



Universidad Nacional Autónoma de México

Escuela Nacional de Estudios Profesionales Acatlán

TECNOLOGIA Y ARCHIVO

CULTURA Y HEGEMONIA: REFERENCIAS TEORICO - METODOLOGICAS PARA UN ESTUDIO EN LA CIUDAD DE MEXICO



T E S I S

Que para obtener el Grado de
LIC. EN SOCIOLOGIA
P r e s e n t a

HECTOR HIRAM HERNANDEZ BRINGAS

7619405-4

Acatlán, Edo. de México,

1984



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

A mis padres y hermanos

A Ligia, compañera.

I N D I C E

Introducción		pag.
Capítulo I.	<u>Aspectos Teóricos Generales para el Estudio de la Cultura y la Hegemonía.</u>	1
A.	Sociología, Sociología Urbana y Cultura Urbana.	2
B.	Integración y Diferenciación Social.	18
C.	Hegemonía y Superestructura.	29
D.	Hegemonía e Ideología.	36
E.	Hegemonía, Sentido Común y Folclor.	45
Notas.		
Capítulo II.	<u>La Categoría Cultura y los Procesos Culturales.</u>	60
A.	Consideración Previa.	61
B.	Cultura: Categoría Abstracta y Concreta.	63
C.	El Concepto Genérico de Cultura y el Relativismo Cultural.	66

		pag.
D.	La Cultura como Autoconocimiento y Transformación.	72
E.	Cultura de Clase, Cultura Burguesa y Cultura Nacional.	74
F.	Las Subculturas y los Procesos Culturales.	78
G.	Las Culturas Subalternas.	86
H.	Culturas Subalternas y Cambio Social.	93
Notas.		
Capítulo III.	<u>Cultura y Hegemonía en la Historia de la Ciudad de México.</u>	104
A.	Algunas Precisiones en torno al Es- tudio de la Cultura en la Ciudad.	105
B.	Historia, Ciudad y Cultura.	109
C.	Cultura y Hegemonía en la Ciudad Precortesiana.	115
D.	Cultura y Hegemonía en la Ciudad Colonial.	122
E.	Cultura y Hegemonía en la Ciudad Liberal.	136

	pag.
F. La Revolución y sus Repercusiones.	145
G. La Ciudad y sus Funciones.	156

Notas.

Capítulo IV. <u>Proposiciones para el Estudio de la Cultura en la Ciudad de México.</u>	165
A. Consideraciones Preliminares.	166
B. Las Clases Sociales en la Ciudad de México.	172
C. La Necesidad de definir grupos Subculturales.	179
D. Algunas Areas Problemáticas de Interés para la Definición y Estudio de Grupos Subculturales.	187
E. Algunos Supuestos Generales para el Estudio de la Cultura en la Ciudad de México.	193

Notas.

Conclusiones Generales.	203
-------------------------	-----

Bibliografía General.

"Intentemos hablar de la ciudad
que me obsesiona, que me vive,
que me traga. La ciudad."

Josefina Morales.

"el hombre mira la ciudad

debajo de los pies
mezclado con polvo y dolor
descubre un trazado de vida
avenidas

calles y callejones
y el mismo mirar fraccionado
denominador común
de las fracciones humanas"

Otávio Afonso.

MEMOROTECA Y DOCUMENTACION

Introducción

La cultura es ya un tema sumamente debatido. Su tratamiento ha sido a partir de múltiples perspectivas y - significados, igual que diversos han sido los aportes; - sin embargo, o quizás por ello mismo, no es un tema que - pueda considerarse acabado. El trabajo que ahora se presenta, lejos de pretender soluciones definitivas, intenta simplemente constituirse en una propuesta reinterpretativa de - un tema tan fundamental como cotidiano; tan simple como complejo.

Hablar de lo simple y lo complejo de un determinado fenómeno social, puede ser ya un lugar común y un formulismo, pero en el caso de la cultura, dicha dualidad debe tenerse presente como su característica esencial; porque la cultura es tan simple como lo más inmediato a la percepción, pero tan compleja a la vez, que escapa a la visibilidad y al tacto. La cultura es simultáneamente simple y compleja y así debe comprenderse, si se quiere evitar el riesgo de que el - objeto se diluya en la abstracción más imprecisa, o bien que pierda toda significación sociológica en tanto objeto teórico.

Generalmente, la cultura se presenta como una abstracción a partir de la cual todo lo que existe en la Sociedad es cultura; o bien, como algo tan concreto, al grado que su ámbito de manifestación es el pequeño grupo o, incluso, el individuo. Ambas posiciones extremas, no dejan de tener su validez, y aún cierta justificación por la lógica de los específicos contextos teóricos que las sustentan. Aún más, es tan correcto hablar de La Cultura como de Las Culturas. Puede ser incluso una cuestión de niveles de análisis. - - Aquí, se ha considerado importante practicar un intento que

pretenda sintetizar la Cultura con las Culturas, porque lo abstracto y lo concreto de la categoría, así como lo simple y complejo de los procesos culturales, son aspectos necesariamente complementarios.

Hablar exclusivamente de la cultura (en general) significa, aún cuando sólo sea de manera implícita, englobar bajo una misma categoría aspectos de la realidad que pueden ser muy disímiles, propiciando con ello el desconocimiento de contradicciones y diferencias inherentes a dicha realidad. Del mismo modo, cuando sólo se habla de las culturas (en lo concreto), el riesgo habrá de radicar en el aislamiento de una porción de la realidad, sin conexión con otras partes y con la totalidad con la cual mantiene una relación de interdependencia. Por lo tanto, aquí se hablará de la Cultura y de las Culturas, considerando ambos niveles de análisis fructíferos y necesariamente complementarios. Su vinculación es, ciertamente, un problema de método; pero es también un problema que tiene que ver con la adecuada comprensión de la complejidad inherente a la realidad social.

El vínculo de que se habla es una de las principales preocupaciones de este trabajo. Cuando se intenta practicar el análisis cultural de una determinada formación social, surge un problema básico: se entiende que la formación social en cuestión es portadora de "una" cultura, desde el momento en que esa formación existe en tanto tal, de una u otra forma integrada. En tal virtud, puede hablarse con cierta propiedad de la cultura de la Sociedad X o Z. Ello reduce el problema a un nivel un tanto menos general que cuando se habla simplemente de la cultura (en abstracto), y posibilita distinguir culturas en sociedades distintas (X o

3). Empero , si se parte de la premisa de que cada una de esas sociedades en sí mismas son contradictorias, compuestas por partes con diferencias entre sí muchas veces irreconciliables, se destaca entonces que la cultura de una misma sociedad es también contradictoria o por lo menos diferencial , al grado que cuando se hace más profunda la observación , se detecta la existencia no de una cultura homogénea (la cultura X), sino de múltiples subunidades (subculturas) que bien podrían ser $X_1, X_2, X_3 \dots X_n$; o bien más allá de ser distintas ($X_1 \neq X_2$), las subculturas podrían ser incluso antagónicas (del tipo $X_1 \leftrightarrow X_{-1}$). Es decir, subculturas que aún cuando conserven un elemento genérico común, pueden ser antítesis una de otra. Si a tal conclusión se llega , ¿qué es entonces lo que permite la persistencia de ese elemento genérico común a subculturas distintas y hasta contradictorias y antagónicas?. En la respuesta a esta pregunta , el presente trabajo habrá de destacar el factor político como elemento regulador fundamental de las diferencias y contradicciones culturales.

De ahí se desprende uno de los supuestos de que parte este trabajo: La cultura (sólo en uno de sus sentidos) , se enmarca en un proceso político , encaminado a integrar las múltiples diferencias culturales (entre otras muchas) que de hecho se observan en la realidad social. Se trata entonces de integrar lo diferente: Proceso dialéctico incesante y nunca acabado , pues no podrá existir una integración absoluta en torno a una cultura común, mientras por otra parte las diferencias sociales, económicas y políticas sigan persistiendo. No se trata, entonces de eliminar las diferencias , sino de hacerlas confluir, en mayor o menor grado , con un esquema cultural que, en consecuencia será en muchos

casos abstracto , llamese "cultura hegemónica", llamese "cultura nacional". El marco teórico gramsciano ofrece lineamientos importantes para comprender los procesos de integración a través de la hegemonía. Ahí se sustenta en lo fundamental el trabajo teórico.

Ese es, justamente, el marco donde aquí se inserta el estudio de la cultura; en el marco político, en el de la hegemonía. Sin embargo, considerar sólo ese nivel de análisis, propiciaría una visión unilateral y poco fructífera en términos de la comprensión de los procesos culturales, tal y como acontecen en la realidad. Si por un lado debe destacarse el aspecto político de la cultura, el factor integración, de otra parte debe tenerse presente que las culturas son también específicas, concretas y diferentes, y no todo lo que sea cultura puede reducirse a un "proyecto" del Estado con fines hegemónicos e integradores; los procesos culturales no sólo son inducidos, son también espontáneos, independientes de un "actuar conciente" del Estado. De aquí se desprende el segundo supuesto de este trabajo: La cultura es también generación espontánea, realidad heredada que se crea y recrea de continuo, atendiendo a factores como lo son las condiciones de vida de los grupos y clases, sus relaciones contradictorias y permanentes, así como a los tipos diferenciales de vínculos que grupos y clases mantienen con el sistema hegemónico. Estos factores en su actuar no son independientes, sino que se combinan produciendo y reproduciendo hechos culturales, prácticas, valores, modos de vida en general que, en consecuencia, se presentarán multivalentes y contradictorios.

Se entiende, entonces, que el análisis cultural debe -

partir de una concepción global de la sociedad , sus contra
dicciones y los mecanismos que las regulan. Dentro de ese
marco global , podrá emprenderse entonces el estudio de las
culturas, determinar su concreción y especificidad, pero sin
desvincularlas de aquel marco que les da sentido, entendiendo
la cultura como un proceso que tiene que ver con las gran
des contradicciones de la sociedad, con la dominación y la
hegemonía , con la posición estructural de los grupos y clases
y con los tipos diferenciales de vínculos que los unen
con el sistema hegemónico. Ofrecer algunas referencias teó
rico-metodológicas para entender así a la cultura y los pro
cesos culturales en general, y específicamente para el caso
de la Ciudad de México , es el objetivo central que orienta
este trabajo.

Este es , entre algunas otras cosas, un esfuerzo de sín
tesis. Lo general y lo particular de los procesos culturales
lo abstracto y lo concreto de la categoría cultura , po
dían sintetizarse en la comprensión de que se enmarcan en
fenómenos por sí mismos contradictorios pero complementarios:
integración y diferenciación parecen delinear a los procesos
culturales.

Como se ha señalado, la pretensión radica en ofrecer al
gunas referencias generales para el análisis cultural. Pero
un esquema propositivo de análisis , como lo es el presente,
no puede prescindir de posiciones teóricas. Se ha considerado
poco provechoso presentar una propuesta exclusivamente -
técnica que hable sólo de medios útiles y prácticos para ab
ordar una determinada área problemática. La propuesta debe
tener un sustento teórico; es por ello que al abordarla, se
recurrió a postulados que fueran guías y conductores en el

camino que debía trazarse. Al afirmar que se intentará ofrecer un esquema para abordar el análisis de la cultura, no se alude al esbozo de reglas "prácticas", sino a la presentación de las referencias teóricas que, en términos generales, pueden orientar la investigación y, sobre todo, sustentarla. Ello significa, por otra parte, que la intención no se centra en arribar a conclusiones probadas y definitivas; esto rebasa las intenciones y posibilidades de este trabajo. La pretensión es definir, por lo menos, sólo algunos mecanismos que nos conduzcan a ello, entendiendo que el estudio de la cultura debe abordarse en conexión con los problemas de la sociedad global, y que las culturas (en lo concreto) deben incluirse en ese marco pero sin reducirlas a ello, sino determinando simultáneamente sus peculiaridades. Teniendo presente esta última preocupación, el trabajo habrá de concluir con la elaboración de algunas propuestas para el análisis de las culturas en concreto, definidas en marcos espaciales y temporales.

Es pertinente aquí hacer una precisión a efecto de determinar uno de los límites de este trabajo. No obstante que se señala (desde el título mismo) la intención de proponer algunas referencias para el análisis de la cultura y la hegemonía, y específicamente para el caso de la Ciudad de México, las conclusiones que se ofrecen, sin embargo, parecen referirse no sólo a ese marco espacial, sino a la sociedad global. Esto se centra en la convicción de que no existe una necesaria correspondencia entre procesos culturales y marco espacial. No son coterminales. El trabajo, en uno de sus apartados, señala que se dista mucho de considerar que por lo menos en la Ciudad de México, exista esa correspondencia (sin descartar necesariamente que existan peculiaridades

culturales que la distinguan), porque los procesos culturales, al ser dinámicos no tienen por que coincidir con los términos territoriales. Pero por otra parte ha de señalarse que al bien la ciudad no delimita el objeto, sí es útil como referente empírico. Al elaborar el trabajo, se pensó sobre todo en la necesidad de explicar la realidad que vivimos cotidianamente; pero no sólo por ser la más inmediata, sino además, por ser la ciudad el asiento fundamental del modo de producción capitalista; por ser esta ciudad el centro político, histórico y cultural de la Nación, y por expresar formas culturales tan variadas como contradictorias, que van desde el tradicionalismo más acendrado en algunos aspectos, hasta la expresión de las formas más características de la cultura occidental, de la "cultura industrial", del "modernismo", etc. Atendiendo a ese interés particular, se explica que en la parte histórica de este trabajo, así como en algunas de las propuestas que se expresan al final del mismo, la Ciudad de México se convierte en el referente empírico. Simplemente, se trata de lo siguiente, sin mayores intenciones: del mismo modo que puede pretenderse, en un corte temporal, estudiar la cultura del siglo XIX (sin atribuirle a la variable tiempo en sí misma el valor causal fundamental), podemos proponernos, en un corte espacial, el estudio de la cultura en una región determinada (sin que la variable "región" en sí misma determine las características del objeto y del análisis del mismo).

El primero de los cuatro capítulos de que consta este trabajo, está orientado a establecer las líneas teóricas generales en las que se enmarca el estudio de la cultura. En primer lugar, se abordan algunas consideraciones en torno al estatuto teórico de la Sociología en General, y de la Socio-

logía Urbana en particular; ésto, además de ser un ejercicio académico interesante sobre todo cuando se trata de una - - Tesis de Sociología, tiene repercusiones directas sobre la - forma de entender el problema que nos ocupa. Seguidamente, se hace referencia en este mismo capítulo a las categorías - más generales que ofrece el marco teórico gramsciano para el estudio de la cultura y los procesos que le son propios.

El capítulo segundo, está dedicado al tratamiento de la cultura, tanto como categoría, cuanto como proceso. Se destaca que la cultura como categoría es universal y particular y su observación, en consecuencia, no puede desvincular ninguno de los dos aspectos; la cultura se entiende, por otra parte, como un proceso que "circula" a través de dimensiones históricas que la explican, y de dimensiones sociales que le asignan un vínculo indisoluble con los problemas fundamentales de la sociedad, como un factor integrador y, simultáneamente, como proceso que exhibe múltiples diferencias y contradicciones. Esa dinámica de los procesos culturales y su vínculo con las contradicciones de la sociedad, conduce al planteamiento de sus nexos con los problemas inherentes al cambio social.

El capítulo tercero, constituye un intento por reinterpretar, a la luz de los planteamientos que previamente se expresan, el proceso de surgimiento y desarrollo de la Ciudad de México, en vinculación con los problemas de la cultura y la hegemonía, sin pretender ser exhaustivos, pues un análisis de la historia cultural de esta ciudad, rebasa con mucho lo que aquí se expresa. Interesa sobre todo explicar en este capítulo, a través de la observación histórica, el matiz político de la cultura, su nexo con la hegemonía.

Finalmente, el trabajo concluye con la exposición de algunas propuestas para la definición y estudio de unidades subculturales vinculadas con el marco problemático aquí tratado. Estas propuestas no pretenden ser conclusiones probadas; únicamente se ha intentado que posean coherencia lógica con el marco teórico del cual se han desprendido y son, por otra parte, sólo un intento de aproximación al estudio de las subculturas.

Como se anotó desde un principio, acerca de los procesos culturales y de la cultura en general, existe una amplia literatura con otros tantos expertos; desde luego, esto limita cualquier intento de originalidad aunque su mismo carácter controvertido, su vigencia, su dinámica, su universalidad y simultáneamente su particularidad, hacen de la cultura algo irrenunciable a la observación y al análisis y seguramente cada nuevo intento de explicación, siempre que sea sensato, aportará alguna nueva perspectiva. Además, no se pretende ser originales en el sentido de descubrir realidades nuevas y ocultas hasta ahora. La originalidad en cambio, habrá de consistir en el intento de reinterpretar y comprender de manera más o menos ordenada, esa realidad que se percibe y diluye a la vez, que existe, pero que la simple descripción no sería capaz de captar toda la variedad de sus significados; que intentamos comprender pero que en ese camino se nos presenta cada vez más confusa, no por falta de imaginación (vale decir sociológica), sino porque ser contradictorios es esencia de los procesos sociales. Un esfuerzo por comprenderlos en forma sistemática y desde una perspectiva particular, ha sido la única preocupación de originalidad.

Es un ejercicio académico, cuyas bases e intenciones -

han quedado esbozadas ya en esta introducción. Como tal queda expuesto a la consideración de los lectores. Pero también tiene una intención velada que no se ha hecho explícita pero que vale la pena señalar aquí: la de comprender la realidad de un país y de un pueblo con una vida relativamente corta, pero que se ha caracterizado por la búsqueda incesante de su propia identidad. Búsqueda e identidad que se han topado - sin embargo, con toda una gama de factores que las limitan y subordinan, que las hacen dependientes impidiendo con ello, a lo largo de la historia, la expresión plena de un pueblo. Factores todos ellos que en el momento actual parecen haber acabado por sumergirnos en la mayor de las tolerancias y en el más afable de los conformismos, quizás como último recurso ante las permanentes agresiones. Tal vez el problema no sea la existencia de una cultura nacional (tan vituperada - por el radicalismo más obtuso) a nuestro entender deseable - (por manipuladora y "burguesa" que sea), porque ello significaría, por lo menos, intentar participar colectivamente en la solución de los males de la Nación. Quizás el problema grave sea que la hegemonía y la relativa estabilidad política de este país hayan funcionado, no por la fuerza de una cultura nacional bien arraigada, sino por la de la inercia, la del "sentido común", y por la fuerza de la indiferencia.

En el fondo, no es el problema teórico el que nos impulsa, por atractivo y apasionante que sea, pues sólo se entiende como un medio. Lo que se pretende realmente entender, es la realidad de este País; realidad que a veces nos abrumba y desespera. No somos románticos; simplemente, esta realidad es la que nos ha tocado vivir.

1. Sociología, Sociología Urbana y Cultura

... de las ciencias, con objeto de...
... de la sociología, que...
... de la cultura y la hegemonía...

CAPITULO I.

Aspectos Teóricos Generales para el estudio de la cultura y la hegemonía

La cultura y la hegemonía...
... de la cultura y la hegemonía...
... de la cultura y la hegemonía...

... de la cultura y la hegemonía...
... de la cultura y la hegemonía...

4. Sociología, Sociología Urbana y Cultura Urbana

Resalta la importancia de estudiar la cultura urbana en sus prácticas, con especial énfasis en la cultura de la calle. Señala que el estudio de la cultura urbana debe ser un estudio que se haga en la vida real, en el espacio urbano, y no en el laboratorio. Se menciona que la cultura urbana es un fenómeno complejo que requiere un estudio interdisciplinario que involucre a la sociología, la antropología, la geografía, etc. Se afirma que el estudio de la cultura urbana es esencial para comprender la vida de las ciudades y para diseñar políticas urbanas más justas y equitativas.

CAPITULO I.

Aspectos Teóricos Generales para el estudio de la cultura y la hegemonía

La cultura es un concepto complejo que ha sido objeto de numerosas definiciones. En este capítulo se abordarán los aspectos teóricos generales que son fundamentales para el estudio de la cultura y la hegemonía. Se comenzará por definir qué se entiende por cultura, para luego pasar a discutir el concepto de hegemonía y su relación con la cultura. Se explorarán también los diferentes enfoques teóricos que se han utilizado para estudiar la cultura, como el marxismo, el funcionalismo y el simbolismo. Finalmente, se discutirán algunas de las principales teorías sobre la cultura y la hegemonía, como la de Gramsci y la de Bourdieu.

La cultura es un fenómeno social que se manifiesta en las prácticas, los valores y las creencias de una comunidad. Es un concepto dinámico que cambia con el tiempo y el espacio. El estudio de la cultura es esencial para comprender la vida social y política de una sociedad.

A. Sociología, Sociología Urbana y Cultura Urbana.

Resulta importante iniciar este capítulo, haciendo algunas precisiones, con objeto de ubicarnos en un nivel teórico más definido. En principio, pudiera afirmarse apriorísticamente que el presente estudio tiene su ámbito teórico en lo que se ha dado en llamar "sociología urbana". Sin embargo, es preciso que antes de clasificar el trabajo en esa "rama de la sociología", hagamos algunos señalamientos en torno a ella. La intención que nos mueve en tal sentido, va más allá del simple deseo de encontrar una ubicación definida en ese mar de "ramas sociológicas"; ésto, por el contrario, vendría a ser sólo una consecuencia que después de todo, es la que menos interesa, pues no se busca la legitimidad del estudio al amparo de una sociología (urbana) que, por lo demás, ha sido definida así atendiendo casi exclusivamente a criterios empiristas.

La intención al abordar aquí el tema de la sociología urbana, creemos, debe ser más trascendente; pues más que buscar el amparo justificador de una disciplina con amplia trayectoria (sociología urbana), deberá pretenderse la ubicación en un ámbito teórico que pueda propiciar la sustentación de un objeto real y un objeto científico. Tales objetos deberán ser nuestro motivo de búsqueda; en el presente apartado, y será a partir de lo cual, podremos ubicar nuestro estudio en un contexto sociológico más amplio.

Ya señalábamos arriba que apriorísticamente podríamos ubicar nuestro problema en lo que ha dado en llamarse "Sociología Urbana", inserción que resulta tanto más clara cuando

observamos que el concepto cultura urbana ha sido el eje teórico central de aquella sociología. En la medida en que -- aquí hablamos de ciudad y cultura, parece ser que nada impide suscribir la sociología urbana. Sin embargo, es importante saber antes qué entendemos por ella.

Primero, a un nivel más general, señalemos que tanto la cultura como la ciudad, en cuanto procesos reales, tal y como sucede con la multitud de fenómenos reales observables, -- de ningún modo pueden ser reducidos a la óptica de una sola disciplina social; esto es así, porque la génesis y desarrollo de tales fenómenos no dependen exclusivamente de esta o aquella variable, sino que son resultado de múltiples determinaciones. Después de todo, cuando hablamos de variables -- (sociológicas, políticas, económicas, etc.) estaremos aludiendo siempre a una abstracción analítica, y no a un proceso real. Es por ello que nunca se puede ser puramente sociólogo, politólogo, economista, etc., aun cuando aceptemos la posibilidad de un fraccionamiento tal, atendiendo al tipo de objetos, "variables", a los que se atribuya mayor preponderancia en un estudio analítico específico.

Así, podremos hacer análisis político y nos llamaremos politólogos, cuando al abstraer un fenómeno, atribuyamos mayor preponderancia en nuestra construcción ideal, a cuestiones tales como el poder o el Estado; sin embargo, a pesar de que el objeto de tal estudio político sean el poder o el Estado, nunca deberá ser aislado de otro tipo de determinaciones (aunque éstas sólo existan implícitamente), sin que se corra el riesgo de la esterilidad teórica. Estas "parcelas científicas" tienen una finalidad analítica necesaria, pero deben ser ante todo, partes integrantes de una teoría globalizadora de la sociedad, teoría a partir de la cual aquellos

fragmentos analíticos (distorsionados) pueden encontrar coherencia en un cuerpo sintetizador que tendrá por objeto la totalidad social para los fines de la explicación y de la acción históricas.

Para Gramsci, el estudio de la sociedad se articula en tres partes fundamentales: Filosofía, Política y Economía - que son

elementos constitutivos necesarios de una misma concepción del mundo... y son susceptibles de ser convertidos unos en otros... vale decir que cada uno es traducible, en cuanto principio teórico, al lenguaje específico de un elemento distinto.¹

Por su parte, la sociología en tanto disciplina científica parcial, parece no ser muy favorecida en el tratamiento de Gramsci sobre las ciencias sociales, aunque, aclaremos, tal afirmación tiene un sentido sólo parcial, pues la dura crítica que él lanza contra esa disciplina, se refiere principalmente a la teoría sociológica positivista italiana, por tratarse de la que tiene más a su alcance, y por desconocer la tradición sociológica de otras naciones europeas y de los Estados Unidos. Desde luego, Gramsci no reconoce la posibilidad de existencia de un objeto sociológico tal y como lo hace con las ciencias que forman la tríada de que hablamos - más arriba:

El fenómeno central para la economía es el valor, o sea, 'la relación entre el trabajador y las fuerzas industriales de producción'; para la política es la relación entre el Estado y la sociedad civil,

es decir, 'intervención del Estado (voluntad centralizada) para educar al educador, al ambiente social en general'; para la filosofía es la praxis, definida como 'relación entre la voluntad humana - (superestructura) y la estructura económica'.²

En términos generales, podemos afirmar que esta concepción ternaria de las ciencias sociales en Gramsci es constante, aun cuando en ocasiones introduzca a la historia como "cuarto elemento constitutivo", y la filosofía de la praxis aparezca explícitamente como la ciencia supraordenada de la que forman parte los otros tres o cuatro elementos, como fases especializadas pero indisociables de aquella filosofía, dado que para Gramsci, al igual que cuando se refiere a la intervención sobre la sociedad, el estudio de ésta es inescindible. Tal clasificación de las ciencias sociales para Gramsci es exhaustiva, pues no hay lugar para otro tipo de reflexión que no sea económica o política o de la filosofía de la praxis.

De la Sociología, Gramsci nos dice que no es sino la "filosofía de los no filósofos";

[es] un grosero intento de suplantar la filosofía de la praxis, reduciendo una concepción del mundo a una formulación mecánica con la que se pretende liquidar la complejidad de la historia, como teoría y como desarrollo real... Es un competidor mediocre, pero peligroso por sus capacidades de engaño, de la filosofía de la praxis³... [Es] un intento de describir y clasificar esquemáticamente hechos históricos y políticos, según criterios

constituidos sobre el modelo de las ciencias naturales⁴.

Critica fundamentalmente la orientación positiva de la sociología, que expreso un carácter empirista, y la búsqueda de leyes de la evolución humana, pretensión que resulta ser antagónica con la concepción gramsciana de los fenómenos sociales y políticos: "La presencia de una voluntad libremente innovadora que dá significado y orienta, hacia nuevas direcciones, a las fuerzas objetivas existentes"⁵. Así, el elemento central de la crítica gramsciana a la sociología, es la noción mecanicista del concepto de ley; no tanto la posibilidad de existencia de la ley misma, pues Gramsci acepta tal posibilidad aunque en un grado muy especial y relativo. La ley estadística, por ejemplo, tiene cabida en su esquema, pero es sólo válida en tanto las masas permanezcan pasivas; cuando se transforman en sujeto histórico, bajo el impulso del grupo dirigente, desaparece la mecanicidad y la casualidad, y con ello, la posibilidad de una "ley estadística".

Ya hablamos antes, sin embargo, del escaso conocimiento de Gramsci de otra sociología que no fuera la italiana de las tres primeras décadas del siglo, dominada por el evolucionismo spenceriano y el darwinismo social. Por tanto, la crítica de Gramsci no se orienta a toda la sociología, sino en particular contra la italiana que trasladaba la mecánica de explicación biológica a la social con mayores mediaciones ni rebuscamientos (p.ej. la inferioridad biológica de las poblaciones meridionales italianas). Por otra parte, dadas sus condiciones de acceso limitado a la literatura, Gramsci desconoce la obra de autores como Weber, Durkheim, Toennies y Mannheim. Pero, a pesar de ello, siempre existe la crítica

implícita a toda la sociología en tanto ciencia parcial relativamente autónoma, a partir de la existencia de una concepción exhaustiva de las ciencias sociales, en donde no cabe una sociología, "pues no hay lugar para otro tipo de reflexión que no sea económica o política o de la filosofía de la praxis". La sociología, por tanto, carecería de objeto autónomo.

Empero, sociología -destaca Massuco Costa⁶ tiene también otro significado en Gramsci, sólo en apariencia contradictorio con el que hasta aquí se ha manejado, en la medida en que ya no se alude a un objeto parcial y relativamente autónomo; esto es, la admisión de la posibilidad de una Sociología Científica, entendiendo por tal, el conjunto de las ciencias sociales y no la disciplina pretendidamente parcial así designada. El rechazo de ésta es explícito dada la pobreza de la Sociología por Gramsci conocida; la aceptación de aquélla es implícita, pero no menos clara.

En las aplicaciones de Gramsci, la Filosofía de la praxis se convirtió en lo más próximo a una teoría general de la sociedad, en una verdadera y real Sociología in nuce, que haya producido el pensamiento marxista, con el resultado sorprendente de que muchas de sus formulaciones presentan una neta convergencia y afinidad, hasta del lenguaje, con los resultados más avanzados de la Sociología contemporánea.⁷

Tal similitud con la Sociología contemporánea, se manifiesta por ejemplo, en las concepciones en torno a las élites dirigentes, los procesos de integración y diferenciación

social, y el de clases sociales que, en Gramsci poco tiene de marxista, por lo menos en su sentido más clásico. Se afirma, por ejemplo, que la sociedad contemporánea presenta una realidad que

no consiste, como se afirmaba superficialmente, en la declinación de diferencias de clase, sino en la formación de nuevas clases que en ciertos casos se superponen, en otros se entrecruzan con las clases de origen económico. Su fundamento (al igual que lo consideraban Mosca, Pareto y Michels) ya no es sólo la relación con los medios de producción, sino también la relación con el aparato administrativo y militar del Estado Moderno, [tal y como lo demuestra también R. Mills en la Elite del Poder]⁸.

Resumiendo, podemos encontrar tres sentidos de Sociología aparentemente contradictorios en Gramsci:

- a) Rechazo absoluto a la Sociología con orientación positiva, carente de toda científicidad.
- b) Rechazo implícito a la Sociología (sea cual fuere su calificativo), en tanto ciencia parcial con objeto teórico relativamente autónomo.
- c) Aceptación implícita de una Sociología, entendida como el conjunto de las ciencias sociales (identificable de alguna forma con la filosofía de la praxis).

Tales consideraciones, desde luego tienen una intensión para nuestro problema en particular. Se trata ahora de de-

finir el campo teórico en donde habremos de ubicarnos, considerando la siguiente cuestión: ¿Existe una sociología urbana?

Hemos querido partir de la concepción de Gramsci en torno a la Sociología (en general), ya que a partir de ella podemos establecer deducciones lógicas en torno al problema del estatus teórico de la Sociología Urbana en particular.

Como sabemos, la ciencia se fracciona y parcializa en función de específicos fenómenos reales a los que pretende dar explicación. Pero esta especificidad de fenómenos, vale decir, los fenómenos en sí mismos, no han de constituir el objeto científico; los fenómenos reales, a través del quehacer científico, son convertidos en objetos teóricos abstraídos de su realidad a fin de poder ser explicados en sus aspectos esenciales. De tal forma, encontramos que la parcialización científica sólo tiene fundamento cuando existe un fenómeno o grupo de fenómenos específicos, así como un objeto teórico que le corresponda.

Con tal afirmación ¿podemos hablar de una ciencia de la ciudad o de lo urbano?

Es evidente, por lo menos para nuestra percepción inmediata, que existe un cierto conjunto de fenómenos que se suscitán en un espacio diferenciado al que comúnmente llamamos "ciudad", "urbe", "metrópoli", etc., fenómenos tales como, por ejemplo, la contaminación ambiental, el consumismo, la concentración poblacional, los cinturones de miseria, etc., fenómenos tan variados que difícilmente una sola ciencia sería capaz de dar explicación a todos ellos, sin riesgo de -

ver diluido su objeto (a menos que hagamos caso a la propuesta de H. Lefebvre, en el sentido de crear "una ciencia" interdisciplinaria, que él llamaría "urbanología"⁹).

En tal virtud, nos encontramos ante la posibilidad no de una disciplina de lo urbano, sino ante la posibilidad de distintas disciplinas que expliquen la diversidad de fenómenos que suceden en la "ciudad" o "urbe". Y de hecho, existe la demografía que explica (o quizá sólo describe) el fenómeno de la aglomeración humana desde una perspectiva cuantitativa; la ecología, por su parte, pretende dar explicación y alternativas a problemas inherentes al medio ambiente urbano; la economía pretende explicar fenómenos como producción, distribución y consumo dentro del espacio urbano; incluso, la psicología de masas también intenta dar explicación a fenómenos como la neurosis colectiva, la alienación, etc.

Sin embargo, a pesar de que tales ciencias explican o pretenden explicar fenómenos que suceden en las ciudades, no son ciencias exclusivamente urbanas, pues tales fenómenos aparecen también en otros ámbitos espaciales. Es decir, la ciudad en tales casos, no sería la variable explicativa o, si se quiere, independiente.

Al respecto, ¿qué sucede en el caso concreto que nos interesa?

Es preciso que para responder a esta cuestión, revisemos muy panorámicamente a la sociología urbana, a la luz de aspectos fundamentales como lo son: El tratamiento de la ciudad un cuanto variable (tanto dependiente como independiente); objeto empírico y objeto teórico, siguiendo en lo

fundamental, las lúcidas exposiciones que al respecto ha sustentado Manuel Castells¹⁰.

La Sociología Urbana, y la investigación en este terreno, ha pretendido ser la respuesta a una demanda social producida por el fenómeno del crecimiento urbano. En lo fundamental, los análisis de sociología urbana han girado en torno a los siguientes aspectos:

- Estudios sobre el proceso global de organización del espacio, casi exclusivamente demográficos (teniendo a la vanguardia a Kingsley Davis)¹¹.
- Investigaciones sobre la desorganización social y aculturación¹².
- Los estudios de comunidad del Institute of Community Studies de Londres, que abordan problemas de la sociabilidad en un marco espacial dado.

Esta gran clasificación de los estudios en Sociología Urbana, habla ya por sí misma de una gran dispersión teórica, al grado de que la multitud de fenómenos empíricos que se abordan, posibilitarían una fácil identificación con los fenómenos de la sociedad global; es decir, la ciudad pierde especificidad en tanto fenómenos que le sean característicos y consecuentemente, la sociología urbana se diluye en tanto objeto autónomo de investigación. A la desaparición de la ciudad como unidad social autónoma, sigue la desaparición de la sociología urbana en tanto cuerpo teórico.

Esta cuestión es fundamental para el presente estudio,

y va más allá de una mera precisión académica; pues de ello depende en gran medida, la delimitación precisa de nuestro objeto de estudio, y, en consecuencia, los lineamientos metodológicos más generales que habrán de orientar el análisis.

Saber si la ciudad es simplemente un objeto real - que debe ser reconstruido a partir de objetos de investigación propiamente científicos, o si se posee una entidad propiamente sociológica; he aquí una inevitable cuestión previa que condiciona toda estrategia de investigación¹³.

Aun cuando Marx, Durkheim y Weber hablan ya del hecho urbano, sólo se empieza a hablar de Sociología Urbana hasta la Escuela de Chicago (1925). Es sorprendente observar como la Sociología Urbana (quizás como ninguna otra disciplina), mantiene una dependencia teórica respecto a una escuela de pensamiento: La Escuela de Chicago. Desde los textos pioneros (de Robert Park y Burques)¹⁴ se define ya a la Sociología Urbana como estudio del urbanismo y la urbanización: - urbanismo como modo de vida; urbanización como proceso organizado a partir de un modelo de interacción entre el hombre y el medio. Por lo menos en apariencia, tal ha sido el cuerpo de fenómenos (objeto real) por los que hasta ahora se ha interesado la sociología urbana.

Robert Park, nos habla de la ciudad como la imagen viva de la nueva sociedad; el "laboratorio a disposición del sociólogo" que expone las más variadas formas de fenómenos sociales y, entre éstos, todos los relacionados con la integración y la cohesión sociales. Esbosa ya, a partir de ello, el tema de la cultura urbana que vendrá a constituir uno de

los pilares de la Sociología Urbana.

Burgess, por su parte, habla de la vinculación estrecha entre desarrollo económico, transformaciones sociales y organización del espacio, y propone la teoría del crecimiento urbano en "sucesivas zonas concéntricas", bajo la premisa de que el espacio (ciudad) depende absolutamente de las transformaciones en la estructura social.

En lo fundamental, pudiéramos decir que han existido -- tres ejes teóricos en torno a los cuales se ha construido la Sociología Urbana:

- a) Existencia en las ciudades de un sistema cultural específico, generador de valores y normas que caracterizan a las sociedades modernas.
- b) Concepción según la cual el espacio es moldeado por las transformaciones en la estructura socioeconómica.
- c) Existencia de un organismo ecológico capaz de autoequilibrio, de manera que puede dar respuesta a las nuevas necesidades producidas desde dentro, o inducidos desde fuera del ámbito urbano.

Al parecer, todos los estudios en Sociología Urbana, parecen dirigirse a alguno de estos ejes teóricos; para ---- Castells, sin embargo, el eje teórico central, ha sido el de la cultura urbana, entendida como un sistema específico de normas y valores, o --por lo que concierne a los actores-- de comportamientos, actitudes y opiniones.

Este sistema -dice Castells refiriéndose a la 'Cultura Urbana'- es la expresión de formas determinadas de actividad y organización sociales, caracterizadas por: diferenciación muy acusada de interacciones, aislamiento social y personal, segmentación de los papeles desempeñados, superficialidad y utilitarismo en las relaciones sociales, especialización funcional y división del trabajo, espíritu de competición, gran movilidad, economía de mercado, predominio de las relaciones secundarias sobre las primarias, paso de la comunidad a la asociación, dimisión del individuo con respecto a las organizaciones, control de la política por asociaciones de masas, etc.¹⁵

Al respecto de la "cultura urbana", observamos con --- Castells que así concebida, se trata más bien de un tipo sociocultural, que de una definición teórica. Por otra parte, "en el fondo, la cultura urbana, no es más que un sistema -- cultural correspondiente a la llamada 'sociedad de masas'".¹⁶ Además, el panorama que ofrece la cultura urbana, se contrapone a algunos otros hallazgos empíricos que también es posible encontrar en las ciudades: Nuevas formas de solidaridad social; grupos primarios que conservan siempre su fuerza cohesiva, etc. Así pues, encontramos que la "cultura urbana" que expone la sociología correspondiente, ni es exclusiva de las ciudades (sino propia de la sociedad industrial), ni puede generalizarse a todo tipo de unidad espacial urbana. Por tanto, la ciudad no es variable explicativa de una cultura y, en consecuencia, la cultura no puede ser objeto de una sociología urbana, en la medida en que no se constituya en un fenómeno peculiar de la urbe. En la definición de esa cultura,

el término urbano no es accidental, sólo que atiende en lo fundamental, a criterios de carácter empirista: dado que en la ciudad empiezan a surgir rasgos nuevos, se busca una definición abarcadora, que, después de todo, sólo designa el lugar donde nacen los nuevos fenómenos. Sin embargo no nos -- precipitemos a negar la influencia de las condiciones espaciales sobre las conductas, pero parece evidente la necesidad de incluir este espacio en la trama de las estructuras sociales, no como variable en sí, sino como elemento real a retranscribir en términos del proceso social.

En relación al objeto teórico de la Sociología Urbana , decíamos más arriba que una ciencia se define por su objeto teórico que le es propio, dada la necesidad social de conocer una parcela de la realidad concreta. Recordamos una reflexión de Bordieu:

La investigación científica se organiza de hecho en torno a los objetos construidos que no tienen nada en común con aquellas unidades delimitadas por la percepción ingenua. Pueden verse los lazos que atan la sociología científica a las categorías de la sociología espontánea en el hecho -- de que a menudo se dedica a clasificaciones por sectores aparentes, por ejemplo, sociología de -- la familia, sociología del tiempo libre, sociología rural o urbana, sociología de la juventud o de la vejez. En general, la epistemología empirista concibe las relaciones entre ciencias vecinas, psicología y sociología por ejemplo, como -- conflictos de límites porque se imagina la división científica del trabajo como división real -- de lo real¹⁷.

Así pues, el objeto científico está constituido por el aparato conceptual creado para explicar los diversos objetos reales.

En relación a la Sociología Urbana, ya decíamos que su eje teórico fundamental es la cultura (urbana), y señalábamos, contrariamente, que esa supuesta cultura no es peculiar de las urbes, ni se puede generalizar a todas las localidades urbanas; es decir, que no existe una necesaria correspondencia preconcebida entre unidad espacial (urbe) y formas de relación social (cultura urbana); por ejemplo, en las sociedades preindustriales, las ciudades no presentaban características de esa "cultura urbana" o bien tales características pueden no presentarse en todas las ciudades contemporáneas, sobre todo las no occidentales. Además, se reconoce que los rasgos característicos de la "cultura urbana" aparecen también en las aglomeraciones rurales, aunque el hecho se atribuya a una penetración de la cultura urbana sobre la rural.

Sería absurdo negar las diferencias entre campo y ciudad; en todo caso, lo que se sostiene es no la inexistencia de rasgos culturales peculiares en las urbes, sino que sean producto de la unidad espacial entendida como variable explicativa. Más bien, la especificidad cultural urbana estaría ligada a las características de la sociedad industrial capitalista, siendo la ciudad su asiento espacial fundamental.

Por tales razones, creemos que la sociología urbana carece de especificidad en cuanto objeto teórico, que sólo podría existir en la medida de una correspondencia previsible entre unidad espacial y relaciones sociales tal y como sucede

con los comunitaries studies que delimitan una localidad y la analizan exhaustivamente en términos de las relaciones sociales; pero éste es un procedimiento empirista que impide cualquier generalización teórica.

Por otra parte, es verdad, sin embargo, que la concentración de una población numerosa, la deversidad de medios sociales y la multifuncionalidad sin solución de continuidades espacial favorecen el modelo de relaciones sociales diferentes del permitido por la comunidad provincial y pueblerina. Pero ésto forma parte de la civilización industrial¹⁸.

Es decir, el negar la existencia de la Sociología Urbana en tanto ciencia (carente de objeto) no implica que renunciemos al estudio de la ciudad, incluyendo al espacio en la trama de las estructuras sociales no como variable en sí sino como elemento real; no pretendemos un estudio que se incerte en la Sociología Urbana, sino un estudio sociológico de la urbe. Estudio sociológico delimitado espacialmente, del mismo modo que la sociología delimitada temporalmente sus análisis:

... el estudio de la ciudad se nos presenta entonces, como estudio de la sociedad por medio de un conjunto espacial particular; del mismo modo que la sociología ha sido, generalmente, estudio de la acción social en una dimensión histórica particular, se trata de descubrir en una sección vertical espacial los mismos procesos que suelen extraerse en una sección temporal¹⁹.

Asimismo, la cultura no puede ser nuestro objeto por sí misma. Esa cultura, sólo será concebida como manifestación de una problemática más amplia: La integración social con miras a la consolidación de la hegemonía de los grupos sociales dominantes, y la forma específica que ésta puede adquirir en una ciudad.

Volviendo a las consideraciones iniciales en torno a la Sociología en general, aquí no podremos ser exclusivamente sociólogos en el sentido de una sociología autónoma que, por los demás, adolece de los mismos defectos que la sociología urbana en particular: "Carece -como dice Bordieu- de un estatus epistemológico de excepción"; pretendemos, en cambio, hacer sociología en aquel último sentido que encontrábamos en Gramsci: Sociología como ciencia de la sociedad, incluyendo, desde luego, los procesos económicos, políticos e ideológicos, a despecho de economos, politólogos e ideólogos, porque el estudio de la integración social, no puede soslayar ninguno de estos aspectos.

B. Integración y diferenciación social.

El estudio de los procesos culturales, requiere de su inserción en problemáticas sociales mucho más amplias tales como son los fenómenos de integración y diferenciación; sobre todo si tenemos en cuenta que el objeto de estudio propuesto se centra en la problemática de la cultura inscrita en procesos globales de integración y diferenciación sociales. La cultura se nos presenta en un sentido, como producto de la necesidad social de hacer homogéneos y coincidentes significados, representaciones y, en algunos casos, modos de vida

en la sociedad toda, y tal homogenización es resultante, en última instancia, de la justificación ideal de diferencias reales entre grupos y clases. En este sentido, cultura sería un factor de integración. Por otro lado, la cultura, -- por lo menos en tanto modo de vida, no podía ser del todo homogénea, dadas las diferencias de condiciones de vida existentes entre grupos y clases, cuestión que propicia la aparición de nuevas formas culturales (o subculturales) concomitantes a las formas culturales tradicionales de la sociedad global o de la nación (característica dual de la cultura). En este último sentido, la cultura sería también factor de diferenciación social que sólo en última instancia tiene su origen en las condiciones materiales de grupos y clases. Así pues, en el terreno de la cultura, como en todos los demás ámbitos de la sociedad, integración y diferenciación -- son procesos complementarios, causa y efecto de aquélla; es por ello que en el presente apartado trataremos de abordar dichos procesos que, desde luego, en sí mismos no explican la cultura, sino que son sólo el ámbito explicativo más general en donde el problema que nos ocupa podría insertarse. Revisaremos en términos generales los postulados al respecto elaborados en el siglo pasado, poniendo énfasis en la posición marxista, a fin de terminar con la concepción de Gramsci acerca de estos procesos.

Las ideas de diferenciación e integración, han estado presentes desde los albores del pensamiento social: La observación de que toda sociedad se articula en reagrupamientos de actividades o de personas en algún sentido diferentes, en los que se organizan intereses contradictorios, se remonta a los orígenes mismos del pensamiento social como lo muestran, por ejemplo, las notas sobre la división del trabajo --

en La República platónica, o bien, Servio Tulio que dividió a todos los romanos en categorías según su fortuna, para atribuirles derechos y obligaciones distintas en los ámbitos militar y electoral. Nisbet escribe al respecto:

El interés por la jerarquía social no es, por cierto, característico del siglo XIX. La idea de la 'gran cadena del ser' que desde Platón hasta el iluminismo fascinó a los filósofos europeos, impregnando la metafísica, la biología y la cosmografía, no pudo soslayar la noción de una 'cadena social del ser' que arrancando del humilde campesino, a través de diversos rangos y estadios intermedios, llegaba hasta el monarca y emperador²⁰. Es difícil hallar antes de 1650, filósofos de la moral que no dieran su aprobación a estas palabras de Shakespeare: 'Elimina solamente los grados, destempla esa cuerda, y ¡oye! cuánta disonancia, todo está en pugna'²¹.

Con el iluminismo, y su rechazo a todo lo que tuviera origen feudal, las críticas a la diferenciación jerárquica tradicional se incrementan y aumenta el interés analítico por la estratificación. Así por ejemplo, Rousseau elabora su Discurso sobre el origen de la desigualdad. Sin embargo todo esto resulta mínimo ante la intensidad de los exámenes de diferenciación e integración del siglo XIX, posteriores a la consolidación de la democracia y la industria. Aparece a principios de ese siglo la noción de clase social, diferente de los conceptos anteriores relativos a la jerarquía. El concepto de clase social y toda la terminología concomitante fué un producto de los grandes cambios económicos y so

ciales de fines del siglo XVIII y comienzos del XIX"²². Con tal concepto, las teorías de la diferenciación pasan de la -continuidad jerárquica a la concepción de la discontinuidad y, en algunos casos, del conflicto.

En la formulación de los conceptos relativos a la integración y diferenciación sociales, hubo dos grandes escuelas teóricas predominantes en el siglo pasado, y que influyen -aún sobre las contemporáneas: La organicista y la marxista. La primera, debida en lo fundamental a Spencer.

Spencer -dice Judah Rumney- concibió la organización social de la humanidad como algo evolutivo - que 'excluye toda noción de elaboración o disposición artificial, por cuanto implica un desarrollo natural: Un organismo social es semejante a un organismo individual; se desarrolla, al desarrollarse, se hace más complejo, sus partes adquieren una dependencia creciente; su vida es inmensa en duración, comparada con la vida de las unidades que la componen. La creciente integración va acompañada de una creciente heterogeneidad y de una creciente determinación'²³.

Para Spencer, una sociedad civilizada llega a diferenciarse de una tribu salvaje, por el establecimiento de clases directoras (gubernativas, militares, eclesiásticas, etc.) que paralelamente tienen sus propios lazos de unión, son mantenidos en unión, como clase general, "por una cierta comunidad de privilegios, de sangre, de educación y de relaciones". J. Rumney sintetiza en la siguiente cita muy claramente los procesos de integración y diferenciación en Spencer, síntesis

que de alguna forma podría identificarse, por lo menos en apariencia, con algunas de las afirmaciones hechas aquí en torno a la cultura:

... es más, las sociedades se hacen heterogéneas, pero también homogéneas, especialmente cuando llega a prevalecer una lengua, una religión o costumbres similares. Es interesante observar que al mismo tiempo que los individuos de una sociedad se diferencian como productores, se hacen cada vez más imitadores²⁴, las sociedades, como todos los demás agregados que se desarrollan 'manifiestan una integración tanto por el simple incremento de la masa como por la unión y reunión de las masas. El cambio de la homogeneidad a la heterogeneidad se pone de manifiesto en múltiples ejemplos; desde la simple tribu, igual en todas partes, a la nación civilizada, llena de diferencias estructurales y funcionales. Con la progresiva integración y heterogeneidad, se produce un aumento en la coherencia social'²⁵.

Tales afirmaciones pudieran ser válidas, siempre y cuando se les relativizara en tiempo y espacio, no concibiéndolas como condiciones inherentes a todo tipo de sociedad. Del mismo modo, no se puede negar la importancia de la clasificación spenceriana de las instituciones sociales en domésticas, ceremoniales, políticas, eclesiásticas, profesionales e industriales; pero esta clasificación podría resultar obvia, además de inconcluyente, puesto que fija la atención en aspectos de la diferenciación e integración de los cuales no es posible derivar generalizaciones acerca de la dinámica

de las sociedades. En muchos sentidos el análisis de Spencer parece ser estático, o por lo menos, con una línea perfectamente definida acerca de la evolución social que concluye en la sociedad capitalista. En cambio, en la concepción marxista tal resultado se torna posible, al percibir en las relaciones de producción el factor principal de la diferenciación o del cambio social. La marxista ha sido una concepción eficaz para la explicación de las sociedades. Ese éxito, sin embargo, ha limitado su adaptación a la sociedad contemporánea cuando se analizan los procesos de integración y diferenciación, pues la novedad, ahora, "no consiste, como a veces se afirma superficialmente, en la declinación de diferencias de clase, sino en la formación de nuevas clases que en ciertos casos se superponen, en otros se entrecruzan con las clases de origen económico"²⁶.

Existe una amplia literatura sobre las clases sociales - en Marx. Sin embargo, no es nuestro propósito su revisión, y adoptaremos una síntesis propuesta por Gurvitch:

En general, la fórmula marxista sobre las clases - sería como sigue: La base de las clases sociales, consideradas como unidades colectivas reales, está constituida por el papel que las clases desempeñan en la producción, en la circulación y en la distribución de los bienes económicos; este papel determina el nivel de vida, la actividad política, etc., de esas clases, cuya existencia se manifiesta por la lucha que libran entre sí y por el poder²⁷.

A esta concepción en torno al origen (económico) de las clases, podría agregarse complementariamente la noción de la -

declinación de diferencias de clase:

Marx distingue para el presente, cinco clases: - -
 I. Propietarios terratenientes, II. Burgueses, III.
 Pequeños burgueses, IV. Granjeros campesinos, V. -
 Proletarios. Pero cree que estas clases se reduci-
 rán en dos: Burgueses y proletarios²⁸.

Parece ser que lo que subsiste inquebrantable es la supo-
 sición de Marx en el sentido de que las fuerzas productivas
 y las relaciones de producción constituyen, en todo tipo de so-
 ciedad, la base que determina la división en clases, la con-
 ciencia, la ideología y la cultura, y que las clases socia-
 les deberán reducirse a dos, conforme la lucha entre ellas -
 se agudice. En Lenin, tal concepción no sufre grandes alte-
 raciones:

Se llaman clases a grandes grupos humanos que se
 distinguen por su posición dentro de un sistema -
 histórico determinado de producción social (lo --
 más a menudo fijados por el derecho) con los me-
 dios de producción, por su papel en la organiza-
 ción social del trabajo y, consiguientemente, por
 su capacidad de recibir su parte de riqueza, así
 como por la magnitud de esa parte²⁸.

Del mismo modo, Lenin distingue diferentes clases, mis-
 mas que habrán de convertirse en aliados o enemigos del pro-
 letariado.

En Gramsci, resultará importante observar como, sin per-
 der los fundamentos marxistas, y a partir de ese "historicis-

so" que tanto se le critica, se rebasa la concepción spenceriana (y sus herederos contemporáneos) de estratificación social empírica y casi arbitraria, y se aleja también de la -- concepción "objetivista" (o si se quiere "economista") del marxismo más tradicional, posibilitándonos con ello ubicar a la cultura ya no sólo como reflejo mecánico de movimientos estructurales, sino como proceso determinante también para la integración de un bloque histórico, así como para su rompimiento y consolidación de otro nuevo.

En Gramsci se conserva la primacía marxista de la "determinación en última instancia" del factor económico. Habla con frecuencia de "grupos" o reagrupamientos" sociales antes que de clases. El término "clase social" en Gramsci, parece estar reservado para designar así lo que en Marx es "clase para sí": Momento posterior a la toma de conciencia y a la organización; mientras que la clase en sí, definida por criterios objetivos independientes de la conciencia de sus elementos es sobre todo denominada grupo.

Los grupos sociales anteceden históricamente a las clases, pero no son subsumibles en éstas; su base es una 'función esencial' de carácter económico o técnico, no sólo en el mundo de la producción económica, sino también en la esfera político-cultural y militar²⁹, [su fundamento en Gramsci] ya no es sólo la relación con los medios de producción, sino también la relación con el aparato administrativo y militar del Estado Moderno³⁰.

Es evidente pues que para Gramsci, la diferenciación social no puede plantearse sólo en términos de la posición que

tal o cual grupo social ocupen en la producción. Paralela--
mente al momento económico, son determinantes para la dife--
renciación, los momentos cultural y ético político:

Al considerar a las funciones económicas y técni--
cas (en general) como la base de la diferenciación
de las sociedades, en grupos antagónicos, Gramsci
obtiene el instrumento para llevar adelante aná
lisis histórico-sociológicos... Si de cada página
de las notas recogidas en el Risorgimento se des--
prende el sentido de que los fenómenos sociales a--
malizados son realmente determinantes, son la es--
tructura de la historia nacional, esto se debe pre
cisamente al coherente carácter comprensible del a
nálisis, que nunca es sólo 'económico' o 'políti--
co' o 'social'... Los intereses que dividen bur--
guesía industrial y obreros agrarios y campesinos
meridionales, ciudad y campo, norte y sur... buró
cratas y productores, no son simplemente intereses
económicos. Son los intereses globales de la so--
ciedad... que en cuanto nacen de sectores y fun--
ciones distintas, de una sociedad contradictoria,
incorporan diferentes visiones del mundo y sustra--
en con su misma existencia espacio político y mo--
ral a las concurrentes³¹. Aunque la hegemonía a --
que tiende cada una de ellas no puede dejar de ser
también económica, no podría dejar de tener su fun
damento en la función decisiva que ejerce el grupo
dirigente en el medio decisivo de la actividad eco
nómica; en esencia, ella tiene sobre todo un ca--
rácter ético-político³².

Paralelamente a esta concepción de la diferenciación social, encontramos en Gramsci una noción bastante clara acerca de la integración. Para que una sociedad devenga hegemónica, o se convierta en Estado, tendiente a ampliarse a toda la sociedad nacional, y, por consiguiente unificar a todos los individuos y grupos sociales, es una condición fundamental la que ella presente un alto grado de integración, o sea, en el lenguaje de Gramsci, que adquiriera un carácter elevadamente "orgánico": "El aspecto esencial de la hegemonía de la clase dirigente, reside en su monopolio intelectual, es decir, en la atracción que sus propios representantes suscitan entre las otras capas de intelectuales... Esta atracción termina por crear un bloque ideológico"³³. Al interior de una misma clase, la integración, el devenir orgánico, significa supresión de antagonismos y de incoherencias sociales, éticas e intelectuales. En la perspectiva de Gramsci el proceso de integración al interior de cada clase, es analizado a partir de dos referencias:

Una cosa es la integración, ya realizada, de las clases actualmente hegemónicas -en primer plano la burguesa-, que tuvo un carácter por así decirlo natural, fisiológico, y otra cosa es la integración a realizar por los grupos subalternos -en primer plano la clase obrera y los campesinos- para los cuales se van estableciendo las condiciones objetivas para el pasaje a la hegemonía, pero no existen todavía las premisas culturales y organizativas³⁴.

Para Gramsci, en este caso por primera vez en la historia la integración no puede dejar de ser un hecho voluntario, consciente, a realizar con la dirección del partido y -

los intelectuales. Los ingredientes para la organización en ambos casos son:

Sistema de valores articulados en una cultura, un buen nivel de organización de las relaciones entre sus componentes, personalidades socializadas en forma apropiada respecto a la cultura y a la estructura relacional y la organización social³⁵.

Una vez consolidada la integración de la clase a través de una cultura, esa clase estará en posibilidades reales de lograr la integración de la sociedad toda. Gramsci atribuyó un peso determinante al momento ético-cultural. Así, afirma Massuco Costa: "Todo tipo de asociación está caracterizada por la difusión de un sentimiento fundamental, que asegura su continuidad y buen funcionamiento"³⁶, sentimiento fundamental que no es sino la adhesión a un valor. La adhesión es tarea que Gramsci reserva a los intelectuales como categoría orgánica de todo grupo social; el intelectual debe vincular por tanto la cultura a la organización del grupo.

Así, vemos como Gramsci atribuye peso determinante en el proceso de integración, a las capacidades individuales de ruptura de los esquemas constituidos y adoptados acríticamente, al rol de los intelectuales, contrariamente a otros esquemas que dan mayor peso a las condiciones estructurales. Para Gramsci, el pensamiento marxista

coloca siempre como máximo factor de la historia no a los hechos económicos denruto, sino al hombre, a la sociedad de los hombres, de los hombres que se asocian entre sí, se entienden entre sí, desa-

rrollan a través de esos contactos una voluntad social, colectiva, y comprenden los hechos económicos, los juzgan u los adecuan a su voluntad (...) hasta que ésta se convierte en plasmadora de la realidad objetiva³⁷.

Es pues el problema de la cultura, un problema de integración social; en ese ámbito lo abordaremos. Pero la integración social como categoría resulta aún muy abstracta; para comprenderla en toda su magnitud, debemos analizar primero conceptos intermedios fundamentales como lo son: Cultura, Ideología y Hegemonía. A ellos dedicaremos los siguientes apartados de este capítulo.

C. Hegemonía y Superestructura.

En el apartado precedente, hemos señalado que la cultura es un fenómeno inscrito de manera fundamental en los procesos de integración y diferenciación de las sociedades divididas en clases. Ahora bien, señalábamos que hablar de "integración social" resulta una abstracción muy general que, además, denota un cuerpo de fenómenos que ha encontrado explicaciones muy diversas en otras tantas escuelas del pensamiento social, cada una de las cuales explica a su manera estos procesos. En tal virtud, habremos de considerar los procesos de integración reduciéndolos al ámbito particular del marco teórico que estamos sustentando.

En Gramsci, los procesos de integración social, son explicados básicamente a la luz de los conceptos "hegemonía", "sociedad civil" e "ideología", pues a través de ellos se denota cómo la sociedad dividida en clases, logra coherencia y

unidad a partir de la dirección de una clase o grupo social. Desde luego, consideramos que la cultura, como elemento superestructural de la sociedad civil, encuentra cabida en este marco integrador, si bien dejaremos la especificidad conceptual que la caracteriza para más adelante.

Para el análisis de sociedades concretas y de coyunturas específicas, Gramsci propone como herramienta analítica importante el concepto de "bloque histórico". A la categoría marxista de "formación social", el pensador italiano le da una vinculación orgánica, relacionando infraestructura y superestructura mediante el concepto de "bloque histórico". Esto es, si bien en las sociedades divididas en clases, no puede haber conciliación sustancial al nivel de la estructura, sí es posible la unidad al nivel de la superestructura, en donde se podrán plantear alianzas, existiendo una conciliación sólo en apariencia.

Una vez establecido su vínculo con la estructura, las ideologías y las actividades políticas devienen el verdadero terreno donde los hombres toman conciencia de los conflictos que se desarrollan - en el nivel de la estructura, lo que les da un valor 'estructural' y confirma la noción del bloque histórico³⁸ [donde] las fuerzas materiales son el contenido y las ideologías la forma³⁹ [y] las -- fuerzas materiales no serían concebibles históricamente sin forma y las ideologías serían caprichos individuales sin la fuerza material⁴⁰

Así, el concepto de bloque histórico, es el concepto de la relación orgánica entre estructura y superestructura. Co

el bloque es importante

no sabemos, Gramsci se aboca en lo fundamental, y con bastante amplitud, al estudio de la instancia superestructural, y dentro de esta instancia, da preponderancia al estudio de la "sociedad civil" como elemento intermedio de conexión entre la base económica y la superestructura política (sociedad política). Es precisamente en la sociedad civil donde se define la hegemonía entendida como la dirección de una clase que crea consenso en los sectores subalternos y que es la base de la construcción orgánica en un bloque histórico-determinado. "La supremacía de un grupo social se manifiesta en dos momentos: como 'poder de dominación' y como 'dirección intelectual' y moral de las clases subordinadas" ⁴¹, siendo este último momento el que corresponde a la hegemonía.

Es precisamente para conceptualizar la relación entre estructura y superestructura en términos del impacto sobre las relaciones de clase y la lucha política, que Gramsci acuña el concepto de hegemonía, o hegemonía ideológica como suele calificarse. Es según Karl Boggs, "el punto teórico básico de partida del marxismo de Gramsci" ⁴². Con tal concepto, se abandona la visión unilateral de la fuerza y la coerción como regla gobernante de la dominación de clase, propia sobre todo, del marxismo más tradicional" (valdría decir mecánico). Para Gramsci, al marxismo le faltaba considerar las sutiles pero penetrantes formas de control ideológico, siendo quizás esa dimensión ideológica su principal preocupación.

Por hegemonía, Gramsci entendía la penetración a través de la sociedad civil -incluyendo una serie completa de estructuras y actividades como los sindicatos, las escuelas, la iglesia y la familia- de todo un sistema de valores, actitudes, creencias,

moralidad, etc., que de una u otra manera contribuyen a sostener el orden establecido y los intereses de la clase dominante. En este sentido, - la hegemonía podría ser definida como un 'principio organizador' o visión del mundo (o una combinación de visiones del mundo similares), difundidos por agencias de control ideológico y socialización en - cada área de la vida cotidiana. A medida que esta conciencia prevaleciente es internalizada por las - grandes masas, se hace parte del 'sentido común', popularizando así, la clase dominante, su filosofía, cultura, religión, etc.⁴³

Es pues la hegemonía contraparte de la dominación, elemento sine qua non un bloque histórico no podría sustentarse, por lo menos en forma duradera: "Donde la hegemonía aparece como una fuerza poderosa, desempeñaba un papel que nunca - podrían cumplir tan bien los tanques y cañones"⁴⁴, mistificando las relaciones de poder, los temas y los sucesos públicos; estimulando un sentimiento de fatalismo y pasividad en relación a la acción política y justificando cualquier tipo de sistema que sirviera al sacrificio de las masas. En resumen, la hegemonía opera de muchas maneras para inducir a las clases y grupos subalternos, a aceptar o "consentir" la explotación y explotación. La hegemonía es pues, una cuestión relativa al grado de equilibrio obtenido entre el Estado y la sociedad civil.

Dentro de un sistema social de dominación, se puede destacar la hegemonía de una clase o fracción de clase; dicha hegemonía, presupone el predominio no sólo en el ámbito económico, "sino fundamentalmente en el terreno cultural y político

tico"⁴⁵. Se dice que una fracción (o fracciones) de clase es hegemónica cuando aparece como la representante ideológica y política de la sociedad civil y puede dictar la orientación fundamental del Estado. Esto no significa, sin embargo, que sea la propia clase o fracción hegemónica la que realice directamente las funciones de ejercicio de hegemonía y dominación. La consolidación de la hegemonía, es propia del aparato político, tarea que debe realizarse aún antes de su instalación en el poder del Estado. El aparato político del Estado, es entendido como "una instancia mediadora que sirve de contacto y representación entre el Estado y las distintas clases y fracciones que integran el bloque dominante"⁴⁶, además de encargarse del mantenimiento y la reproducción del consenso ideológico de toda la sociedad hacia el poder del Estado, a través de sus aparatos político-ideológicos, que son los que realizan prácticamente la función de hegemonía y dirección intelectual y política de la sociedad en su conjunto. El incumplimiento de tales funciones, o bien el mal funcionamiento del aparato político, puede provocar una "crisis de hegemonía ideológica en la sociedad civil: Por ejemplo, el socavamiento de la tradición social y las relaciones con la autoridad, de los modelos culturales y estilos de vida que, en la mayoría de los casos involucrarían una lucha amplia y orgánica entre 'sistemas competidores'"⁴⁷, cuestión que poco preocuparía, cuando no existiera una "contrahegemonía" orgánica lo suficientemente consolidada, una "nueva cultura integrada"⁴⁸.

Ahora bien, como ya señalábamos con anterioridad, el nexo entre aparato político del Estado y clases y fracciones sociales, no es directo. Este sucede en el ámbito de la sociedad civil, aunque debemos decir que sociedad política y

sociedad civil, no son elementos en realidad separados, pues los dos ámbitos de la superestructura se entrecruzan e influyen permanentemente, pudiendo existir incluso una estatización de ciertas instancias de la sociedad civil (p.ej. La escuela organizada y centralizada por el Estado). Es pues, la sociedad civil el ámbito en el que se expresa la "hegemonía cultural y política de un grupo social, sobre el conjunto de la Sociedad, como contenido ético del Estado"⁴⁹, sociedad civil, entendida como "el conjunto de los organismos vulgarmente llamados privados... y que corresponden a la función de hegemonía que el grupo dominante ejerce en toda la sociedad"⁵⁰. Sociedad civil es la contraparte superestructural de sociedad política, o sea el Estado en sentido estricto de término, como sede de la dominación, siendo la primera la que sustenta y da "sentido ético" a la segunda, la legítima.

La sociedad civil puede ser considerada, además, bajo los siguientes aspectos complementarios:

- a) Como lugar de expresión de la ideología de la clase dirigente, en tanto los organismos que le son propios (a la sociedad civil) abarcan todas las ramas de la ideología: arte, ciencia, derecho, etc.
- b) Como ámbito en el cual se elabora y transmite a todas las capas sociales una concepción del mundo que las liga a la clase dirigente, en tanto se adapta a todos los grupos; de ahí, los diferentes grados cualitativos de la ideología; como filosofía, religión, sentido común, folclor, etc.

- e) Sociedad civil como ámbito social en donde se suscita - la dirección ideológica, a través de los siguientes niveles esenciales: la ideología propiamente dicha, la "estructura ideológica" -organizaciones que crean y difunden la ideología-, y el material ideológico, es decir, los instrumentos técnicos de difusión de la ideología (sistema escolar, medios de comunicación, bibliotecas, etc.)

Como podrá notarse, para Gramsci el campo de la sociedad civil es el campo de la ideología; es en donde ésta surge, se expresa, se transmite e, incluso, se transforma. De tal suerte, la sociedad civil -su articulación interna- no es sino la organización mediante la cual la clase dirigente difunde su ideología. Esa articulación interna u organización de la sociedad civil es propiamente la estructura ideológica de la clase dirigente.

La naturaleza material e institucional de las prácticas ideológicas, su elaboración y difusión, está conformada por los aparatos hegemónicos: sindicatos, escuela, partido, iglesia, familia... Estas -'instituciones privadas' de la sociedad civil conforman la 'estructura ideológica' de la clase dominante, a través de la cual se ejerce la hegemonía política y social de esa clase sobre toda la sociedad⁵¹.

Así pues, la ideología constituye una práctica materializada en el interior de ciertos aparatos ("públicos" o "privados").

D. Hegemonía e Ideología.

Como podrá observarse, Gramsci es un teórico de la superestructura y en lo fundamental, de la sociedad civil y de la ideología; ésto es así, porque para Gramsci si bien las condiciones materiales resultan las determinantes en última instancia, la historia la hacen los hombres, hombres que actúan, en un proceso que constituye la materialización de una determinada concepción del mundo, de una ideología. Para el pensador italiano, las contradicciones materiales no "explotan" "sino se van erigiendo, actualizando, a través del poder mental y psíquico de los seres humanos"⁵², y en la medida en que las ideologías son históricamente necesarias, "poseen una validez cuyo carácter es 'psicológico', 'organizan' a las masas humanas y crean el terreno sobre el cual los hombres se mueven, adquieren conciencia de su situación, de la lucha, etc."⁵³, las ideologías son para Gramsci, una fuerza motriz en la historia. Así por ejemplo, cuando Gramsci se planteó el por qué la clase trabajadora europea no había logrado desarrollar la conciencia revolucionaria,

buscó la respuesta en las condiciones objetivas de la existencia misma del proletariado. A causa de la subordinación de la vida cotidiana a la ideología burguesa, no se podía esperar que la lucha de clases produjera conciencia socialista espontáneamente, sin tener en cuenta la situación histórica⁵⁴. Así las causas de la declinación del movimiento socialista, debían buscarse en la psique popular⁵⁵.

Asimismo, puede manifestarse la importancia que asigna a las ideologías, cuando vemos que en "ideología" tienen cabida todas las actividades del grupo social dirigente, incluyendo aquellas que, como las ciencias, parecen las menos ideológicas. Parecería que para Gramsci, la ideología recubre toda la superestructura: "una concepción tan extensiva de la ideología explica con creces por qué Gramsci le asigna un rol esencial en el seno del bloque histórico"⁵⁶.

La discusión en el marxismo en torno al concepto de ideología, tiene ya amplia trayectoria. Marx y Engels la abordan en La Ideología Alemana, y señalan que "las opiniones que se externan, son opiniones de los hombres reales y actuales, condicionados por un determinado desarrollo de las fuerzas productivas, de las relaciones de producción y del intercambio"⁵⁷.

Pero en lo fundamental, La Ideología Alemana, está orientada a constituir, más que una elaboración teórica del concepto ideología, una crítica a la filosofía de la época (en este sentido, podríamos considerar que en dicha obra, "ideología" adquiere connotaciones de falsa conciencia). Asimismo, en otros escritos, tales como el prólogo a la Contribución a la crítica de la economía política, se encuentran referencias a la ideología, entendida en un sentido mucho más amplio como el conjunto de expresiones superestructurales:

Importa siempre distinguir entre la revolución material de las condiciones económicas... y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas; en una palabra, las formas ideológicas...⁵⁸

Siguiendo a Nelson Osorio⁵⁹. las dos acepciones del concepto ideología que encontramos en Marx, por sí mismas no -- constituyen ni ambigüedad, ni contradicción, puesto que cada una está ubicada en un contexto distinto. Sin embargo, parece ser que Marx nunca aborda en forma sistemática el concepto.

entre el marxismo posterior a Marx, y aún en el contemporáneo, existe una fuerte tendencia a identificar ideología con falsa conciencia. Ludovico Silva⁶⁰ parece ser uno de -- los más férreos divulgadores de esa concepción que señala -- que toda ideología mistifica la realidad en función de legitimar las contradicciones en la estructura de una sociedad -- determinada. Pero si entendemos sólo en esos términos la ideología, ¿cómo comprender entonces las racionalizaciones e interpretaciones subjetivas que tienden a liquidar precisamente la falsa conciencia?. En efecto, ideología puede ser falsa conciencia, pero además muchas otras cosas, incluso, conciencia verdadera; todo depende de qué ideología tratemos, pues, finalmente, la ideología es histórica y por tanto, su falsedad o verdad, será relativa a determinadas situaciones históricas.

En Gramsci, encontramos una noción de ideología si no acabada, si más desarrollada que en Marx. En contraposición a las concepciones mecanicistas, Gramsci dice que

no se debe cocebir a la 'ideología' como una cosa artificial y sobrepuesta de modo mecánico (como un vestido sobre la piel, y no como la piel misma), -- que es producida orgánicamente por el organismo -- biológico animal entero, sino históricamente⁶¹.

La posición de Gramsci en relación a la ideología, resulta opuesta a aquella que teorizaba Stalin y según la cual, la superestructura surgía de la base y era creada para servirle, como si se tratara de una relación mecánica e intencional; "Gramsci sostiene que "las ideologías" son algo más que ilusiones y apariencias..."⁶² En este sentido, la ideología tiene una existencia material y no es un hecho psicológico individual, sino expresión de la vida comunitaria de un grupo social, razón por la cual Gramsci define a las ideologías como orgánicas. Chantal Mouffe dice al respecto de la concepción gramsciana de ideología:

Los sujetos no son los originalmente dados, sino - que son producto de la ideología en un campo socialmente determinado, de modo que la subjetividad - es siempre producto de la práctica social. Esto - implica que la ideología tiene una existencia material y que, lejos de ser un conjunto de realidades espirituales, se encuentra siempre materializada - en prácticas⁶³.

En este sentido, la ideología "organiza la acción y mueve a los sujetos a actuar"⁶⁴.

Gramsci señala que en toda acción se expresa una visión del mundo, y puede tener esa visión del mundo una forma muy elaborada (la filosofía), o muy simple como el sentido común y el folklore; además, las prácticas ideológicas tienen autonomía respecto de las económicas, no son ni reflejo ni falsa conciencia, pues es en el terreno de las ideologías donde -- los hombres adquieren conciencia de su situación y de los -- conflictos de la estructura: "No puede haber desarrollo de

una clase nacional y de su formación económica, si no se da un desarrollo paralelo de lo ideológico, lo cultural, lo jurídico, lo religioso, etc"⁶⁵. La ideología es pues, para Gramsci, "una concepción del mundo que se manifiesta implícitamente en el arte, en el derecho, en la actividad económica, en todas las manifestaciones de la vida intelectual y colectiva"⁶⁶, y sólo las ideologías orgánicas son esenciales, es decir, ligadas a una clase fundamental en una sociedad determinada. Es tarea de los intelectuales orgánicos, funcionarios de la superestructura, lograr la concepción, difusión y reproducción de la ideología propia de la clase dirigente.

A la luz del accionar de los intelectuales orgánicos de la clase dirigente, y del aparato que le es propio, la ideología de esa clase, se extiende sobre todas las estratificaciones sociales de la estructura del bloque histórico. En otras palabras, la función de lo que denominamos ideología dominante, sería la de hacer que los miembros de las clases subalternas internalicen los valores culturales que legitiman un determinado tipo de relaciones políticas, de producción y de desigualdad. Así, las clases subalternas tendrán una percepción de la realidad y de "su mundo", a través del "sentido común", y como se los presenta la clase dominante.

La clase dominante condiciona y construye una determinada visión y percepción de la realidad, acorde con sus intereses económicos y políticos. La ideología y los valores de la clase dominante, penetran a través del proceso de socialización a que están sujetos los individuos en la integración social y por su posición en las relaciones de producción⁶⁷.

Sin embargo, la ideología de clase no se encuentra en estado "puro", ya que por un lado, ^{crimela} permea la ideología de los grupos y clases subalternas, tratando de garantizar su "fidelidad ideológica", y oscureciendo las expresiones ideológicas propias de otras clases; por otra parte, la ideología dominante debe recoger aspiraciones de las clases subalternas y presentarlas como preocupaciones propias, con fines de dominación. "De tal suerte, el llamado proceso de socialización y de 'aprendizaje', se convierte en una función necesaria e indispensable para el mantenimiento institucional de la sociedad"⁶⁸

Para Gramsci, éste y no otro, es el camino de la hegemonía, problema de equilibrio entre Estado y sociedad civil, porque una clase es hegemónica cuando articula y organiza en torno a sus intereses y objetivos, los intereses de otros grupos sociales, a través del convencimiento ideológico, activo o pasivo.

La clase burguesa se presenta como un organismo en continuo movimiento capaz de absorber a toda la sociedad, asimilándola a un nivel cultural y económico; toda la función del Estado es transformada, el Estado se convierte en 'educador',⁶⁹.

La hegemonía puede alcanzarse a través de dos métodos: mediante el consenso o la disciplina activa de las clases subalternas, gracias a la satisfacción de demandas; o bien, mediante la incorporación y aceptación pasiva al proyecto de la clase, cuando es muy fuerte el sentido común y el arraigo tradicional. En este sentido, la hegemonía se concibe, ya no sólo como el recurso que tienen Estado y clase dominante

para ejercer su dominio sin recurrir a la coerción, sino como la consolidación de una unidad en donde se integran quienes pertenecen al bloque de poder, así como quienes no pertenecen. Precisamente, esa función se realiza a través de la ideología que se constituye en un "principio organizador" y visión del mundo difundida por aparatos hegemónicos y de socialización en cada área de la vida cotidiana. "A medida -- que esa conciencia prevaleciente es internalizada 'por las -- grandes masas, se hace patente el sentido común'"⁷⁰.

Dada su orientación fuertemente histórica, Gramsci nunca permitió que sus conceptos se alejaran de la tierra. Así, en el análisis de hegemonía e ideología, Gramsci distingue una amplia gama de fuerzas ideológicas concretas que constituyen la "estructura ideológica". La naturaleza material e -- institucional de las prácticas ideológicas, su elaboración, así como su difusión, está conformada por los aparatos hegemónicos: Sindicatos, escuelas, partidos, iglesia, familia, etc.

Estas 'instituciones privadas' de la sociedad civil, transforman la estructura ideológica de la clase dominante, a través de la cual se ejerce la hegemonía política y social de esa clase sobre toda la sociedad... La ideología pues, constituye una -- práctica materializada en el interior de ciertos aparatos (públicos o privados)⁷¹.

La estructura ideológica es la organización interna de la sociedad civil, mediante la cual la clase dirigente difunde su ideología; es la 'organización material destinada a -- mantener, difundir y desarrollar el frente teórico e ideoló-

gico"⁷² de la clase dominante.

En la estructura ideológica, no solamente están incertan las organizaciones cuya función es difundir la ideología, sino también todos los medios de comunicación social y todos los instrumentos que permiten influir sobre la opinión pública. Aunque Gramsci destaca como organizaciones culturales -- propiamente dichas a la iglesia (con influencia, aun cuando su monopolio sobre la sociedad civil sucedió en el modo de producción feudal), la organización escolar y los organismos de prensa, agrega a estas tres instituciones "todo aquello que influye y puede influir directa o indirectamente sobre la opinión pública"⁷³.

La estructura ideológica difunde ideología a través de diversos canales y medios de comunicación que constituyen, en el marco gramsciano, el material ideológico, en donde se incertan los medios audiovisuales que "son un medio de difusión ideológica que tiene una rapidez, un campo de acción y un impacto emocional mucho más vasto que la comunicación escrita"⁷⁴. Gramsci integra también como material ideológico a la arquitectura y hasta la disposición de las calles; en -- fin, recursos consensuales muy variados, incluyendo todos aquellos elementos que hagan posible e incrementen la capacidad del grupo gobernante para manipular actitudes, valores y estilos de vida.

Como hemos visto hasta aquí, la ideología, concepción del mundo de la clase dirigente, se difunde a toda la sociedad; sin embargo, o quizá por ello mismo, no posee la misma homogeneidad en todos los niveles:

La ideología difundida entre las clases sociales - dirigentes es evidentemente mucho más elaborada -- que los trozos sueltos de ideología que es posible reconocer en la cultura popular. Así, Gramsci distingue diferentes grados cualitativos que corresponden a capas sociales determinadas: En la cúspide, la concepción del mundo más elaborada: la filosofía; en el nivel más bajo, el folclor. Entre estos dos extremos, el 'sentido común' y la religión⁷⁵

En el mismo contexto, Carl Boggs habla, a grandes rasgos, de una cierta dualidad de operación de la hegemonía y - la ideología:

Para que la hegemonía se afirme exitosamente en una sociedad cualquiera, debe operar de manera dual: Como una 'concepción general de la vida' para las masas, y como un 'programa escolástico' o conjunto de principios que es esgrimido, a manera de una -- vanguardia, por el sector intelectual, conformando la filosofía orgánica de la clase dirigente⁷⁶.

Esta filosofía, debe prolongarse al sentido común, y esto significa que a la vez que elabora un pensamiento superior al sentido común y científicamente coherente, todo movimiento filosófico orgánico debe mantenerse en contacto con las capas populares, con los "simples", y encontrar en ese contacto, la fuente de los problemas a estudiar y resolver, - con objeto de dirigir mejor ideológicamente a las clases subalternas.

Gramsci constata que no obstante ese contacto, la verdadera conexión entre filosofía 'superior' y -- sentido común (filosofía de los no filósofos) está asegurada en realidad por la política, que afirma la unidad ideológica del bloque histórico⁷⁷.

E. Hegemonía, Sentido Común y Folclor.

La necesidad del vínculo político a que se alude, se manifiesta en las diferencias entre filosofía y sentido común: Mientras que en la filosofía predominan "los caracteres de la elaboración individual del pensamiento", en el sentido común se trata esencialmente de los caracteres difusos y dispersos de un "pensamiento genérico de cierta época y de cierto ambiente popular"⁷⁸

El sentido común aparece como una fusión de diversas ideologías tradicionales y de la ideología de la clase dirigente, pero, para Gramsci, las ideologías tradicionales y las religiones, son el principal elemento constitutivo del sentido común (antiguas creencias, supersticiones, etc.). Esto explica que no exista un sólo sentido común. "Su rasgo más fundamental y característico es el de ser una concepción disgregada, incoherente, incongruente, conforme a la posición social y cultural de las multitudes, cuya filosofía es"⁷⁹.

Esto explica del mismo modo, que sólo mediante un cierto autoritarismo político, podrá lograrse la coherencia del bloque histórico. Por tanto, digamos de soslayo, el primer deber de todo grupo social homogéneo, será el de construir su propia filosofía y combatir el sentido común.

Hemos señalado que la cultura manifiesta dualidad. Por un lado, nos encontramos ante un cuerpo de valores culturales homogéneos que posibilitan, si se quiere en términos muy abstractos, una cultura nacional, sustentada en sus rasgos esenciales por la sociedad toda; por otra parte, independientemente de la unidad basada en la sustentación de valores comunes, existen subculturas definidas así en términos de las peculiaridades originadas, no exclusivamente pero sí en gran parte, por las condiciones vitales de las distintas capas de la sociedad. Es posible, entonces encontrar una cierta coincidencia entre esta característica dual de la cultura, con los planteamientos de Gramsci en torno a los niveles del bloque ideológico, cuando nos habla de la existencia de una "filosofía superior" como elaboración suprema de la ideología de la clase dirigente, y de la existencia de niveles ideológicos inferiores que pasan por la religión, el sentido común y el folclor, penetrados por aquella filosofía superior (no nosotros diríamos; cuerpo de valores propios de la cultura nacional), pero que conservan su peculiaridad, con distintos orígenes causales. En otros términos, la filosofía como nivel más alto del cuerpo ideológico, tiende a asegurar la homogeneidad del bloque histórico, y hace posible la existencia de una cultura nacional. Sin embargo, esta filosofía y esa cultura nacional no aparecerán iguales para las distintas capas sociales. Como vimos, ya Gramsci habla del sentido común como una fusión de diversas ideologías tradicionales y de la ideología de la clase dirigente. Del mismo modo que las culturas subalternas no serán un remedo de la cultura nacional, estarán impregnadas por ésta al grado de asegurar fidelidad, pero tendrán elementos propios y distintivos.

Dentro de los niveles del bloque ideológico, Gramsci, -

distingue como el más bajo al folclor, o "cultura popular", "reflejo de las condiciones de la vida cultural del pueblo". Gramsci dice al respecto:

El folclor sólo se puede comprender como un reflejo de las condiciones de la vida cultural de un -- pueblo, aunque algunas concepciones propias del -- folclor prolonguen su existencia cuando las condiciones ya han sido modificadas (o lo parezcan) o -- den lugar a combinaciones extrañas⁸⁰.

Para Gramsci, el folclor es la cultura del pueblo (entendiendo por pueblo, "al conjunto de las clases subalternas e instrumentales de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes"⁸¹), pero mantiene necesariamente su vínculo con la ideología de la clase dirigente, por lo menos al grado necesario para asegurar la unidad del bloque histórico. De ningún modo se puede decir que el folclor es una extensión mecánica de la cultura dominante, aunque siempre esté penetrado por esta última.

[Del mismo modo que] las artes menores [artesanías] siempre han estado vinculadas a las artes mayores, han dependido de ellas; así, el folclor siempre ha estado vinculado a la cultura de la clase dominante y ha ^ewxtraído de ella, a su manera, motivos que han terminado combinándose con las tradiciones precedentes⁸².

El folclor, sin duda, toma elementos de la cultura dominante, pero los adapta a sus condiciones propias de existencia:

existe una 'religión del pueblo'... muy diferente a la de los intelectuales (...religiosos) y específicamente a la religión orgánicamente sistematizada por la jerarquía eclesiástica... También es cierto que existe una 'moral del pueblo' entendida como un conjunto determinado (en el tiempo y en el espacio) de máximas para la conducta práctica y de costumbres que de ella derivan o que han producido⁸³.

Pero si bien el folclor toma elementos de la cultura dominante también crea otros nuevos, contradictorios o por lo menos diferentes a aquellos.

En la esfera del folclor se deben distinguir diversos estratos: los fosilizados, reflejo de las condiciones de vida pasada y, por consiguiente, conservadores y reaccionarios, y ^Clās que constituyen una serie de innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, espontáneamente determinadas por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo, y en contradicción con la moral de los estratos dirigentes -o solamente distintos a ella-⁸⁴.

El folclor entonces, ^Ttoma elementos de la cultura dominante, pero los transforma, creando, además, formas culturales distintas. Sin embargo, para Gramsci el folclor es algo incoherente, cualidad que se explica por la gran diversidad de ideologías que le subyacen.

El Folclor es una concepción del mundo no elaborada y ^Sasistemática, ya que el pueblo (es decir el -- conjunto de las clase subalternas e instrumentales

de cada una de las formas de sociedad hasta ahora existentes) por definición no puede tener concepciones elaboradas, sistemáticas y políticamente elaboradas⁸⁵.

Gramsci aborda directamente la asistematicidad y heterogeneidad del folclor, como factores que dificultan los intentos de su estudio:

Nada más contradictorio que el folclor. Se trata, en todo caso, de una 'prehistoria' muy relativa y discutible, y nada sería más desesperado que querer encontrar las diversas estratificaciones de una misma área folclórica. Pero ni siquiera la -- comparación entre diversas áreas -aunque sea ésta la única orientación metodológica racional- permite llegar a conclusiones taxativas; sólo permite llegar a conjeturas probables, pues es difícil -trazar la historia de las influencias recibidas - por cada área; además, a menudo se comparan entidades heterogéneas. El folclor, en parte por lo menos, es mucho más móvil y fluctuante que la lengua y los dialectos⁸⁶ [ya que] el pueblo no es una colectividad homogénea de cultura, sino que -- presenta numerosas estratificaciones culturales - diversamente combinadas y que no siempre pueden identificarse, en su pureza, en determinadas colectividades populares históricas⁸⁷.

Sin embargo, esta asistematicidad y heterogeneidad del folclor, no deben en modo alguno, propiciar la renuncia a su estudio, sobre todo si tenemos en cuenta el potencial de que

es portador como campo fértil para el cambio cultural.

[El folclor no debe estudiarse esencialmente como elemento pintoresco], se debe estudiar en cambio, como 'concepción del mundo y de la vida' -implícita en gran parte- de determinados estratos (determinados en el tiempo y en el espacio) de la sociedad, en contraposición (también esencialmente implícita, mecánica, objetiva) a las concepciones - del mundo 'oficiales' (o en sentido más amplio, a las concepciones de los sectores 'cultos' de la sociedad...) surgidos con la evolución histórica⁸⁸.

Esto no soslaya la actividad normativa de Estado, pero esa actividad expresada, además de en la actividad política general, en la escuela, "no se desarrolla sobre la nada y a partir de la nada: en realidad, entra en concurrencia, en contradicción con las demás concepciones explícitas e implícitas, y entre éstas, una de las más tenaces es el folclor"⁸⁹.

De ahí la importancia del estudio del folclor, ya no como algo pintoresco, sino como algo muy serio pues tiene una importancia política y social fundamental, en lo relativo a la eficacia o ineficacia del nexo ideológico y cultural de la clase gobernante con las clases subalternas, o bien a la aparición de una cultura nueva (que por otra parte nunca será exclusivamente espontánea) que compita con la cultura hasta ahora dominante.

[Porque el folclor es el campo potencial] para la

aparición de una ^{vi}nueva cultura de las masas populares... Que colme la distancia que separa la cultura moderna de la cultura popular o folclor... Una actividad de este tipo, realizada a profundidad, -corresponderá en el plano intelectual a lo que fué la reforma en los países protestantes⁹⁰.

N O T A S

(CAPITULO I)

1. Gallino, Luciano. et.al. Gramsci y las Ciencias Sociales. Siglo XXI Editores. México, 1974 (Colección Pasado y Presente No. 19) p. 10
2. Ibidem. p. 10
3. Ibidem. p. 10
4. Gramsci, Antonio. El Materialismo Histórico y la Filosofía de B. Croce. Específicamente: "Notas críticas - sobre una tentativa de ensayo popular en Sociología". - Juan Pablos Editor. México, 1975 p. 128
5. Gallino, Luciano. op.cit. p. 13
6. Citado en: Gallino, L. op.cit pp. 30-31
7. Ibidem. p. 31
8. Ibidem. p. 32
9. cfr. Lefebvre, H. De lo rural a lo urbano. "a propósito de la investigación interdisciplinaria en Sociología Urbana y Urbanismo". Lotus Mare. Buenos Aires, -- 1976. pp. 227-250
10. cfr. Castells, Manuel. Problemas de Investigación en

Sociología Urbana. "Qué es la Sociología Urbana". Siglo XXI. México, 1981. pp. 45-71;

La cuestión urbana. "La ideología urbana". Siglo XXI. México, 1980. pp. 91-137

11. cfr. Davis, Kingsley. "The urbanization of Human Population". Cities, Scientific American. Septiembre, 1965.
12. cfr. Wirth, Louis. "Urbanism is a way of life". American Journal of Sociology. Vol. 41. No. 1. Julio, -- 1938; Anderson, Nels. Sociología de la comunidad urbana. Fondo de Cultura Económica, México, 1965. 619 pp.
13. Castells, Manuel. Problemas de Investigación... p. 20
14. Park, Robert. "Sugestiones para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano";
Burgess, E.W. "El crecimiento de la ciudad: Introducción a un proyecto de investigación".
Ambos en : The city University of Chicago Press, 1925
15. Castells, Manuel. Problemas de Investigación... pp.50-51
16. Ibidem. p. 51
17. Bourdieu. et.al. El oficio del Sociólogo. Siglo XXI. España, 1981. p. 52
18. Castells, Manuel. Problemas de Investigación... p. 39
19. Ibidem. p. 40

20. Nisbet, Robert. La Formación del Pensamiento Sociológico. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1977. Tomo 2, p. 7
21. Ibidem. p. 7
22. Ibidem. p. 7
23. Runney, Judah. Spencer. Fondo de Cultura Económica. - México, 1978. p. 7
24. Ibidem. p. 229
25. Ibidem. p. 227
26. Gallino, Luciano. op.cit. p. 32
27. Gurúitch, Georges. El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días. Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires, 1960. p. 16
28. Ibidem. p. 38
29. Gallino, Luciano. op. cit. p. 33
30. Ibidem. p. 32
31. Ibidem. p. 33
32. Ibidem. p. 34
33. Portelli, Hugues. Gramsci y el Bloque Histórico. Siglo XXI. México, 1974. pp. 70-71

48. Ibidem. p. 39
49. Gramsci, A. Citado por: Portelli, H. op.cit. p. 15
50. Gramsci, A. Citado por: Portelli, H. op.cit. p. 17
51. Saldívar, Américo. op.cit. p. 46
52. Boggs, K. op.cit. p. 36
53. Ibidem. p. 36
54. Ibidem. p. 38
55. Ibidem. p. 38
56. Portelli, H. op.cit. p. 19
57. Marx, Karl. Engels, F. La Ideología Alemana. Ediciones Quinto Sol. México, 1978. p. 20
58. Marx, Karl. Contribución a la Crítica de la Economía - Política. Ediciones de Cultura Popular. México, 1979. p. 12
59. Osorio, Nelson. "En torno al concepto de Ideología" - Introducción a la Epistemología (Antología de la ENEP-Acatlan-UNAM) pp.131-138
60. cfr. Silva, Ludovico. Teoría y Práctica de la Ideología. Nuestro Tiempo. México, 1982. 222 pp.

14. Gallino, Luciano. op.cit. p. 34
15. Ibidem. p. 18
16. Costa, Massuco. Citado en: Gallino, L. op.cit. p.35
17. Gramsci, Antonio. op.cit. p. 3
18. Portelli, H. op.cit. p. 50
19. Gramsci, A. op.cit. p. 58
20. Ibidem. p. 58
21. Gramsci, A. "Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado Moderno". Obras. 5 tomos. Juan Pablos Editor, México, 1975. p. 18
22. Boggs, Karl. El marxismo de Gramsci. Premio Editora. México, 1978. p. 36
23. Ibidem. p. 37
24. Ibidem. p. 38
25. Saldívar, Américo. Ideología y Política del Estado Mexicano. Siglo XXI. México, 1980. p. 24
26. Ibidem. p. 26
27. Boggs, K. op.cit. p. 39

Gramsci, Antonio. Citado por: Cerroni, Humberto. Lé-
o Gramsciano. Colegio Nacional de Sociólogos, A.C.
México, 1981. p. 54

idem. p. 54

Chantal. "Hegemonía e Ideología en Gramsci" -
e, Sociedad e Ideología. No. 5. México, 1978. p.77

Saldívar, Américo. op.cit. p. 46

Gramsci, Antonio. Citado por: Saldívar, A. op.cit.
46

Gramsci, Antonio. El Materialismo Histórico... p. 12

Saldívar, A. op.cit. p. 49

idem. p. 49

Gramsci, Antonio. La Política y el Estado Moderno. Pe-
ínsula. Barcelona, 1971. pp. 175-176

Saldívar, Américo. op.cit. p. 47

idem. p. 47

Portelli, H. op.cit. p. 23

75. Ibidem. p. 20
76. Boggs, K. op.cit. p. 38
77. Portelli, H. op.cit. p. 21
78. cfr. Gramsci, A. El Materialismo Histórico y la Filosofía de ... PP. 125-126
79. Ibidem. p. 126
80. Gramsci, Antonio. Cultura y Literatura. Península. - Barcelona, 1972. p. 330
81. Portelli, H. op.cit. pp. 23-27
82. Gramsci, Antonio. Cultura y Literatura. p. 335
83. Ibidem. pp. 330-331
84. Ibidem. pp. 330-331
85. Portelli, H. op.cit. pp. 22-23
86. Gramsci, A. Cultura y Literatura. pp. 335-336
87. Ibidem. pp. 335-336
88. Ibidem. p. 329
89. Ibidem. p. 332

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF TORONTO

90. Ibidem p. 333

CAPITULO II.

La Categoría Cultura y los
Procesos Culturales

A. Consideración Previa.

Los planteamientos precedentes, relativos a los conceptos gramscianos de hegemonía e ideología, sentido común y -- folclor, mantienen una relación evidente con la categoría de cultura que nos ocupa. Ciertamente, y coincidimos con García Canclini cuando afirma que quizás el principal aporte de -- Gramsci hacia el debate de la cultura, sea la vinculación de ésta con la hegemonía, pues la problemática cultural se circunscribe, en último análisis, al problema de la integración social, al problema de la hegemonía que dé cohesión a un de terminado bloque histórico.

Así planteado el vínculo, la cultura adquiere un acento marcadamente político, pues la cultura entonces, es elemento que se enmarca en el contexto de la dominación por consenso. Este matiz esencialmente político de la cultura, lejos de -- ser un argumento que demerite el análisis gramsciano como muchos de sus críticos lo han pretendido, permite ubicar a la cultura no como proceso en sí mismo, sino como proceso social que como tal deba estudiarse, en vinculación con todos los demás factores determinantes como lo son el político, el económico y el ideológico, sin soslayar de ningún modo la po sibilidad teórica del análisis particular de los procesos -- culturales. "Destacar el análisis económico-social y político por encima del cultural --dice Vázquez León--, no implica -- soslayar este último; por el contrario, significa ubicarlo -- en su justa dimensión"¹.

Del mismo modo, y como ya se ha señalado, Gramsci plantea ese vínculo entre cultura-política (hegemonía) cuando ha

bia sobre el folclor. La operación conceptual que Gramsci realiza en sus "observaciones sobre el folclor", consiste ex plicitamente y esencialmente en una negación de su irrelevancia ("el folclor no debe ser concebido como una rareza, una extravagancia o un elemento pintoresco"), porque para él, el complejo de hechos folclóricos expresa "una concepción del mundo y de la vida" a la que se le puede dar una precisa ubi cación socio-política respecto de otras concepciones del mundo, porque el folclor, la concepción de ciertos "estratos de la sociedad", el "pueblo", no sólo es diferente sino, en ocasiones, contrapuesta a las concepciones "oficiales" propias de las partes cultas "de las sociedades históricamente determinadas", o de los "estratos dirigentes" o del Estado de lo cual se deduce que "el folclor sólo puede ser entendido como un reflejo de las condiciones de vida cultural del pueblo", dejando con ello de ser concebido "idílica y armoniosamente, asumiéndolo en cambio como uno de los modos de ser de las -- contradicciones de fondo de las sociedades divididas en clases" ².

Entendido así el problema de la cultura en el marco Gramsciano, no podrá ser comprendido fuera del contexto de la hegemonía, ideología, sociedad civil y sociedad política, es decir, no podrá comprenderse si no se visualiza su relación estrecha con todos los ámbitos superestructurales, porque todo movimiento orgánico en esos niveles, sea de integración e incluso de transformación deberá tener repercusiones culturales y, aún más, la cultura misma puede ser determinante, incluyendo sobre todo las culturas subalternas como terreno potencial para el cambio social.

De la misma manera, cuando el análisis cultural se cen-

tra en un determinado contexto espacial (en nuestro caso la ciudad), la cultura no podrá ser vista como sistema independiente, sino vinculada en primera instancia, con las clases sociales. En este sentido, la cultura tendrá un enfoque esencialmente relativo a todos los ámbitos de expresión de la sociedad dividida en clases, no entendiéndola (a la manera de la teoría de la cultura urbana) a partir de una supuesta especificidad cultural como variable que explica por sí misma el tipo de organización espacial.

La relación entre cultura y ciudad cobra utilidad propia, tanto teórica como empírica, sólo cuando se incarta en un conjunto más amplio de elementos (... en la relación entre un modo de producción y su soporte material fundamental, la ciudad) y, en lugar de intentar constituirse en un ente autónomo que explica esa relación entre modo de producción y ciudad³,

el estudio de la cultura no tiene más pretensión que la de contribuir al análisis de la enorme complejidad interna - que el fenómeno urbano presenta, como organización espacial dominante del modo de producción capitalista, en virtud de lo cual cultura y ciudad deberán estudiarse no en sí mismas, sino a la luz de ese modo de producción.

II. Cultura: Categoría Abstracta y Concreta.

Plantearnos el problema de la cultura, nos ubica en una posición privilegiada y sumamente compleja, ya que pone en juego la comprensión global de la sociedad: ¿qué entender -

por cultura?, ¿cuál es su especificidad?, ¿cuál su relación con lo político y lo económico?. El concepto de cultura es múltiple y cada disciplina social, y aún cada escuela de esas disciplinas, lo define a su manera: cultura como sistema de valores, como proceso de humanización del hombre, como lo social frente a lo natural, como represión y sublimación de los instintos; entre otras acepciones, considerando también que el concepto ha variado en el tiempo. Cada cultura se ha comprendido a sí misma en forma distinta. Grecia antigua elabora su propio concepto de cultura; así como lo hace la sociedad burguesa.

Intentar manejar este concepto con cierto rigor -- dice Raúl Béjar -- supone enfrentarse a las diversas conceptualizaciones adquiridas en usos históricos especiales e incluso expresiones peyorativas -- como consecuencia de su variada utilización en la vida cotidiana⁴.

Sin embargo, aún dentro de las connotaciones amplias, -- el vocablo cultura, puede transmitir significados precisos. Existe desde hace tiempo un cierto consenso sobre el significado central del término, por así decirlo, su "sentido antropológico": "En este sentido, cultura ha venido a significar simplemente todo modo de vida de un pueblo. Se entiende que los portadores de una cultura son una colectividad de individuos del tipo de una sociedad o comunidad"⁵. Volveremos más adelante sobre este punto, cuando abordemos los aportes de -- Edward B. Tylor al respecto. Por ahora, bástenos encontrar una cierta claridad en ese mar de acepciones y significados.

La diversidad de significados ha dado lugar a que la --

cultura se estime como una abstracción, cuando lo adecuado sería la correspondencia entre lo abstracto del pensamiento científico, y lo concreto de las relaciones sociales que pretende aprehender. Es lícito reclamar, desde el punto de vista metodológico y científico, veracidad y precisión en las categorías utilizadas en el análisis, mismas que deberán presentar una correspondencia lógica con la realidad concreta en constante desarrollo. Al respecto de lo abstracto y lo concreto del concepto cultura, existe en la antropología cultural norteamericana una discusión; por un lado, los que conciben a la cultura como una mera abstracción sin correspondencia empírica claramente discernible; por otro lado, aquellos que consideran a la cultura como un fenómeno real que afecta el funcionamiento físico y mental de los miembros de un grupo social⁶. Sin embargo, parece ser que este problema es más bien de carácter semántico. El objeto (empírico) de cualquier ciencia, está constituido por hechos, objetos observables, en tanto que las abstracciones, elaboraciones ideales para la comprensión de la realidad, se constituyen en el objeto teórico de la disciplina⁷. Así pues, la discusión entre lo abstracto y lo concreto del concepto cultura, se resuelve con un ejercicio de dialéctica, pues con este concepto -digamos con Vázquez León- ocurre lo que con la categoría de trabajo para la economía política: El trabajo es, simultáneamente, una categoría simple y universal, que existe con el hombre mismo, al igual que la cultura (finalmente, cultura y trabajo son distintivos del género humano); pero existen formas determinadas, históricas y concretas de trabajo. Así, de una generalidad abstracta, pasamos a géneros determinados de producción y trabajo, de conformidad con el tipo de sociedad y modo de producción dominante. De igual forma, podemos hablar con propiedad de las culturas

"Y" y "Z", pues subyacen en ellas estructuras y funciones análogas que no sólo las hacen comparables, sino que expresan una misma esencia, es decir, aquello que se ha denominado -- cultura en su expresión abstracta.

C. El Concepto Genérico de Cultura y el Relativismo Cultural.

La noción de cultura fue uno de los principales resultados intelectuales de la confrontación mundial entre el oeste expansionista y los pueblos extraños del resto del globo y "... el concepto de cultura, desarrollado por la incipiente ciencia antropológica, brindó un importante medio para alcanzar este fin de descubrir el orden de la variedad"⁸. De acuerdo con Ch. Valentine, digamos que el concepto así concebido, reunía tres aspectos que hacían de él una noción valiosa: a) Su universalismo: todos los hombres tienen cultura, lo cual contribuye a definir su carácter humano: b) El énfasis marcado en la organización: todas las culturas poseen coherencia, desde las pautas universales comunes a todos los modos de vida, hasta los modelos peculiares de una época o lugares específicos. c) El reconocimiento de la capacidad creadora del hombre: cada cultura es producto del esfuerzo, el sentimiento y el pensamiento humano. Tal concepción de la cultura, nos ofrece la respuesta antropológica a nuestra toma de conciencia sobre las diferencias existentes entre los distintos grupos humanos; "el concepto de cultura vuelve inteligibles estas múltiples pautas, presentándolas como sistemas colectivos, creados y recreados de continuo por seres que viven una existencia colectiva organizada"⁹. Con ello, la reacción inicial de estupor del hombre occidental, se vio

sustituida (o por lo menos moderada), por una actitud reflexiva.

Sin embargo, a pesar de esa aportación antropológica, existen aún en la actualidad tesis que no la asumen hasta sus últimas consecuencias. Esto es válido sobre todo para los teóricos de la "cultura de la pobreza", que suelen ponderarla en función de valores y pautas de su propia cultura.

Así por ejemplo, Maynihan y Glazar señalan que

en el núcleo de deterioro de la trama de la sociedad negra, encontramos el deterioro de la familia negra. Este es en la actualidad el origen fundamental de la debilidad de la comunidad negra. La familia blanca alcanzó un alto grado de estabilidad y la mantiene; en cambio, la estructura familiar de los negros de clase baja es sumamente inestable, y en muchos centros urbanos se aproxima a la crisis total¹⁰.

Desde luego, aquí observamos una valoración cultural, a partir de los esquemas culturales aceptados u "oficiales", además de que el origen de las "anomalías" de la familia negra es ubicado en el interior de la propia comunidad negra, y no en función de las relaciones racistas y clasistas de la sociedad en su conjunto. En general los teóricos de la cultura de la pobreza, siguen culpando a los pobres a partir de sus deficiencias internas, y partiendo para la valoración, de los esquemas "aceptados". En las sociedades capitalistas, "el imponerse valores como la ambición, el logro, el trabajo y las aspiraciones, la familia de clase baja en este esquema

queda muy mal parada. El fracaso de los pobres es 'su fracaso' y no fracaso de la sociedad"¹¹. Autores como Glazer, -- sustentan esta ideología y la hacen explícita. Según esta posición, lo que distingue a los pobres con cultura de la pobreza de los pobres que no la poseen, es la desorganización personal, la resignación, el fatalismo y la falta de una acción dotada de objetivos. Sin duda, con una concepción tal, cuesta ver con respeto, o valorar como creación humana una colectividad de esa índole. Por lo demás, pensar así la "cultura de la pobreza" contradice la esencia misma del concepto cultura.

A pesar de tales posturas ideológicas, cierto es que la antropología misma ha aportado los elementos esenciales para una comprensión de la cultura que propicie cierto consenso en torno a sus significados, aun cuando sigue siendo un concepto demasiado general. Eduard B. Tylor en La ciencia de la cultura¹² señala que "en sentido etnográfico amplio la cultura o civilización es esa totalidad compleja que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, el derecho, la moral, las costumbres y cualquier otro hábito o capacidad adquiridos por el hombre en cuanto perteneciente a la sociedad. Debido a que puede ser investigada según principios generales, la situación de la cultura en las diferentes sociedades de la especie humana es un objeto apropiado para el estudio de las leyes del pensamiento y la acción del hombre. En principio --continúa Tylor-- la uniformidad que en tan gran medida caracteriza a la civilización debe atribuirse, en buena parte, a la acción uniforme de causas uniformes: mientras que sus distintos grados deben considerarse etapas de desarrollo o evolución, por lo cual cada una es el resultado de la historia anterior y contribuye con su aporte a la conformación

de la historia del futuro". De esta concepción de Tylor, se desprende, por una parte, un sentido totalizador de la cultura: Encara su estudio a partir de manifestaciones simples y universales presentes en todas las sociedades humanas (la cultura adquiere una calidad abstracta y simple, ampliamente generalizable a todas las situaciones históricas); por otra parte, Tylor se encamina a manifestaciones concretas de la cultura al hablar de "grados de evolución cultural" que, más allá de las connotaciones lineales, da cabida a la comprensión de discrepancias y especificidades culturales.

Al respecto de las culturas "primitivas" o "atrasadas", Tylor propone, por ejemplo, el término survival (supervivencia) para sustituir el de superstición que, como él decía, "implica una condena". Agrega que era necesario introducir en la ciencia etnográfica, el término survival, para indicar el hecho histórico que el término superstición era incapaz de explicar.

He ahí pues, el cambio decisivo: lo que al principio era objeto de juicio (y aún más: de juicio de cididamente negativo) deviene en objeto de historia no sólo válido, sino también esencial para comprender la empresa humana. Lo que era un error -- condenable, esto es, la ignorancia, la barbarie, -- en fin, la "no cultura", deviene por el contrario, cultura¹³.

A la clásica noción de cultura que incluía unos hechos humanos y excluía otros, Tylor introduce otra que no contiene juicios de valor y sienta las bases para un concepto moderno de pluralidad de culturas.

Teniendo presentes las consideraciones hechas -y en coincidencia con los planteamientos de Algerto M. Cirese- entendemos a la cultura, en uno de sus aspectos,

en el sentido que intenta denominar el complejo de las actividades y de productos intelectuales y manuales del hombre en sociedad, cualquiera que sean las actividades y contenidos, la orientación y el grado de complejidad o de conciencia, y cualquiera que sean las distancias que guardan con respecto a las concepciones y comportamientos que en nuestra sociedad son más o menos oficialmente reconocidas como verdaderas, justas, buenas y -más en general- 'culturales'. En este sentido, son 'cultura' también ciertas prácticas u observancias que en otros contextos calificaríamos como formas de "ignorancia" (por ejemplo las 'supersticiosas'): Son cultura en el sentido que también ellas constituyen un medio de concebir (y de vivir) el mundo y la vida, que puede gustarnos o no ... Pero que han existido y existen y que, en fin, son estudiadas de modo y en la medida en que su conocimiento acrecienta nuestra conciencia histórica y nuestra capacidad de elección y orientación en la sociedad moderna¹⁴,

constituyendo esto el sentido genérico de cultura, resultado de la superación de una actitud más o menos concebida y declarada bajo el nombre de etnocentrismo o, en sentido más particular, exclusivismo cultural, posición última según la cual,

los comportamientos y las concepciones de los estratos subalternos son rechazados hacia los confines de la 'cultura' porque no coinciden con las características y valores de los estratos dominantes y 'cultos', y más generalmente, porque no coinciden con los modos 'oficiales' de ver el mundo¹⁵.

El exclusicismo cultural, impide la posibilidad de estudiar científicamente las (sub) culturas diferentes en el seno de una misma sociedad. Estos señalamientos, nos llevan necesariamente a la posición de aceptar el relativismo cultural y la pluralidad de culturas; sin embargo, ello no debe transformarse en una equipación acrítica e indiscriminada de todas las culturas: El examen interno de toda cultura, es sólo uno de los momentos de investigación; de ahí debemos remitirnos a cuadros contextuales más amplios.

en los que, la equiparación en líneas de principio de las diferentes culturas, debe ir acompañada del reconocimiento de las diferencias de hecho según - criterios que no son los del etnocentrismo, sino - que tengan en mente el aspecto fundamental y a menudo olvidado, de los relativismos culturales: Las relaciones reales de poder, entendido en todos los sentidos, esto es, como relaciones de fuerza económico-política y como diversa disponibilidad de medios de conocimiento, control y transformación de la naturaleza¹⁶.

D. La Cultura Como Autoconocimiento y Transformacion.

La concepción en torno a la cultura elaborada por A. M. Cirese, teórico gramsciano, parece adecuada para nuestros fi nes dado que ^o aume la posición de apertura intelectual para la comprensión de las direrencias culturales, sin soslayar la necesidad de ubicar las distintas culturas en el contexto social amplio, y a partir de relaciones de poder. Sin embar go, dentro del marco teórico gramsciano, no podemos afirmar contoda certeza que la concepción de Cirese en torno a la -- cultura sea exhaustiva.

Gramsci además parece ubicar el problema de la cultura más a llá de los confines de la explicación de las diferencias de hecho en una sociedad determinada, considerandola como un -- factor importante del cambio social. En "socialismo y cultu ra"¹⁷, hace señalamientos importantes al respecto que val- - dría la pena considerar aquí. Afirma que

hay que perder la costumbre y dejar de concebir la cultura como saber enciclopédico en el cual el hom bre no se contempla más que bajo la forma de reci piente que hay que rellenar y apuntalar con datos empíricos, con hechos en bruto e inconexos... esto sólo sirve para producir ese intelectualismo cansi no e inoloro tan justa y cruelmente fustigado por Romain Rolland y que ha dado luz a una entera ca-- terva de fantasiosos presuntuosos, más deletéreos para la vida social que los microbios de la tubercu losis o de la sfilis para la belleza y la salud ffisica de los cuerpos... El estudiantillo que sa be un poco de latín y de historia, el abogadillo - que ha conseguido arrancar una licenciatura... - Creerán que son distintos y superiores incluso al

mejor obrero especializado, el cual cumple en la vida una tarea precisa e indispensable y vale en su actividad cien veces más que esos otros en las suyas. Pero eso no es cultura, sino pedantería; no es inteligencia, sino intelecto, y es justo reaccionar contra ello... La cultura -dice Gramsci -- más adelante- es cosa muy distinta. Es organización, disciplina del yo interior, apoderamiento de la personalidad propia, conquista de superior conciencia por la cual se llega a comprender el valor histórico que uno tiene, su función en la vida. Pero todo eso no puede ocurrir por evolución espontánea, por acciones y reacciones independientes de la voluntad de cada cual, como ocurre en la naturaleza vegetal y animal... El hombre es sobre todo espíritu, o sea, creación histórica, y no naturaleza. De otro modo no se explicaría por qué, habiendo existido siempre explotados y explotadores, creadores, de riqueza y egoístas consumidores de ella, no se ha realizado todavía el socialismo. La razón es que sólo paulatinamente, estrato por estrato, ha conseguido la humanidad conciencia de su valor y ha conquistado el derecho a vivir con independencia de los esquemas y de los derechos de minorías que se afirmaron antes históricamente. Y esa conciencia no se ha formado bajo el brutal estímulo de las necesidades fisiológicas, sino por la reflexión inteligente de algunos, primero y, luego, de toda una clase sobre las razones de ciertos hechos y sobre los medios mejores para convertirlos en signos de reconstrucción social¹⁸.

En congruencia con estos planteamientos, recordemos una cita de Raúl Béjar en relación a Malraux, en el sentido de que la cultura es

la expresión más profunda de la libertad como 'la unión de todas las formas de arte, ...de pensamiento que, a través del curso de los milenios, han -- permitido al hombre ser menos esclavo. La cultura, pues, es liberación del hombre, liberación de la - ignorancia, de la mendicidad política y económica; la cultura se nos presenta como el conocimiento de lo que ha hecho del hombre otra cosa que un accidente del universo¹⁹.

Digamos finalmente, a manera de recapitulación breve, - que cultura es el complejo de actividades y productos intelectuales del hombre en sociedad; acción, razón y sentir son elementos básicos de toda cultura que se coordinan, sistematizan y condicionan delineando formas de vida distintas que aun cuando son equiparables, en tanto sustentan los elementos genéricos de la cultura, deben ser comprendidos no en sí mismos, sino en función de relaciones contradictorias de poder y dominación. Además, como vimos, la cultura, entendida como autoconocimiento y comprensión del valor histórico del individuo o del grupo, también se significa como elemento fundamental para la transformación de las sociedades y la superación cualitativa del hombre en sociedad.

E. Cultura de Clase, Cultura Burguesa y Cultura Nacional.

Como ya se señalaba, la capacidad genérica del concepto

cultura, puede concernir a la humanidad en su conjunto, como cualidad dⁱstintiva del hombre, así como a todos y cada uno de los grupos y sociedades. Desde luego, cuando se habla de cultura en su sentido genérico, se dice poco o nada acerca de las diferencias culturales, y aún se corre el riesgo de equiparar culturas que en lo concreto son absolutamente distintas. Ciertamente, el sentido genérico de cultura marca la posibilidad de considerar como productos culturales todos los hechos humanos en tanto tales, independientemente de los valores culturales sustentados por el observador. Sin embargo, como ^{ya} apuntábamos, ello no debe conducirnos a la comparación acrtica de las diferencias culturales. A medida que reducimos nuestro campo de observación, la cultura (o mejor, las culturas) adquieren un mayor grado de peculiaridad.

Podemos decir, al respecto de las culturas de clase, que en sus procesos de conformación contemplan dos niveles entrecamamente vinculados: a) la enorme y compleja acumulación de todos los logros y creaciones culturales de la humanidad en su conjunto y b) el enriquecimiento, selección y transformación que sobre esa vasta acumulación cultural se implementa a partir de la transformación de las condiciones materiales sobre las que se apoya ²⁰. De tal forma, la actual cultura burguesa se afirma plenamente sobre el patrimonio cultural de la sociedad feudal, y ésta, a su vez sobre la riqueza cultural de las sociedades esclavistas. La primera manifestación cultural de la burguesía -El renacimiento- siglos antes de tomar el poder político, sólo surge cuando la burguesía logra el pleno dominio del patrimonio cultural hasta ese momento acumulado, y se encuentra consecuentemente, en condiciones de superarlo. Al respecto, dice Luis Fernando Pcheco:

El renacimiento italiano no es solamente la superación del gótico; es el rescate y utilización del patrimonio cultural de las antiguas sociedades esclavistas (particularmente Grecia y Roma), que apoyado sobre la rica creación cultural de la sociedad feudal produjo un nuevo hecho histórico: El enriquecimiento de la compleja unidad cultural acumulada por la humanidad en base a las condiciones materiales creadas por una clase social ascendente: La burguesía²¹.

Podemos decir, entonces, que cada clase social ascendente recupera, enriquece y utiliza como apoyo a su dominación la extensa acumulación de creaciones culturales que la humanidad ha logrado en su desarrollo histórico.

Hablar de cultura burguesa, es hacerlo de una cultura - que si bien posee las características genéricas de la cultura en abstracto, tiene rasgos bien definidos que la diferencian de las culturas propias de otras clases sociales o bien de otros momentos históricos. Sin embargo, bien podemos encontrar variedades múltiples de culturas burguesas en función, por ejemplo, de las distintas naciones que integran el mundo capitalista contemporáneo. Asimismo, esas culturas burguesas son, como lo señala Raúl Béjar, "producto de una fusión, de una síntesis, de un mestizaje y por consiguiente no se trata de investigar qué elementos predominan, sino cómo se coordinan produciendo una forma de vida"²² que pudiéramos denominar cultura nacional, distintiva de una región y de un Estado y que se caracterice por representar los valores oficialmente aceptados. Pero ¿puede hablarse con propiedad de la existencia de una cultura nacional?. Al respecto,

señalemos lo mismo que decíamos en relación a la categoría - cultura en general: Todo depende de ubicar la categoría cul tura nacional en su justa dimensión como categoría aún abs-- tracta. Ello significa que si bien en una nación determina-- da podemos encontrar rasgos genéricos de cultura propios de todos o casi todos los nacionales, no por esto debemos supo-- ner burdamente que la cultura nacional se expresa en forma - pura en todas las regiones y en todos los grupos sociales de la nación. Renan decía que

una nación es una gran solidaridad constituida por el sentimiento de los sacrificios que se han hecho y de los que aún se está dispuesto a hacer. Supo-- ne un pasado, pero se resume, sin embargo, en el - presente por un hecho tangible: El consentimiento, el deseo claramente expresado de continuar la vida común. La existencia de una nación es un plebiscii to de todos los días, como la existencia de un in dividuo es una afirmación perpetua de su vida²³ y sólo cuando se desea comulgar con una serie de va-- lores fundamentales, cuando se tiene la voluntad - de actuar, pensar y sentir en común esos valores e senciales, se puede trascender lo secundario, la - subcultura y formar la cultura común o nacional²⁴.

Sin embargo, la voluntad de continuar la vida común, no supo-- ne la eliminación de las contradicciones propias de la socied dad;

el obrero y el burgués aunque crean en el mismo -- Dios, asistan al mismo templo, canten el mismo him-- no nacional y esten dispuestos a alistarse en el -

ejército para defender su Estado, verán de manera distinta a su sociedad y seguirán chocando en lo referente a la distribución de los beneficios del sistema²⁵.

Desde luego, las clases dirigentes pretenderán extender esta cultura nacional a todos los grupos sociales, a fin de conseguir el consenso social mediante la comunidad de valores culturales; "toda cultura, entonces, tiende a la búsqueda de cohesión social"²⁶, en tanto que la contracultura busca el fenómeno contrario: "El rechazo a los valores esenciales"; pero ni el consenso ni el rechazo logran expresarse con pureza y radicalidad. En este sentido, "la conciencia y la solidaridad nacionales son términos con gran contenido retórico"²⁷, el aislamiento físico, las diferencias sociales, la desigualdad en las oportunidades, la desigual distribución de la riqueza, entre otros, son factores que entorpecen la conformación de una cultura verdaderamente nacional. Así pues, la unidad cultural en una nación determinada, sólo podría ser reflejo de la unidad política. Este es precisamente y en última instancia, el intento hegemónico de las clases dirigentes.

F. Las Subculturas y los Procesos Culturales.

Hasta aquí, podemos decir que la cultura (en general) es de carácter universal en tanto se signifique como proceso de desenajenación y búsqueda de identidad, como cualidad esencial del hombre; sin embargo, la cultura será diferencial, "en cuanto que cada diferencia nacerá de problemas que exigen solución concreta, a veces, única". En este sentido,

la cultura se significa como el "conjunto sistematizado de respuestas adaptativas que requieren de un esfuerzo social y personal"²⁸. Entonces, la diversidad de las condiciones materiales (ambientales, geográficas, históricas, etc.) habrán de generar multitud de tipos de respuestas que irán creando formas culturales distintas.

En las sociedades divididas en clases, a partir de las relaciones contradictorias que se establecen, las manifestaciones culturales adquieren una relativa autonomía y el sello propio de la clase que las sustenta. En este sentido, se podría hablar de formas culturales dominantes, de impugnación, marginales, respecto a las ideas dominantes de la clase social poseedora; o bien, simplemente, de "niveles culturales medios".

Las sociedades capitalistas mantienen cohesión por medio de la organización del Estado y por la voluntad de reconocerse como unidades históricas homogéneas. A pesar de ello, tales sociedades manifiestan una serie de diferencias y desigualdades culturales internas que no encontramos, al menos en esa forma tan marcada, en las sociedades llamadas - - "primitivas". Al respecto, dice A.M. Cirese que

la complejidad de los procesos de formación y desarrollo, la profunda diferenciación de las actividades y de los géneros o tipos de vida, la distribución en grandes áreas, las distancias entre las diversas categorías sociales (y particularmente entre clases o grupos que mantienen la hegemonía socio-cultural y las clases o grupos subordinados), son factores que provocan una distinta y desigual

participación de los grupos, en la producción y beneficio de los bienes culturales²⁹.

En este sentido, podemos decir que en las sociedades divididas en clases disminuye notablemente la operatividad del concepto cultura, pues no se puede aplicar con tanta ligereza esa categoría global a grupos sociales de una misma sociedad. Siendo en cambio más preciso hablar de fragmentos o subculturas de una determinada cultura, que en este caso podría tratarse de una cultura nacional.

Ante la presencia de clases sociales en una sociedad -dice Vázquez León-, el análisis científico no puede sustentar el mismo nivel de abstracción. La misma cultura nacional, que implica una mayor generalidad, se nos aparece siempre... discontinua y contradictoria, mezcla de elementos y tradiciones progresivos y regresivos, reflejo mismo de las condiciones de vida y existencia de los diferentes grupos y clases que conforman la sociedad en cuestión³⁰.

O bien, a la manera de Gramsci: "aglomeración indigesta de fragmentos de todas las concepciones del mundo y de la vida"³¹. Sin embargo, la aceptación de diferencias culturales, no implica en modo alguno, desligar a la subcultura de un grupo o clase social de la formación socioeconómica que le da sentido. Es importante destacar en la cuestión cultural, que un fenómeno puede permear a todos los grupos sociales, pero no será de extrañar que ese fenómeno tenga manifestaciones contradictorias, según sea la clase o grupo que lo sustente. Así por ejemplo, el cristianismo podrá aparecer co-

mdn a todas las clases sociales; sin embargo, en cada clase se manifiestan caracteres peculiares como ritos distintivos; variantes ideológicas tales como sectas (heréticas, revolucionarias, reaccionarias, etc.) o formas divinizadas diversas y explicables por las necesidades reales del grupo que las reverencie.

Las posibilidades de respuestas adaptativas dentro de un mismo ámbito cultural, propicia la existencia de subculturas, entendiendo por subcultura, en términos generales, "la comunidad que se basa en los valores esenciales de la cultura a que pertenece, y que se define más bien por aspectos secundarios"³². Gans dice al respecto de las subculturas:

Las clases sociales son estratos de la sociedad -- global, cada uno de los cuales consta de relaciones sociales, pautas de comportamiento y actitudes algo --aunque no totalmente-- distintas. Los estratos están compuestos, pues, de subculturas y de estructuras subsociales... La ocupación, la educación, el nivel de ingresos y otros factores análogos contribuyen a distinguir entre sí las subculturas, pero el papel exacto que cumplen tales factores, constituye, se piensa, un problema empírico. Los estratos se definen como subculturas en el supuesto de que las relaciones, pautas de conducta y actitudes, son partes conexas de un sistema social y cultural... Dentro de cada estrato hay, asimismo, considerables variaciones, puesto que la movilidad social y otros procesos dan lugar a un número incalculable de combinaciones de pautas de conducta³³.

En las sociedades de clases, las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones sociales entre clases o estratos con diverso poder político-económico, encuentran en general equivalencia en ciertas distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones culturales, propiciando la aparición de subculturas, en las que se manifiesta la desigual participación de los diversos estratos sociales, en relación con la producción y sustentación de ciertas pautas culturales. Empero, agreguemos que sería demasiado esquemático reducir las oposiciones y las diferencias culturales, únicamente a los factores socio-económicos y políticos, puesto que también inciden otros tales como los geográficos, ambientales, religiosos, lingüísticos, regionales, etc.

En tal virtud, las oposiciones y desigualdades culturales tienen orígenes concretos y específicos: Los hechos culturales sólo pueden ubicarse en formaciones históricas, en donde las diferencias y oposiciones culturales se forman "como consecuencia y expresión de las relaciones establecidas entre los grupos, subgrupos, estratos o clases, en diferentes épocas y situaciones. Por tanto, son producto de la historia... y no fuerzas míticas extra-históricas (alma nacional, raza, etc.)³⁴. Sin embargo, a pesar de que las diferencias y oposiciones culturales tienen sus orígenes concretos y específicos, es posible reconocer algunos aspectos generales que inciden en el proceso de su formación. Como producto involuntario de la insuficiencia de las relaciones de cambio entre los grupos, las diferencias y oposiciones culturales pueden derivar de las dificultades geográficas y técnicas de comunicación: Territorios o grupos aislados, han conservado ciertas concepciones y comportamientos que en los centros o grupos más abiertos al cambio, se han abandonado;

por otro lado, podemos encontrar como causa de las diferencias culturales, situaciones que producen desarrollos culturales locales muy distintos entre sí y con frecuencia bastante lejanos de las "pautas oficiales"³⁵. Sin embargo, el origen de las diferencias y oposiciones culturales, también puede encontrarse en actitudes subjetivas: Por ejemplo, pudiéramos encontrarnos ante el hecho de que en los centros culturales hegemónicos, se generen criterios de discriminación cultural: o bien, pueden existir concepciones y comportamientos que no admiten ser sustentados por distintas clases sociales, precisamente por tener la función de crear, mantener o subrayar las diferencias entre grupos; o podemos encontrarnos ante la actitud puesta: concepciones y comportamientos que habiendo sido elaborados por los grupos hegemónicos "hallarán fuertes resistencias que se debían más a los rechazos culturales opuestos de los grupos subalternos, que a las dificultades objetivas de comunicación"³⁶. En suma, las dificultades objetivas, la discriminación cultural (tácita o explícita) y el rechazo de los grupos subalternos, además de otros fenómenos como los movimientos migratorios, los contactos entre grupos, etc., podrían ser reconocidos como algunos de los factores generales que inciden en el proceso de formación de diferencias y opciones culturales que, por lo demás, deberán ser observados en lo concreto atendiendo a factores más específicos.

No obstante, un fenómeno contrario a las diferencias y oposiciones culturales y subculturales, es propiciado por lo que Cirese denomina "circulación cultural" o, más propiamente, "circulación social de los hechos culturales".

Los hechos culturales, a más de la transmisión en

el tiempo o tradición y de la propagación en el espacio o difusión, sufren también un desplazamiento en la dimensión social; consistente en que las concepciones y comportamientos nacidos en un cierto grupo o estrato social, se expanden hacia otros -- grupos o estratos que los adoptan más o menos transformándolos, y que a veces los conservan, aun cuando hubieran sido abandonados en el estrato o grupo de origen³⁷.

Estos desplazamientos en la dimensión social, son denominados "circulación social de los hechos culturales" o, simplemente, "circulación cultural", que puede ocurrir entre estratos de nivel jerárquico más o menos equivalente, o bien, casos de mayor interés, entre estratos de nivel jerárquico diferente. En este último caso los desplazamientos están dotados de diferentes grados de poder y prestigio social y cultural: De un lado, grupos dominantes, y de otro, grupos dominados. Esa circulación cultural entre grupos de distinto nivel jerárquico puede significarse en un "proceso de descenso" (cuando el desplazamiento sea de grupos de mayor poder y prestigio, hacia grupos subalternos), o bien, en sentido contrario, el "proceso de ascenso"³⁸. Es pertinente aclarar aquí que cuando se habla del proceso de circulación social de hechos culturales, no se alude necesariamente a un proceso mecánico o pacífico, sino también a las imposiciones "civilizadoras", en este último sentido el proceso de circulación cultural también suele designarse como aculturación.

El proceso de circulación social de los hechos culturales, así como el intenso dinamismo social y la extensa red de comunicaciones entre centros hegemónicos y periferia sub-

alterna, propicia de manera intensa el incremento del nivel cultural medio (lenguaje común y, en general, concepciones y comportamientos estándar que coexiste con las diferencias y oposiciones culturales). Este paralelismo, puede suscitar una especie de "biculturación", o imbricación de los procesos de inculturación y aculturación:

El individuo aprende en la vida cotidiana - a nivel conciente o por simple condicionamiento- las - concepciones y comportamientos tradicionales, locales, (subculturales), etc. Contrariamente, en la escuela, adquiere conocimientos (o sufre condicionamientos) de un nivel diferente, que a menudo contradice los contenidos y formas de inculturación³⁹.

En suma, señalemos que la existencia de relaciones sociales contradictorias, propicia la existencia de manifestaciones culturales con el sello propio del grupo o clase que las sustenta, determinando la existencia de subculturas o -- formas culturales dominantes, de impugnación o simplemente -- marginales. Sin embargo, no olvidemos que se trata de subculturas de una cultura apropiada y recreada por los grupos dirigentes en su intento hegemónico. En este sentido, también nos hallamos ante la existencia de niveles culturales -- medios y de procesos de circulación social de los hechos culturales que posibilitan la existencia de elementos culturales (no subculturales) estandarizados. Hablar de subculturas, no debe ubicarnos en el reconocimiento de la existencia de "destintas culturas" en el seno de un mismo bloque histórico, pues esto podría significar aceptar como una totalidad en sí misma a cada subcultura (tal es el caso, por ejemplo, de la cultura indígena como la reivindican ciertos antropólogos

logos mexicanos partidarios de la declaración de Barbados). Es obvio que las articulaciones estructurales de las subculturas con el resto del sistema, los atributos que comparten, así como los elementos que tienen en común con la sociedad - en su conjunto, son aspectos igualmente reales de las subculturas: Toda subcultura posee principios estructurales que la hace reconocible como perteneciente a la cultura. Además, como principio metodológico, hemos señalado que las subculturas a despecho de su peculiaridad, no podrán entenderse en sí mismas, sino a partir de su ubicación en el contexto global de una sociedad contradictoria en donde todos los elementos entran en juego por un accionar que los distingue, y simultáneamente como partes de la totalidad.

B. Las Culturas Subalternas.

Con lo expresado hasta este momento, podemos afirmar -- que la llamada "cultura popular" no puede ser entendida como expresión de la personalidad de un pueblo, "tal personalidad dice García Canclini-, no existe como entidad apriori, metafísica, sino que se forma en la interacción de las relaciones sociales"⁴⁰. Del mismo modo, la cultura popular tampoco es un conjunto de tradiciones y esencias ideales, pues si la producción cultural surge de las condiciones materiales de vida, ésto resulta más evidente en las clases populares, donde las creencias, actitudes y valores en general, "están más estrecha y cotidianamente ligados a los trabajos materiales en que entregan casi todo su tiempo"⁴¹. Así pues, como toda cultura, las culturas populares (más que la cultura popular) se configuran a partir de las condiciones materiales de existencia que requieren respuestas adoptativas y acordes con e-

sa realidad. Dentro de esas condiciones materiales en general, pudiéramos destacar el proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación por parte de los sectores subalternos y la consecuente reproducción, real y simbólica de las condiciones generales de trabajo y de vida. Sin embargo, la peculiaridad de las culturas populares, no deriva sólo y exclusivamente "de que su apropiación de lo que la sociedad posee es menos y diferente"⁴². Esa especificidad, deriva también de que las clases subalternas generan en su trabajo y vida cotidiana en general, formas específicas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de sus relaciones sociales; ambos aspectos -- (el de la apropiación desigual de los bienes materiales y -- culturales, y la reelaboración de elementos culturales propios), se condicionan mutuamente para conformar la cultura popular que, luego entonces, no será una mera respuesta mecánica a condiciones objetivas, ni una elaboración puramente original y auténtica, a la manera como la conciben ciertos románticos.

Ambos espacios, el de la cultura hegemónica y el de la popular están interpenetrados, de manera que el lenguaje particular de los obreros y de los campesinos, es en parte construcción propia y en parte una resemantización del lenguaje de los medios masivos y del poder político... En sentido contrario, también se da esta interacción: El lenguaje hegemónico de los medios o de los políticos, en la medida en que quieren alcanzar al conjunto de la población, tomará en cuenta las formas de expresión populares⁴³.

Procesos de interacción aquí denominados: Circulación de hechos culturales. Es importante remitirnos de nueva cuenta a esta categoría, dado que posibilita la comprensión de las -- culturas populares como resultado del acceso desigual a la -- cultura, de una reelaboración cultural correspondiente a sus condiciones de vida y, finalmente, de su interacción conflictiva con los sectores hegemónicos; al situar las relaciones interculturales en su contexto económico-político, se hace -- más evidente su carácter conflictivo. Por otra parte, comprender así a las llamadas culturas populares, significa alejarnos de dos posiciones radicales que en torno a ellas han predominado: El romanticismo y el positivismo científicista. La primera, aume el estudio de las culturas populares de una manera acrítica, promovida por una identificación política e ideológica a partir de la cual se consideran "auténticas", -- "originales" y "válidas" todas las manifestaciones culturales del llamado "pueblo"; la segunda posición, el positivismo, preocupado por el rigor científico, olvidó el sentido político de la producción simbólica del "pueblo". La creencia romántica (propia de algunos antropólogos latinoamericanos -- que pretenden reivindicar, por ejemplo, las culturas indígenas) en el sentido de que la cultura popular es la sede auténtica de lo humano y esencia de lo nacional, tuvo cierta utilidad ideológica sobre todo para revalorar el pensamiento y las costumbres populares después de su exclusión del ambiente académico; pero su fundamento era más bien un entusiasmo -- sentimental que resultó insostenible cuando el positivismo -- demostró que los productos culturales del pueblo, surgen tanto de sus experiencias directas, como de su relación con el saber y el arte "culto".

El otro extremo de la discusión, como ya señalamos, es

el sustentado por el empirismo positivista que impulsa el -- contacto directo con la realidad y el examen y clasificación de objetos y costumbres (por ejemplo, los teóricos de la cultura de la pobreza); sin embargo, esos estudios se han caracte-- rizado por la desproporción entre datos recabados y expli-- caciones alcanzadas: El objeto de estudio recortado, pierde su sentido en el contexto social amplio (situación que se ma-- nifiesta con cierta transparencia, en los estudios de Oscar Lewis, sólo por citar un ejemplo más o menos conocido y cer-- cano).

Parte del error del que derivan la apología o denigra-- ción de la cultura popular, radica en la afirmación de que -- los hechos culturales son solamente dignos de estudio, si -- son "creativos", "bellos", "auténticos", en fin, representa-- tivos desde el punto de vista estético, moral, etc. Por el contrario,

los hechos demológicos, [léase populares] merecen a-- tención por su representatividad socio-cultural, o sea, por el hecho de que indican los modos y for-- mas con las que ciertas clases sociales han vivido la vida cultural en relación a sus condiciones de existencia reales como clases subalternas⁴⁴.

Finalmente, lo que debe interesar en el estudio de la repre-- sentatividad cultural de las expresiones populares ("bellas" o "burdas"), no es tanto la existencia de elementos auténti-- cos, "cultos", "semicultos" o extra-populares.

[(Lo que interesa es)] -dice Cirese- su modo de ser o de vivir en el mundo subalterno entendido en --

términos diferentes del hegemónico, aunque permanezca coligado con éste. Lo que cuenta, en fin, no es más la existencia de fuentes externas al folclor, sino la función del préstamo, la elección y la transformación de aquello que constituyó el préstamo⁴⁵.

Cuando existen las fuentes culturales externas, propias de otros grupos o clases, a partir de las cuales las clases subalternas retoman elementos, lo que interesa no son las fuentes en sí mismas, sino el proceso de folclorización. Gramsci señala al respecto que, "... Lo que distingue el canto popular en el marco de una nación y de su cultura, no es el hecho artístico, ni el origen histórico, sino su modo de concebir el mundo y la vida, en contraste con la sociedad oficial"⁴⁶, aun cuando esa "sociedad oficial" haya sido la productora original del hecho cultural. Como decíamos, no es el "préstamo" cultural lo que interesa, sino la función del préstamo y el proceso de folclorización, entendido como

el complejo de adaptaciones, modificaciones y en general innovaciones (para 'mejorar' o 'empeorar') con las que el nivel popular o subalterno interviene en un hecho 'culto' o 'semiculto' a fin de adaptarlo, a las propias exigencias, al propio horizonte, al propio modo de concebir el mundo y la vida. La folclorización es un proceso 'popularmente connotativo' así como son popularmente connotados sus productos⁴⁷,

es decir son característicos y distintivos de las culturas populares, independientemente de que sean o no producto ori-

ginalmente elaborado por los sectores subalternos. En esta misma línea, Cirese dice que lo "popularmente connotado", lo que constituye la popularidad de un hecho cultural "es la relación histórica, de diferencia o de contraste, respecto de otros hechos culturales"⁴⁸. Sin embargo, debemos cuidarnos de marcar diferenciaciones tan radicales, pues sólo son válidas en un sentido analítico, para destacar claramente algunos aspectos que, en la realidad, no son del todo discernibles. Insistir demasiado en la contraposición entre cultura subalterna y hegemónica, puede llevarnos al grave error de concebir a ambos sistemas como ajenos entre sí. Debemos evitar oposiciones radicales que atribuyen propiedades "narcotizantes" o "impugnadoras" a hechos culturales que no son ni una ni otra, sino simplemente, niveles culturales medios o mezcla de vivencias y representaciones, que aparecen ambiguas, dado el carácter contradictorio de las relaciones sociales.

Finalmente, vale la pena hacer aquí una precisión terminológica que sea la respuesta a lo siguiente: ¿Debemos hablar de cultura popular o de cultura subalterna?. En el primer caso, hablar de "lo popular", significa hablar de "pueblo". En apartados precedentes, nos remitíamos ya a una cita de Gramsci en donde se señalaba en esencia que pueblo era el conjunto de las clases subalternas e instrumentales que habían existido y existen en las sociedades divididas en clases. Si partimos de una definición tal, parece que nuestro problema se elimina (o por lo menos disminuye) pues se propone una cierta coincidencia entre lo popular y lo subalterno. Empero, debemos tener precauciones cuando nos referimos a esa entidad llamada "pueblo". Como ya señalamos, la unidad y originalidad del patrimonio cultural popular, son solamente

nobles ilusiones con una función ideológica quizá reivindicativa. Sabemos pues que esa "alma popular" es una manera mítica de designar fenómenos que, por el contrario, deben designarse con medios científicos. Cuando se habla de una supuesta autenticidad popular, a menudo se trata de un acento sentimental: "Es más bien un legítimo amor al objeto de investigación -dice Cirese-"⁴⁹. La categoría pueblo es algo impreciso y vulnerable por su carácter tan general y a-histórico. ¿Dónde comienza y dónde acaba el "pueblo"?; ¿en qué se diferencia del "no-pueblo"? Si confiáramos la especificidad de los hechos culturales que nos interesan, a la fantomática de que exista un pueblo eterno, cuyos productos sean buenos, originales, bellos y universales, "entonces hace tiempo que estaríamos liquidados por la ciencia...

la única condición real es que ellos formen un complejo que es, o que puede ser caracterizado en un cuadro global de realidad cultural... Es una cuestión de razonamiento científico y no de sentimiento. No podemos contentarnos diciendo: Lo amo, -- luego existe"⁵⁰.

Si aquí rechazamos toda idea o concepción a-histórica, la noción de pueblo (o popular) podrá conservar un significado válido para nuestros fines, sólo a condición de concebir la, a la manera de Gramsci, como somera designación del complejo de clases, grupos y subgrupos de individuos que a lo largo de la historia fueron y siguen siendo portadores de -- las expresiones culturales propias de la subalternidad social. Cuando aquí se hable de pueblo o de popularidad, estaremos aludiendo a ese significado. Desde luego, preferimos la denominación "cultura subalterna" a la de popular. García

Canclini, pretende hacer una crítica a la denominación "cultura subalterna", señalando que significa destacar sólo uno de los aspectos de lo que él llama "cultura popular" y dice que es válido usar la expresión "cultura subalterna", "sólo cuando se quiera subrayar la oposición de la cultura popular con la hegemonía"⁵¹. El argumento en contra de la afirmación de García Canclini, lo hemos dicho ya en reiteradas ocasiones: La cultura subalterna no es una cultura que se define en sí misma ni como contraparte radicalmente opuesta a la cultura hegemónica. La cultura subalterna es mezcla de visiones del mundo y conductas, se distingue de otras culturas, pero a la vez es permeada por ellas, generando formas simultáneas de aceptación impugnación o, simplemente, expresando niveles culturales medios o estándar. Por tanto, hablar de cultura subalterna no significa plantear oposiciones radicales (quizás sí diferencias). Del mismo modo que cuando se habla de clases subalternas, se pretende señalar la diferencia con las clases hegemónicas, diferencia que esencialmente significa oposición, pero la oposición sólo se expresa en un momento histórico avanzado cuando las contradicciones sociales son ya irreconciliables y los sujetos adquieren conciencia de su situación histórica; entre tanto esa oposición esencial, es mediatizada y regulada, produciendo relaciones y formas intermedias que en un momento histórico determinado pueden velar las contradicciones (que no eliminarlas). Lo mismo sucede con la cultura.

II. Culturas Subalternas y Cambio Social.

Cuando aquí abordamos el tema de la(s) cultura(s) subalterna(s), de ningún modo pretendemos identificarla con una -

supuesta cultura proletaria, dado que son dos terrenos cualitativamente distintos; en principio, porque la cultura subalterna es Propia no sólo de los proletarios, sino del conjunto de las clases y grupos no hegemónicos y, además, porque - aun los mismos miembros de la clase proletaria en un momento histórico determinado, pueden ser portadores de la cultura subalterna, pero no de una cultura proletaria. En segundo lugar (y quizás ésta sea la razón más importante), no proponemos una identificación entre cultura subalterna y cultura proletaria, porque ambas, aun cuando pudieran ser consideradas complementarias, pertenecen en todo caso a momentos históricos distintos (esto, suponiendo que se aceptara la posibilidad de existencia de una cultura proletaria). Inclusive, y quizás sólo en teoría, pudiéramos hablar de una cultura -- proletaria no-subalterna, hegemónica.

Las culturas subalternas, (que, digamos de soslayo, no son una sola, sino muchas, tantas como grupos y subgrupos no hegemónicos), no surgen de un proyecto de vida común consciente y preconcebido (vale decir de clase), sino a partir de necesidades inmediatas, como respuestas adaptativas, y de la interdeterminación cultural producida en el ámbito de las relaciones sociales contradictorias. Es en este sentido, que cultura subalterna no es cultura proletaria; esta última, - sólo existiría en la medida en que se constituyera en una visión de la realidad y en una forma de vida, adoptada comúnmente por todos los miembros de la clase, de manera consciente, y en función de un proyecto común, y no sólo como respuesta a las necesidades adaptativas propiciadas por las condiciones vitales, y por la interacción conflictiva de los -- grupos y clases sociales.

Habíamos definido a la cultura en dos sentidos complementarios: Como toda expresión humana traducida en sistema de respuestas adaptativas que conforman modos de vida; y como autoconocimiento del valor histórico del yo y del grupo - que posibilitaría la desenajenación del hombre, su transformación y liberación. Consideremos que hablar de cultura subalterna, es hablar de cultura en el primero de los sentidos señalados, más no en el segundo necesariamente, porque en tal caso, deberíamos referirnos a cultura de clase. Recordemos una cita de Gramsci, quien dice que la conciencia unitaria - del proletariado se habrá de conformar

a través de la crítica de la civilización capitalista, y crítica quiere decir cultura, y no ya evolución espontánea... Crítica quiere decir precisamente esa conciencia del yo que Novalis ponía como finalidad de la cultura. Y que se opone a los demás, que se diferencia y, tras crearse una meta, juzga los hechos y los acontecimientos, además de en sí y por sí mismos, como valores de propulsión y de repulsión⁵².

Habría quien señale con justificada razón, que en las -- culturas subalternas podemos toparnos con elementos contraculturales y, aún más, de crítica incluso revolucionaria. - Esto es inobjetable, pero las culturas subalternas, además - de fenómenos de cuestionamiento, manifiestan fenómenos de -- "narcotización", integración, interpenetración, encubrimiento, simulación y amortiguamiento de las contradicciones sociales. Pero aún considerando las manifestaciones críticas propias de las culturas subalternas (literatura crítica, arte de denuncia, etc.) en contra de los sectores hegemónicos,

y aún suponiendo que se desarrollen a la luz de una ideología y posición política proletaria, estas manifestaciones -- son sólo actividades culturales, y no cultura proletaria que es cosa muy distinta, porque no es el proletariado como clase el que genera esas manifestaciones culturales, sino, en todo caso, integrantes del proletariado que de manera relativamente restringida^o, "revierten contra la burguesía elementos de la misma cultura burguesa"⁵³ y no porque se haya creado una nueva cultura. Sólo se incorporan elementos de una ideología naciente.

Sin embargo, del mismo modo que cuando se aborda el problema de "conciencia de clase en sí" y "conciencia de clase para sí" como dos momentos necesariamente complementarios, -- pero cualitativamente distintos, podemos afirmar que las culturas subalternas, aún cuando no sean culturas de clase propiamente tales, pueden ser la condición y el terreno fértil para la transformación cultural (quizás debiéramos decir, para la formación de una cultura proletaria, pero esta término debe manejarse con muchas reservas, como veremos más adelante). Pero la transformación cultural, del mismo modo que la conciencia de clase para sí, no podrá darse mecánicamente -- (de manera evolutiva), por la simple existencia de un terreno fértil (léase culturas subalternas), ni por el sólo actuar de fuerzas objetivas; se requiere de una labor ardua al nivel de la subjetividad de los individuos, al punto de arribar a un sentimiento que ^{S!} bien subjetivo, debenga sentimiento de comunidad y solidaridad y un deseo de consolidar -- un proyecto colectivo. Sin embargo, quizás este cambio cultural trascienda las posibilidades del mismo proletariado como clase.

Ciertamente, esta última afirmación—digamos con Luis F. Pacheco— tiene su sustento en lo siguiente: a) El período -- histórico necesario para la conformación de una cultura de -- clase y b) el carácter de clase del proletariado: su papel histórico como clase⁵⁴.

Para abordar esta cuestión, hagamos referencia al ejemplo histórico de cambio cultural más cercano: La conformación y consolidación de la clase burguesa. La burguesía (y todas las clases dominantes de los distintos modos de producción clasistas), necesitó siglos para alcanzar el control de la cultura de su tiempo y, paralelamente, producir su distinción cultural propia; gran tarea desarrollada antes de su -- instalación en el poder. Antes de que la burguesía fuera la clase políticamente dominante, poseía ya el control de muchos instrumentos culturales fundamentales: Prensa, círculos literarios, artísticos, editoriales, etc.; pero, sobre todo, a más de la síntesis y aprovechamiento de la cultura -- existente, ya había creado algo propio: Una cultura de clase -- que superaba la anterior (baste observar el renacimiento). "La burguesía llegó al poder --dice Trotsky-- habiendo dominado plenamente la cultura de su tiempo. El proletariado, por su parte, llega al poder poseyendo sólo una aguda necesidad de dominar la cultura"⁵⁵. El proletariado llega al poder no sólo sin el control de la cultura existente, "sino completamente permeado por la cultura burguesa"⁵⁶. Ciertamente, la historia nos ha mostrado que las revoluciones socialistas no están acompañadas de la conformación de una cultura proletaria. Sólo cuando se instala en el poder el proletariado está en condiciones de propiciar el nacimiento de una nueva -- cultura que, por otra parte, no será una cultura de clase -- proletaria, dada la función histórica que a esa clase le co-

responde: "utilizar un período relativamente corto de dictadura, para después desaparecer como clase... y diluirse en una sociedad no clasista"⁵⁷. "El proletariado conquista el poder precisamente para acabar para siempre con la cultura de clase y para abrir paso a una cultura humana"⁵⁸.

Recapitulando, señalemos que las culturas subalternas, conformadas por elementos tan variados, múltiples y contradictorios, como grupos la sustenta, se constituyen en un sistema de respuestas adaptativas a sus propias condiciones de existencia y a las relaciones conflictivas entre los grupos sociales; en este sentido las culturas subalternas, no satisfacen la acepción de cultura como autoconocimiento, desenajación y transformación, dados sus elementos constitutivos y su propia condición de subordinación. En consecuencia, el intercambio cultural, será un proceso que requiere, en primera instancia, la transformación de las condiciones objetivas de dominación, y no a la manera de los bloques históricos precedentes, en donde la clase que asumía el poder, tenía ya el sustento del dominio cultural. Sin embargo, ello no significa que la revolución cultural proletaria deba iniciarse posteriormente a la toma del poder. Si bien esa es una condición fundamental para la revolución de la cultura, la mera lucha política que deriva en la transformación de las estructuras de dominio implica, por una parte, la existencia ya de elementos contraculturales que cuestionan políticamente al sistema hegemónico y proponen otro; por otra parte, a la transformación de la sociedad política subyace el resquebrajamiento de la hegemonía de la antigua clase poseedora. Si bien esos dos aspectos complementarios no significan por sí mismos la aparición de una nueva cultura, sí por lo menos son condiciones iniciales.

N O T A S

(CAPITULO II)

1. Vázquez, León. "Cultura y culturas: Lo abstracto y lo concreto de la categoría cultura". Crítica. No. 7, Año II. oct-nov-dic. 1980. Universidad Autónoma de Puebla. p. 105
2. Cirese, Alberto Mario. "Ensayos sobre las culturas Subalternas" Cuadernos de la Casa Chata. No. 24, 1979. p. 60
3. Pacheco, Luis Fernando. "Cultura, clases sociales y -- ciudad". Crítica. No. 8-9, Año III. enero-junio 1981. Universidad Autónoma de Puebla.
4. Béjar Navarro, Raúl. El mexicano. UNAM. México, 1981 p. 127
5. Valentine, Charles. La cultura de la pobreza. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1970. p. 14
6. En relación a este debate cfr. Vázquez León. op.cit.
7. cfr. Bourdieu. et.al. El oficio del Sociólogo. Específicamente: "La construcción del objeto". Siglo XXI. España, 1981. pp. 51-81
8. Valentine, Ch. op.cit. p. 13
9. Ibidem. p. 13

10. Citado en Ibidem. p. 40
11. Vlentine, Ch. op.cit. p.31
12. En varios autores. Los orígenes de la cultura. Centro Editor de América Latina. Argentina, 1977. p. 125
13. Cirese, A.M. op.cit. p. 74
14. Ibidem. p. 42
15. Ibidem. p. 43
16. Ibidem. p. 44
17. Gramsci, Antonio. Antologfa. Siglo XXI. México, 1978 pp. 13-16 (comp. Manuel Sacristan)
18. Ibidem. p. 16
19. Bejar Navarro, Raúl. op.cit. pp.127-128
20. cfr. Pacheco, Luis Fernando. op.cit. pp. 96-97
21. Ibidem. p.96
22. Béjar Navarro, R. op.cit. p. 13
23. Citado en Ibidem. p. 131
24. Ibidem. p. 131

18. Ibidem. p. 132
18. Ibidem. p, 132
17. Ibidem. p. 136
18. Ibidem. p. 130
19. Cirese, A.M. op.cit. pp. 75-76
19. Vázquez León. op.cit. p. 130
11. Gramsci, Antonio. "Observaciones sobre el Folclor" en: Antología. p.489
12. Béjar Navarro, R. op.cit. pp. 130-131
11. Citado en Valentine, Ch. op.cit. p. 120
14. Cirese, A.M. op.cit. p. 82
15. cfr. Ibidem. p. 82
16. Ibidem. p. 84
17. Ibidem. p. 54
18. Ibidem. p. 54
19. Ibidem. p. 86
40. García Canclini, Nestor. Las culturas populares en el

capitalismo. Nueva Imagen. México, 1982. p. 61

41. Ibidem. p. 61
42. Ibidem. p.62
43. Ibidem. p 63
44. Cirese, A.M. op.cit. p. 56
45. Ibidem. p. 57
46. Gramsci, Antonio. Cultura y Literatura. Península. Barcelona,1972. p. 336
47. Cirese, A.M. op.cit. p. 57
48. Ibidem. p. 57
49. Ibidem. p. 68
50. Ibidem. p. 69
51. García Canclini. op.cit. p. 73
52. Gramsci, A. Antología. p. 17
53. Pacheco, L.F. op.cit. p. 97
54. cfr. Ibidem. p. 96
55. Trotsky, L. Literatura y Revolución. Ruedo Ibérico.

Francia. Tomo I. p. 130

56. Pacheco, ^L S.F. op.cit. p. 97

57. Ibidem. p. 99

58. Trotsky, L. op.cit. p. 126

A. ...

... la ...

CAPITULO III

Cultura y Hegemonía en la Historia de la Ciudad de México

... la ...

A. Algunas Precisiones en torno al Estudio de la Cultura en la Ciudad.

Los planteamientos que hasta aquí se han hecho, así como los que aún están por hacerse, pretenden marcar en sus aspectos más generales, líneas teóricas de principio para el estudio de los procesos culturales en general y, particularmente, según se desprenda de los capítulos subsecuentes, en la ciudad de México. Esto último, nos ubica en la posición de hacer algunas precisiones, sobre todo teniendo presente la existencia de una serie de estudios con amplia trayectoria, cuyo pretendido objeto ha sido la llamada "cultura urbana".

Intentar una aproximación teórica al estudio de la cultura en la ciudad (en nuestro caso, la ciudad de México), --propicia, a primera vista, una vinculación causal entre ciudad y cultura (o, dicho en términos mucho más genéricos), entre espacio y sociedad: Sin embargo, los señalamientos que aquí se hacen, deberán tener presente que no se trata de atribuirle a la ciudad (espacio) la categoría de variable causal en última instancia que propicie la existencia de un sistema de valores, pautas y modos de vida que pudieran ser connotativos de una "cultura urbana"; en cambio, sólo se pretenderá enfocar la ciudad en tanto que es el espacio concreto real en donde tienen lugar los procesos culturales que aquí se quieren destacar. Sin embargo, esto tampoco significa que se intente señalar una necesaria correspondencia entre marco espacial y un sistema cultural, correspondencia --que se traduciría en la existencia de una cultura que se enmarca en los límites de un espacio determinado y le es característica, esto es, una cultura propia de la ciudad de México,

aunque bien pueden existir pautas culturales que sólo existan en esta ciudad. Pero esto no es un problema del espacio.

El espacio (la ciudad) no puede ser una variable determinante connotativa de una cultura; es sólo uno de los factores que inciden en su conformación, el ámbito donde las relaciones sociales se desarrollan y adquieren concreción. De la misma manera que los estudios sociales se ubican en una dimensión temporal, aquí lo único que se intenta al hablar de la cultura en la ciudad, es hacer una sección espacial que nos posibilite abordar el problema de la cultura en una dimensión específica en términos de tiempo y espacio.

El estudio de la ciudad -dice Castells- se nos presenta, entonces, como estudio de la 'sociedad' por medio de un conjunto espacial particular; del mismo modo que la Sociología ha sido, generalmente, estudio de la acción social en una dimensión histórica particular, se trata de descubrir en una sección vertical espacial los mismos procesos que suelen extraerse de una sección temporal ¹.

Es en este sentido que tampoco podemos hablar (como señalábamos en apartados precedentes), de una Sociología urbana; más bien, de estudios sociológicos en un contexto espacial y temporal determinados.

Pudiéramos decir que en principio, el espacio es el ámbito en donde tienen existencia real los procesos sociales; posteriormente, su utilización o las formas que ésta adquiere, se convierte en uno de los múltiples factores determinantes que inciden en los procesos sociales. Así por ejemplo,

se podría señalar que el proceso de formación de una cultura determinada, no es algo que tenga que ver ^e necesaria o directamente con las características del Hábitat ⁿ como resultado - también de un proceso social, podrá manifestar una cierta incidencia en los procesos culturales. Pero fundamentalmente, al estudiar los procesos culturales, debemos remitirnos para su explicación a las variables económicas, políticas, ideológicas y sociales, y no a la delimitación de una cultura en función de un espacio y sus formas de utilización, aspecto que , finalmente, también es resultado en última instancia de aquellas variables.

Es en este último sentido que se debe abordar el estudio de la ciudad y de los procesos que se desarrollan a su interior; aunque esto implique la desaparición de un objeto de estudio autónomo definido por "la ciudad" porque más que la "sociedad urbana", nos interesa el estudio de la sociedad (sin adjetivos) considerada en un contexto espacial y temporal específicos. Desde luego, el desconocimiento de la ciudad como unidad social autónoma, lleva aparejado el desconocimiento de la Sociología urbana en tanto cuerpo teórico.

Con tales consideraciones, tampoco es posible seguir hablando de una "cultura urbana", específica en tanto que urbana (opuesta a la rural) y definida por aspectos tales como la densidad poblacional y la extensión territorial. Se trata más bien de una denominación equívoca aplicada a la cultura de la civilización industrial. Desde luego, sería absurdo negar las diferencias entre ciudad y campo; lo único que aquí se pretende subrayar es que los rasgos fundamentales de la llamada "cultura urbana", son consecuencia directa del proceso de industrialización. Es cierto, sin embargo, que -

la alta densidad poblacional, la diversidad de los medios sociales urbanos, etc., favorecen un modelo de relaciones sociales diferentes al permitido en las unidades rurales, pero esto mismo forma parte del paso a la civilización industrial.

La disposición del hábitat en las grandes ciudades favorece la ^esegmentación de los "roles". Pero la urbanización rápida es consecuencia de la industrialización. Y la industrialización capitalista se fundamenta en la consideración del trabajo como mercancía, lo que supone y provoca una ruptura de las adscripciones sociales y una individualización de la fuerza de trabajo... Las clases sociales se constituyen en actores durante el proceso de industrialización. Pero ellas se organizan a partir de la existencia de grupos sociales reales uno de cuyos fundamentos originarios es precisamente la segregación socio-ecológica².

Por tanto, no es posible aislar los efectos de la urbanización a nivel de la cultura global que se persiste en la ciudad urbana. Así, todo lo que en la tesis de L. Wirth³ es -- "cultura urbana", definida en términos de superficialidad, transitoriedad y anonimato en las relaciones sociales, no es más que la traducción cultural de la industrialización capitalista y la emergencia de la economía de mercado.

Ahora bien, si como hemos visto el marco urbano carece de especificidad en tanto que objeto científico, lo que podemos hacer es analizar la ciudad en tanto que concreto real, como proceso, siguiendo para cada problema que se plantea -- (en nuestro caso los procesos culturales), los procedimien--

tos teóricos pertinentes. Aún cuando pretendamos destacar - los procesos culturales en la ciudad, la cultura como proceso dialéctico de integración y diferenciación social no es un fenómeno exclusivamente urbano ni mucho menos con su estudio queda agotada la comprensión del complejo urbano.

Con tales anotaciones, podemos considerar hallando el camino para abocarnos a plantear en términos generales, algunos aspectos que han contribuido a la persistencia de los procesos de integración y diferenciación social que posibilitan la existencia de una cultura (propia de la sociedad industrial) que se manifiesta sobre todo en las ciudades como asiento espacial fundamental de las formaciones sociales capitalistas. Aludiremos brevemente a los procesos de industrialización y urbanización en general, para posteriormente concretarnos a la observación de estos procesos en la historia de la Ciudad de México, dado que a partir de ellos podremos distinguir cómo la población de esta ciudad ha participado, se ha integrado y se ha diferenciado en función de su ubicación real en el contexto social, económico y político. - A ello dedicaremos el presente capítulo.

B. Historia, Ciudad y Cultura.

Para entender la existencia de las ciudades, así como de los procesos que en ella se desarrollan, es importante, además de proceder analíticamente descomponiendo la realidad que se nos presenta, posteriormente construir una síntesis, fijar por lo menos en términos generales, algunos contornos históricos que nos hablen sobre las causas que han propiciado la existencia de un fenómeno urbano, y de la multitud de

procesos sociales que tienen lugar en las ciudades; se trata, entonces, de observar brevemente las fuerzas sociales que -- fundamentan la aparición y desarrollo de las ciudades.

De la gran multitud de definiciones sociológicas en torno a la urbanización, Castells⁴, distingue dos conjuntos de acepciones:

- 1) Urbanización como alta concentración espacial de la población, a partir de determinados límites (generalmente arbitrarios) de dimensión y densidad.
- 2) Urbanización como "la difusión del sistema de valores, actitudes y comportamientos que se resumen bajo la denominación de "cultura urbana".

Esta última acepción culturalista de la urbanización, se basa en el supuesto previo de la correspondencia entre un tipo técnico de producción (la actividad industrial), un sistema de valores ("el modernismo") y una forma particular de asentamiento (la ciudad) cuyas características son la alta densidad y dimensión. Sin embargo, dicha correspondencia -- dista mucho de ser evidente, en todo caso, se trataría de una hipótesis de investigación más que de un supuesto previo o elemento definitorio de la urbanización.

En relación al primer sentido anotado de urbanización, a partir de determinada dimensión y densidad, el problema empieza cuando se quiere aplicar una definición tal a un problema concreto: ¿A qué nivel de densidad y dimensión puede considerarse urbana una población? ¿Cuáles son los fundamentos teóricos y empíricos de cada criterio?.

Estas son algunas de las limitaciones más evidentes de las acepciones del término urbanización. Aquí, más que buscar definiciones o criterios administrativos, pretenderemos observar algunas pautas del proceso histórico de las relaciones entre espacio y sociedad.

Los asentamientos densamente poblados son ya de una antigua data en la historia de la humanidad. Se registra la existencia de ciudades como Mesopotamia 3500 años A. de C. , o las aglomeraciones egipcias 3000 años A. de C. Estas primeras aglomeraciones humanas, son posibles dada la existencia de miembros de la sociedad cuya permanencia en el lugar de cultivo no es necesaria, suponiendo capacidades técnico-sociales que posibilitan un excedente de producción del cual podrían vivir los miembros no productivos. Se conforman entonces los centros religiosos, administrativos y políticos, manifestando un nuevo tipo de organización social, diferente pero no sucesivo al rural, sino necesariamente complementario, en una relación que es, además, contradictoria; la ciudad es pues el lugar geográfico en donde se instala la superestructura político-administrativa

de una sociedad que ha llegado a un tal grado de desarrollo técnico y social (natural y cultural) - que ha hecho posible la diferenciación del producto entre reproducción simple y ampliada de la fuerza de trabajo, y por tanto, originado un sistema de repartición que supone: 1) Existencia de clases sociales; 2) Sistema político asegurando a la vez el funcionamiento de la estructura social y la dominación de una clase; 3) Sistema institucional de inversión de la sociedad en particular en lo re

ferente a la cultura y la técnica; 4) Sistema externo, en particular centrado en el intercambio de productos con otras comunidades sociales⁵.

La ciudad medieval surge de un nuevo proceso: De la unión de una fortaleza preexistente en torno a la cual se organiza un espacio de habitación y de servicio, y un mercado (sobre todo a raíz de la apertura constante de nuevas rutas comerciales). A partir de ello, en la ciudad se organizan instituciones político-administrativas que le son propias, y que le asignan consistencia interna y una relativa autonomía respecto de la nobleza. Esta especificidad política, hace de la ciudad un "mundo en sí mismo" y delimita sus fronteras como sistema social.

Lo característico es la creación... de una clase mercantil que rompe el sistema vertical de distribución del producto, establece lazos horizontales entre los productores, a través de su papel de intermediario, rebasa la economía de subsistencia y acumula autonomía suficiente para invertir en la producción manufacturera... la ciudad Medieval representa las franquicias de la burguesía mercantil en su lucha por emanciparse de la nobleza feudal y del poder central⁶.

Cabe señalar que aun cuando éste pudo considerarse el esquema general de la ciudad del Medievo, las ciudades en lo particular podían poseer especificidades y características propias, en función de la continuidad o separación geográfica, o lo estrecho o conflictivo de las relaciones entre burguesía y nobleza, hechos que influyeron sobre la cultura de

las ciudades, en particular en lo que respecta al consumo y al ahorro, que podía o no ajustarse a la dilapidación como era característica de la nobleza feudal.

En contra de lo que comúnmente se cree, el surgimiento y desarrollo del capitalismo industrial no provoca el fortalecimiento de la ciudad, tal y como ésta existió en las sociedades feudales. Significó, por el contrario, su casi total desaparición en tanto sistema autónomo y organizado en torno a objetivos propios. En la ciudad Medieval, al existir correspondencia entre un tipo espacial con la dominación de una clase (la burguesía mercantil), quizás fuera válido hablar de una "cultura urbana" delimitada espacialmente por los marcos de la ciudad: Sin embargo, con el advenimiento del capitalismo industrial, esta correspondencia se diluye, dado que la dominación burguesa se extiende a un ámbito espacial mucho más amplio que la ciudad. Factores tales como la constitución de la mercancía como elemento básico del sistema económico, la división técnico-social del trabajo; la diversificación de los intereses económicos y sociales en un espacio más amplio, etc., provocan la desaparición del nexo entre una forma espacial (ciudad), y la esfera de dominación de una determinada clase (la burguesía). "La difusión urbana equivale justamente a la pérdida de particularismo ecológico y cultural de la ciudad"⁷.

La urbanización ligada a la Primera Revolución Industrial, es un proceso de organización social del espacio y sustentado, por un lado, en la descomposición de las estructuras sociales agrarias y la consecuente emigración de la población hacia los centros urbanos previamente existentes, propiciando la disponibilidad de fuerza de trabajo para la

industrialización; por otra parte, el proceso de urbanización también se sustenta en el transcurso de una economía doméstica a otra manufacturera, primero, e industrial más tarde, lo que se traduce en concentración de mano de obra, creación de un mercado y constitución de un medio industrial. Es en este sentido, que el proceso de industrialización aliena la urbanización, aun cuando también se suscita fundamentalmente el fenómeno inverso: Donde hay facilidades de funcionamiento, materia prima y medios de transporte, la industria se instala.

Es importante entonces, considerar urbanización e industrialización como fenómenos interdependientes de un mismo proceso que está en la base del sistema capitalista. Generalmente, urbanización se concibe como un proceso dependiente de la industrialización, sin embargo, esto puede conducirnos a una visión limitada y etnocéntrica del problema. Si bien la industria se conforma como elemento básico y característico del sistema capitalista, hacer depender exclusivamente la ciudad de la industria, nos conduce al determinismo tecnológico: Debemos considerar también la especificidad de organización social dependiente del modo de producción capitalista que implica la segregación espacial de la población. Además, la industrialización misma no es un fenómeno puramente tecnológico, es, sobre todo, un fenómeno social, lo mismo que la urbanización. Esto es precisamente lo que aquí nos interesa: para comprender la urbanización, como el proceso a través del cual

una proporción significativamente importante de la población se concentra en un cierto espacio, en el cual se constituyen aglomeraciones funcional y so-

cialmente interdependientes desde el punto de vis
ta interno, y en relación de articulación jerarqui
zada⁸,

es importante señalar antes el principio metodológico según el cual, es necesario partir de la comprensión social (y, además, técnica) de producción para entender la génesis de las formas espaciales que le son propias.

C. Cultura y Hegemonía en la Ciudad Precortesiana.

El proceso de surgimiento y desarrollo de la Ciudad de México debe ser observado con mucha cautela, pues en términos generales no se ajusta al esquema presentado para las ciudades occidentales, aun cuando los factores económico-sociales señalados para tales casos (industrialización-urbanización) entran en juego posteriormente y toda vez que la Ciudad de México se ha consolidado ya como centro cultural y político de la Nación Mexicana. Así, sería un absurdo tratar de explicar el surgimiento y desarrollo de esta ciudad, considerando el patrón histórico que han seguido las ciudades europeas porque, después de todo, la Ciudad de México se integra a la historia occidental sólo a partir de la llegada de los conquistadores españoles hacia 1519, y, aún así, su posterior desarrollo es singular y reclama, desde luego, un particular tratamiento, sin que esto signifique descartar los factores económico-sociales que han incidido en el proceso de urbanización de las ciudades europeas, pero esta dinámica para el caso de la Ciudad de México es mucho más tardía y supone la existencia de una ciudad ya dominante y con amplia trayectoria histórica. Se aclara que aquí no se intentará -

la tarea (por demás ociosa) de hacer una historia de la Ciudad de México; la pretensión se limita sólo a destacar aquellos elementos más generales que históricamente han hecho posible la aparición, desarrollo y transformación de los procesos culturales en la ciudad.

El estudio del surgimiento y desarrollo de la Ciudad de México, no puede reducirse exclusivamente al ámbito de lo -- "objetivo" o material, según el cual las condiciones de existencia son los únicos factores determinantes; observando detenidamente el proceso de la ciudad, damos cuenta de la preponderancia de los factores religiosos, ideológicos y, más en general, culturales. De otra forma, ¿cómo explicar el largo peregrinaje de un pueblo que, habiendo salido de Aztlán, lugar propicio para el desarrollo de una cultura, éste se instala en un espacio que en principio fué hostil y poco favorable para habitarlo y explotarlo? o bien, más adelante ¿cómo explicar que el colonizador español, haciendo caso omiso de la tradición europea de instalar ciudades potuarias, y de los beneficios que esto pudiera acarrear, prefiere ubicar su centro de poder en el mismo sitio que ocupara la antigua Tenochtitlán?. Estas cuestiones no se satisfacen proponiendo como fundamento la necesidad de un proceso económico-productivo: se aceptaría, en todo caso, como un argumento más, pero para el caso concreto de la ciudad, los factores culturales y políticos adquieren mayor relevancia y son finalmente, los medios para la hegemonía en distintas fases históricas.

La historia más remota de la Ciudad de México se entremezcla y confunde con la leyenda y el mito, pero esto lejos de demeritarla, se convierte en fundamento para suponer, con bases firmes, que la historia más remota de esta ciudad, es la

de un pueblo trashumante, guiado por un profundo espíritu de religiosidad y convicción en sus ideales. El pueblo que salió de Aztlán no hufa ni mucho menos avanzaba hacia la conquista guerrera; no tenfa de que huir, ni posefa aún los medios con que conquistar. Sólo era Huitzilopóchtli, el gran Dios Tenochca, quien a través de sus emisarios sacerdotales, ponfa a prueba a su pueblo, figurando como primera y gran ofrenda el sometimiento infatigable al peregrinaje que no tenfa como objetivo (por lo menos inmediato) el poder y la abundancia, sino únicamente una porción de tierra en medio del a g u a, según lo dispuesto por el gran Dios.

Aquí nos quedamos. Lo manda Huitzilopóchtli, águila del sur, nuestro sol, nuestro Dios... ¿Por qué se detuvieron?... Cuentan que empezó el día en -- que los aztecas vieron en un islote, sobre el nopal, la imagen del águila con una serpiente en el pico. Entonces se detuvieron... y si no fué así, ese es ya el principio establecido. Porque la historia llega también emplumada en vuelos de la leyenda⁹.

Leyenda que por ser tal no es necesariamente falsa, sino expresión de un simbolismo profundamente religioso, por tanto real, por tanto objetivo.

A su llegada al Anáhuac, el pueblo azteca no tenfa mucho espacio de donde escoger, ya que pueblos desprendidos de la antigua organización Tolteca ocupaban casi todo el espacio y eran portadores de la dominación y la hegemonfa sobre el Valle. En cambio, los Aztecas eran los intrusos, guiados por un Dios (Huitzilopóchtli) que les era exclusivo y, por -

tanto, ajeno a las culturas preexistentes en el Anáhuac, y tendrían que vivir donde el Dios lo señalara a los sacerdotes a costa de lo que fuera, sin posibilidad de escapatoria al mandato divino; había que afrontar la adversidad.

Así, los Tenochcas iniciaron primero su lucha por el espacio y la sobrevivencia. Se escurrían, sin enfrentarse a los pueblos que habitaban el Anahuac; se enfrentaron al peso objetivo de las sociedades vivas, y al peso subjetivo, religioso y cultural de las sociedades muertas (los pueblos teotihuacano y tolteca, antiguos grandes pobladores del Valle), se enfrentaron, pues, a rechazos y derrotas permanentes e, incluso, al sojuzgamiento.

Librada la lucha inicial por la sobrevivencia, los Tenochcas emprenderían posteriormente la lucha por la dominación, valiéndose para ello de estratégicas alianzas guerreras principalmente con los pueblos de Texcoco y de Tlalcopan. La dominación la logran con tales estratagemas, pero tal parece que dado su carácter de pueblo agresivo y sus mecanismos de dominio, nunca logran la hegemonía cultural, el consenso, entre los pueblos sojuzgados a su dominio. Quizás nunca se propusieron ese consenso. Existió, sin embargo, una cierta circulación cultural entre los distintos pueblos que habitaban el Valle; sobre todo y paradójicamente (al estilo de las relaciones entre las antiguas culturas Griega y Romana), los Mexicas absorberían para ellos mismos mucho de lo que encontraron: Dioses, costumbres y tradiciones enriqueciéndolas y modificándolas. El mismo sistema tributario que adoptaron como sistema de dominación, y al cual los Tenochcas estuvieron sujetos previamente, es un mecanismo copiado de las culturas de otros pueblos del Valle, principalmente el-

de Azcapotzalco. antiguos dominadores de los Mexicas.

Pero independientemente de esta circulación cultural aprovechada sobre todo por los portadores de la dominación, a los Mexicas no les preocupó en gran medida propiciar mecanismos de desdoblamiento de su propia cultura hacia los pueblos sojuzgados, ni mucho menos un proceso de aculturación violenta al estilo de la que emprendieron posteriormente los conquistadores españoles. Dado su carácter de pueblo agresivo y -- conquistador, a los aztecas les interesaba fundamentalmente el tributo que debían pagar los sometidos, teniendo como resultado su agresividad bélica, sin importar, por ejemplo, las variantes religiosas de los pueblos tributarios e, inclusive, respetando su organización política interna. Lo único que interesaba y se requería de los dirigentes de las comunidades sometidas, era su calidad de recolectores y responsables del pago del tributo que les correspondía. En consecuencia, la integración de los pueblos tributarios hacia el pueblo Mexica, estaba dada en términos de la dominación, no de la hegemonía y el consenso.

Así en cada provincia hay gran diferencia en todo, y aún en muchos pueblos hay dos o tres lenguas diferentes¹⁰.

El imperio Azteca se basó "en el tributo de innumerables comunidades, pueblos, villas y ciudades independientes en su régimen interno pero incondicionalmente sometidos al poder Central"¹¹.

Esa falta de hegemonía y de consenso cultural, quizás fue una de las causas fundamentales de la derrota del impe--

rio azteca. La contradicción de clases más importante era la que existió entre el Estado imperial azteca y las comunidades tributarias; posteriormente, Hernán Cortés sabría comprenderlo y logró unir a muchas de esas comunidades en la lucha contra el Estado Azteca, cuyo carácter parasitario había estimulado muchos odios.

Los Aztecas estructuraron pues, un Estado (o ciudad-Estado como muchos lo prefieren), con un sistema económico que se significaba por una división del trabajo más o menos compleja, y la existencia de un tipo de propiedad en transición que cada vez más se consolidaba como propiedad privada. Existía en sistema social piramidal, que arrancaba en la punta por el Tlatoani (emperador), siguiendo con los Teteuotin (sacerdotes, militares, etc.), los Macehuales (el pueblo propiamente, habitante de los calpullis), y, en la base, los Tlacotin (especie de esclavos). Podríamos suponer, por otra parte, que al interior del propio pueblo Azteca, el Estado gozaba de cierta hegemonía que lo legitimaba, partiendo del sólo hecho de que ese Estado había surgido del propio pueblo Azteca y veneraba los mismos Dioses y, desde luego, lo convertía en el pueblo dominante por sobre los demás habitantes del Valle. Además, aunque también tributaban, los calpullis Aztecos, eran distinguidos con ciertos privilegios por parte del Estado; aunque el tributo era impuesto colectivamente no afectaba de igual forma a los individuos: Destintas eran las partes adscritas a los comerciantes, artesanos y labradores. De igual forma, el impuesto era diferencial de comunidad a comunidad, siendo los menos agravados los calpullis Aztecas.

El centro de la ciudad Tenochtitlán, es la sede de la dominación, de las actividades superestructurales en general,

y de algún tipo de actividad económica, principalmente la comercial. En torno a ese centro, se organizan cuatro secciones, cuatro barrios Aztecas que son propiamente el espacio en el cual se desarrolla la producción agrícola y artesanal. Los grandes Calpullis Aztecas, eran Cuepopan, Atzacualco, -- Mayotla y Zoquiapan. Sus habitantes, se convirtieron en algo así como "agricultores-ciudadinos". Con esta traza urbana, resultará evidente la utilización clasista del espacio perfectamente delimitada: En el núcleo, las clases dominantes (políticas, administradoras, religiosas, comerciantes, etc.), y, en la periferia, las clases subalternas, los productores directos. Aunque todos los aztecas, pobladores de Teotihuacan, confluyen en el centro como punto concreto de realización de la hegemonía, como núcleo cultural y religioso fundamental.

En esta estructura, en la relación entre centro y periferia Aztecas, así como entre núcleo central Azteca y pueblos sojuzgados, se observa nítidamente la contradicción campo-ciudad: Un centro parasitario, y una periferia que se somete a él y lo alimenta. Y ésta es causa fundamental del derrumbe del imperio: Además de la ambición y agresividad españolas, la periferia sojuzgada se lanza sobre el centro, que con su despotismo nunca se preocupó de la difusión de una cultura hegemónica, ni de la creación de una estructura ideológica lo suficientemente sólida, como factores que hicieran legítima la dominación.

0. Cultura y Hegemonía en la Ciudad Colonial.

Ante el exceso de dominación coercitiva, la falta de hegemonía y los odios exaltados en contra del imperio Azteca, - la conquista española no se hace esperar, alentada por su inmensa sed de poder y de riqueza. El momento del contacto, - significa la inserción de México a la cultura de occidente, y marca una confrontación cultural de grandes magnitudes y - consecuencias, que sólo inicia con la lucha de los españoles por la conquista. A ese primer trauma, sigue todo un proceso de confrontación cotidiana, de lenguas, de costumbres, de religiones, de mecanismos de explotación y dominación, y al igual que todo choque, éste desprendería la supremacía de una de las partes en contienda, lo cual no necesariamente se traduciría en la eliminación de la cultura dominada, sino en un proceso de recreación en donde las partes en interrelación - se conjugan produciendo una nueva vida, una nueva cultura. La cultura en el caso de la recién fundada nueva España, (y específicamente en el caso de la nueva ciudad) adquiere necesariamente un matiz político: No se trataba de eliminar de un plumazo a los pueblos indígenas y su cultura: se trataba, - sobre todo, de aprovecharlos, de absorberlos, pero bajo un nuevo esquema de dominio.

A diferencia de los gobernantes del imperio Azteca que quizás nunca fueron dirigentes más allá de los límites de la propia Tenochtitlán, los españoles se preocuparon inmediatamente (aun antes de asumir la dominación política, y, posteriormente simultáneamente a su ejercicio) de la dirección por consenso de los pueblos indígenas. Esto es evidente, incluso antes de su arribo a la gran Tenochtitlán, cuando asumiendo un papel de "redentores", arrastran consigo a la gran ma-

de pueblos sojuzgados al gran imperio. Este puede ser considerado el primer momento de expresión de una incipiente hegemonía española, que posteriormente habría que consolidar, tomando por su cuenta la reorganización de la cultura.

Es un hecho, sin embargo, que el fenómeno de la conquista no fué consensual, ni pacífico, esto requería de la imposición (desde luego, violenta) de una nueva estructura de poder, cambios sociales y políticos a través del conflicto abierto hasta que, después de la confrontación, se lograra un nuevo equilibrio. La emergencia de la nueva sociedad novohispana, ocurrió cuando las características particulares de las sociedades que entablaron la relación, se interpenetraron y los conflictos creados en el primer contacto tendieron a disminuir. Consumada la lucha inicial, los españoles eran poseedores indiscutibles del poder por coerción; faltaba consolidar la hegemonía, faltaba integrar una cultura que hiciera legítima la dominación

Habría que producir la hegemonía y la integración cultural. Pero esto no significaba imposición absoluta, eliminación de la cultura indígena para trasplantar la española. La cuestión cultural para la nueva España, era una cuestión eminentemente política y económica. En tal virtud, se tenían que aprovechar aspectos culturales preexistentes y utilizarlos teniendo las riendas de la dominación. Además de que el ejercicio absoluto de la coerción, hubiera significado el rechazo a la cultura de los colonizadores, y un exterminio que para los fines de lucro de la población blanca era inadmisibles. En estos términos, el proyecto hegemónico cultural de los conquistadores, estuvo definido desde un principio en función de sus aspiraciones económicas y políticas. De esta

forma, resultan del todo explicables las pocas transformaciones que sufriera la antigua economía mexicana, sobre todo en las primeras etapas de la colonia, o bien, el "respeto" que tuvieron los españoles hacia los jefes^u líderes indígenas; incluso, la traza urbana es respetada en gran medida.

Consumada la lucha conquistadora, los españoles tienen la necesidad inmediata de construir un centro de dominación, de administración, de religión y de cultura en general. Se necesitaba, pues, de una ciudad. La tradición europea en lo que toca a la ubicación de las ciudades era principalmente marítima, sobre todo considerando la fuerte actividad mercantil española. ¿Por qué entonces elegir el mismo sitio que ocupara Tenochtitlán, cuyas características lacustres además, parecían convertirla en un sitio poco favorable para la edificación y expuesto permanentemente a las inundaciones, mismas que ya habían ocasionado estragos en la época precortesiana? ¿Por qué no Veracruz, por ejemplo, como sede de la ciudad blanca, pues finalmente, este era el punto inmediato de contacto con el mundo occidental?. A este respecto, el clima caluroso y húmedo del puerto puede ser un argumento en contra, pero de ningún modo el definitivo. Los españoles, comandados por Cortés, sabían muy bien los inconvenientes de ubicar la ciudad sobre las ruinas de Tenochtitlán; sin embargo, los argumentos a favor de su decisión final, eran mucho más poderosos, y van desde los económico-políticos, hasta los religiosos y culturales. En primer término, los españoles ávidos de riqueza inmediata, cuya obtención requiriera de mínima inversión de esfuerzo, difícilmente esperarían el diseño e implantación de un proyecto económico-político al estilo europeo. Se trataba, entonces, de aprovechar lo existente en la medida en que ello pudiera aportar inmediatos be

neficios. El razonamiento era simple: Si los Aztecas desde ese mismo Centro (antes Tenochtitlán) habían sido capaces de edificar un imperio que llegó a extenderse hasta Centroamérica, basados en el sistema económico y político del tributo, no había razón para suponer que ese centro de dominación, ahora española, no funcionaría de igual manera. Se trataba - como lo señalan Bataillon y Riviere - de "tomar por su cuenta la reorganización del imperio Azteca"¹².

Aunadas a esa razón económica de gran peso, fueron de suma importancia también las razones religiosas y culturales, en general, las razones simbólicas de instalar la nueva ciudad literalmente sobre las ruinas de Tenochtitlán. Al respecto, afirma Luis Suárez:

Cortés impuso la ciudad sobre el mismo esquema administrativo, cultural y religioso de los Aztecas, por cuestiones de prestigio. Donde estuvo Huitzilopochtli, puso la cruz y la Catedral, hecha con la misma piedra de los Teocallis... Se trataba de instalar un templo español donde había existido un templo azteca; una cruz sobre un ídolo; una espada sobre una maza¹³.

Cortés justificaba la decisión afirmando que "si la ciudad había sido señora en tiempo de indios, tenía que ser señora en tiempos de cristianos"¹⁴. Se trataba pues, de derribar toda la estructura teocrática azteca, ya se había empezado derribando los templos; ahora había que sobreponer encima de esas ruinas, la ideología religiosa cristiana. Y los españoles lo empezaron a hacer aún físicamente; ya se tenía el poder por la coerción, faltaba la hegemonía.

Al mismo tiempo que cada villa ve destruido su templo y reemplazado por la iglesia de los evangelizadores -dicen Bataillon y Riviere- el centro político y administrativo ocupa el lugar de las ruinas - mismas de la antigua capital del imperio¹⁵.

Dado que la principal riqueza del virreynato era el indígena mismo, en la medida en que aportaba la fuerza de trabajo sin la cual era imposible extraer otro tipo de riqueza; por ello, el mejor medio para dominarla a mediano plazo (más allá de la coerción que por el contrario, la mermaba) era estableciéndose en el sitio que habían ocupado las deidades y los Soberanos Aztecas

Evidentemente, estas razones, justifican plenamente la ubicación de la nueva ciudad, más allá de los inconvenientes que se ven minimizados.

Como ya se ha esbozado, cosa similar sucede con el sistema económico político. Al igual que como en el caso de la fundación de la nueva ciudad, en el terreno económico y político los españoles sustentaban los esquemas indígenas (por lo menos en las primeras etapas de la Colonia) sólo que ahora era bajo su administración. Y esto no significaba la existencia propiamente de un proceso de circulación cultural ascendente (de indígenas a españoles), sino de un proyecto cultural, económico y político que tomaba los elementos útiles y desechara los inútiles. Así por ejemplo, se respetaba el lugar de los símbolos, pero los símbolos eran cambiados; se respetaba el sistema económico-político, pero la clase poseedora era otra. Así, el sistema económico basado en la encomienda (característico de las primeras etapas del período co

lonial), era casi una réplica del sistema tributario Azteca. Esto, se complementaba por el hecho de que, debajo de las po testades españolas, se reconocían también las indígenas que, más que ser portadoras de una cierta autoridad, servían de - vínculo entre lo indio y lo blanco.

De ningún modo podemos afirmar, sin embargo, que los elementos culturales aprovechados por los españoles habrían - de constituirse en los soportes de la pretendida hegemonía. La utilización que hacían los españoles de los elementos cul turales indígenas, requería de un complemento paralelo e imprecindible: La absorción por parte del indígena, de los e lementos culturales dominantes de la población blanca. Esto sucedió, más que como un proceso descendente de circulación cultural, como un proceso de aculturación obligatoria para - los indios. Sin este proceso, el pueblo indígena nunca hu- biera aceptado de manera consensual, ni la dominación españo - la, ni la destrucción de sus templos, ni la explotación de - que eran objeto. Aunque finalmente tenían el recurso de la coacción, los españoles sabían lo riesgoso y contraproducente que hubiera sido llevarla hasta sus últimas consecuencias. El proceso de aculturación indígena, se sustentó primordialmente en la estructura ideológica-religiosa que no sólo domi - naba los terrenos de la sociedad civil, sino que entablaba - sería competencia política y económica con las autoridades - virreinales. Se trataba de incorporar a los indios a la más pura cristianidad y a la adopción del idioma castellano como punto clave de acceso a la homogeneidad cultural que se pretendía. Los primeros religiosos que tuvieron contacto con - los indios de la nueva España, señalaban en ellos una predis - posición a aceptar la religión católica, a organizarse para recibirla y ejercitarse en sus virtudes . Es indudable el -

éxito de la llamada "conquista espiritual" que realizaron las Órdenes religiosas de 1524 a 1571. No sin muchas contradicciones y pleitos, los religiosos iban moldeando a los pueblos indígenas conforme a ideas religiosas y sociales de cohesión; el antiguo espíritu comunitario de los pueblos favorecía esa empresa. El levantamiento del material ideológico (capillas, iglesias, etc.) en los pueblos de indios, llegó a ser una labor compartida con entusiasmo por todos los miembros de la comunidad. Iniciado el culto y la doctrina en los pueblos, se nombraban de entre los mismos indios, alguaciles de doctrina o fiscales de la iglesia, encargados de vigilar el cumplimiento de las obligaciones religiosas de la comunidad.

Hablar del intento homogeneizador e integrador por parte de los españoles y sus intelectuales (la iglesia a la vanguardia), no significa que la pretensión llegara al extremo de "convertir" en españoles a los indios. Además del hecho que señalábamos en el sentido de que los españoles debían -- preservar elementos culturales indígenas, existían otros procesos que impedían la homogeneidad absoluta en torno a la cultura española. Podríamos destacar, sin pretender ser exhaustivos, los siguientes:

- a) Existencia de elementos culturales, producto de la posición racial y de clase, que propiciaban una cierta segregación cultural y tenían por objeto precisamente hacer evidentes las diferencias en términos de raza y de clase. Esta segregación cultural se expresaba de forma más clara e inmediata, en la utilización del espacio;
- b) Rechazo cultural y aislamiento de pueblos indígenas.

e) Persistencia de prácticas culturales indígenas.

a) En relación al primer punto (segregación y exclusivismo cultural), parece ser evidente que existían ciertas -- prácticas y valores exclusivos de la comunidad blanca, y desde luego privativos para otros sectores raciales y sociales (incluyendo mestizos y hasta criollos). El acceso a la alta cultura y a la educación, por ejemplo, era cuestión de la -- cual estaba excluida totalmente la población india; el tipo -- de habitación, su ubicación, y hasta el material con que era construida, eran características de un determinado estatuto social y racial: Mientras que las habitaciones indígenas eran modestas imitaciones hechas de adobe, ubicadas en los arrabales de la ciudad, la habitación española era de cantera y teontle, construidas, la mayoría, en forma de fortaleza, con grandes patios al interior, piezas amplias, cuadras para caballos, sala de armas, habitaciones para sirvientes, etc.¹⁶. Es pertinente señalar aquí, que en muchos casos, tales como el tipo de hábitat, de vestido; el acceso limitado a determinados ámbitos o instituciones, etc., más que responder a una política de exclusivismo y segregación culturales (que, por lo demás, existió), atiende sobre todo a la disponibilidad de medios y recursos. Así por ejemplo, no se trataba de que existiera una norma a partir de la cual se estableciera que -- un indio no construyera su habitación a la usanza española como política discriminatoria; simplemente, podía depender -- de las posibilidades de hacerlo que, evidentemente, eran nulas: Se trataba, sobre todo de un exclusivismo de hecho asignado por la posición social y racial y la consecuente disponibilidad de medios y recursos. Desde luego, esto no justifica de ningún modo la actitud siempre discriminatoria de los

españoles hacia el resto de la población novohispana.

Factor importante (por evidente y palpable) de la segregación cultural, es la misma utilización del espacio en la ciudad y la traza urbana, sobre todo durante las primeras etapas de la Colonia, antes de que el mestizaje que se dió en todos los sentidos rompiera las fronteras invisibles pero reales que separaban la "república de españoles" de la de indios. En la traza diseñada para la ciudad, la plaza central o zócalo se ubican el núcleo, rodeada por la catedral y el palacio de gobierno, en torno a lo cual se agrupa la población blanca, en manzanas en forma de rectángulos, cada una de las cuales se divide a su vez en solares. Habiendo recibido el plano de la ciudad ^{en} forma cuadrangular (retomando los ejes de las principales calzadas Aztecas), en los cuatro ángulos de la traza que limitaba a la población blanca, se encontraban ubicados los espacios destinados a los barrios indígenas. Del mismo modo que en la ^vvieja ciudad, los calpullis eran -- cuatro, y conservaron incluso su nombre antiguo, sólo que añadido a otro español: Sta. María Coepopan o La Redonda (al oeste); San Sebastián Atzacualco (al norte); San Pablo Zoquiapan (al este); San Juan Moyotla (al sur). Posteriormente, la ciudad de parte de los indios, crecía a un ritmo acelerado con nuevos barrios que seguían la estructura de trazos rectangulares. Es evidente que, sobre todo en las primeras décadas, la ocupación y distribución del espacio, está social y racialmente diferenciada. La traza estaba diseñada de tal forma que diera claridad a los términos sociales: En el centro, la llamada ciudad blanca y, en los alrededores, los arrabales indígenas. "No se mezcla esta ciudad (blanca) con los indios -dice Torquemada- por la cercanía de sus cuatro partes, haciendo barrios por sí, que son los arrabales

de la dicha ciudad¹⁷.

Por su parte, Diego Cisneros señala que

en los arrabales de esta ciudad [blanca] estan los infinitos barrios y calles de los indios que viven en su antigua forma sin haber dejado la crianza y uso de sus antiguos y pasados, en casas de adobe - con sus acequias y cercados de caña¹⁸.

Se trataba en suma, de una utilización social, política, económica y racialmente diferenciada del espacio que marcaba, además, los términos de dos culturas (en poco tiempo subculturas de una misma) que, sin embargo, paulatinamente se fueron penetrando y fundiendo. Conforme transcurría el período colonial los límites de la traza no pudieron sostenerse. El mestizaje y la necesidad que de los indios tenía la ciudad blanca, permitieron finalmente su acceso, diluyendo con ello también la correspondencia entre un espacio y una cultura característica. La conformación de una nueva cultura trascendía, entonces, los límites del espacio y se generalizaba.

b) La resistencia de determinadas comunidades indígenas a absorber elementos culturales blancos, en función del mantenimiento y preservación de los valores de la cultura propia, y como un refugio a la explotación de que eran objeto, fue otro de los procesos que propiciaba que persistiera la diferenciación cultural. En realidad, las comunidades que manifestaron el rechazo cultural en forma radical (tribus chichimecas sobre todo) fueron relativamente pocas y de alguna forma subsisten en la actualidad; pudiera considerarse también que la actitud de rechazo radical, pudo verse reforza-

da por una falta de atención hacia esas comunidades, por parte de las instancias que tenían en sus manos la responsabilidad de integrar a los pobladores del territorio novohispano. Por otra parte, el rechazo cultural en términos generales, existía, más no de forma radical en el resto de la población: Si bien eran rechazadas ciertas pautas o valores, otros muchos eran aceptados ya sea tal y como se presentaban en el proceso de aculturación, o bien, más generalmente, adaptados a las condiciones propias de los distintos grupos sociales.

c) La persistencia de prácticas culturales indígenas, desde luego también constituía un factor de diferenciación cultural. Sin embargo, esto lejos de significar rechazo a la cultura española, se explica más bien como parte del proceso en el cual habiendo confluído culturas distintas, ambas pueden expresarse alternativamente. Es evidente que también las prácticas indígenas permearon a la población blanca, que las tomaba y modificaba en un proceso de circulación cultural ascendente.

A pesar de la persistencia de factores que tendían a la preservación de una u otra cultura (indígena y española), estos generalmente no eran expresados en forma radical. En el caso más extremo, sobre todo durante los primeros decenios de la Colonia, y dada la existencia de los ámbitos sociales y culturales que en un principio estaban claramente delimitados en la ciudad ("república de indios" y "república de españoles") pudiéramos asistir a un proceso de biculturación o persistencia de dos culturas más o menos puras; sin embargo, esto fue sólo el principio, el choque propiamente, pues necesariamente la biculturación debió derivar en la creación de una cultura nueva, distinta a las originales aunque naciera

da por una falta de atención hacia esas comunidades, por parte de las instancias que tenían en sus manos la responsabilidad de integrar a los pobladores del territorio novohispano. Por otra parte, el rechazo cultural en términos generales, existía, más no de forma radical en el resto de la población: Si bien eran rechazadas ciertas pautas o valores, otros muchos eran aceptados ya señal y como se presentaban en el -- proceso de aculturación, o bien, más generalmente, adaptados a las condiciones propias de los distintos grupos sociales.

c) La persistencia de prácticas culturales indígenas, desde luego también constituía un factor de diferenciación cultural. Sin embargo, esto lejos de significar rechazo a la cultura española, se explica más bien como parte del proceso en el cual habiendo confluído culturas distintas, ambas pueden expresarse alternativamente. Es evidente que también las prácticas indígenas permearon a la población blanca, que las tomaba y modificaba en un proceso de circulación cultural ascendente.

A pesar de la persistencia de factores que tendían a la preservación de una u otra cultura (indígena y española), estos generalmente no eran expresados en forma radical. En el caso más extremo, sobre todo durante los primeros decenios de la Colonia, y dada la existencia de los ámbitos sociales y culturales que en un principio estaban claramente delimitados en la ciudad ("república de indios" y "república de españoles") pudiéramos asistir a un proceso de biculturación o persistencia de dos culturas más o menos puras; sin embargo, esto fué sólo el principio, el choque propiamente, pues necesariamente la biculturación debió derivar en la creación de una cultura nueva, distinta a las originales aunque naciera

de ellas: Se trata de una síntesis cultural.

Toda cultura es , pues -dice Raúl Béjar-, producto de una fusión, de una síntesis, de un mestizaje y por consiguiente no se trata de investigar qué elementos predominan, sino cómo se coordinan produciendo una forma de vida... El cristianismo europeo, a la española, se transformó en cristianismo a la mexicana con su propia virgen, no la del Pilar, sino una morena, cobriza llamada Guadalupe... Así pues, la cultura mexicana no puede ser de ninguna manera una mera extensión de occidente, una España transplantada ni la supremacía de lo indígena... Lo distintivo de la cultura mexicana sería el producto generado internamente, a la vez que conformado por la influencia de otras culturas nacionales¹⁹.

Paulatinamente, el proceso de mestizaje (incluido el cultural), va diluyendo también los términos espaciales de la cultura: la cultura blanca no será característica del núcleo urbano, ni la india de los arrabales. La cultura mestiza se generaliza. Desde luego, la desaparición de las expresiones culturales puras, características de los grupos raciales, y la emergencia de una síntesis cultural que asigna coherencia e integración al cuerpo social en su conjunto, no se traduciría en una absoluta homogeneidad cultural. Si por un lado las grandes polarizaciones raciales se van diluyendo (hacia el año de 1800 sólo había 15000 pobladores peninsulares²⁰), Persisten por otra parte las diferencias en términos socioeconómicos, y esto desde luego, convive con un proceso de diferenciación cultural que se expresa en la existencia de subculturas que siendo todas integrantes de la cultu-

ra mexicana, podía¹ variar en función de sustentar en mayor o menor grado, elementos de las culturas de origen, y/o en función de la inserción del grupo en la estructura socioeconómica. Estos dos fundamentos de la persistencia de subculturas, de ningún modo son mutuamente excluyentes; por el contrario, podían funcionar con cierta correspondencia en los distintos grupos. Al respecto, pudiéramos encontrar correspondencia - como la siguiente: Campesinos encomendados con una subcultura en la que predominan rasgos indígenas y su nivel socioeconómico es el más bajo de la estructura colonial. Esto, es ^{sólo un} ejemplo burdo y mecánico, pero que puede ser útil para dar idea de cómo la emergencia de la cultura mestiza no significa ni mucho menos la homogeneidad cultural y por otra parte, cómo pudieron insidiar el origen racial y la inserción en la estructura socio-económica a la de emergencia de subculturas.

Es importante anotar aquí que el creciente desarrollo en las relaciones mercantiles en la esfera productiva no se tradujo en una renovación de las ideas e instituciones culturales novohispanas. Por el contrario, como ya se señalaba en párrafos precedentes, muchas de las costumbres primitivas persistieron, quizás como el único medio de defensa a disposición de los pueblos indígenas, y los dialectos seguían usándose, aun cuando fuese sólo internamente. Numerosas comunidades trataron de aislarse de la economía y explotación del europeo; por otra parte, la Nueva España cerró sus puertas a las nuevas corrientes culturales y científicas que por entonces surgían en Inglaterra, Francia y otros países.

La teología, la filosofía y hasta la jurisprudencia -comenta Justo Sierra- se enseñaban con espíritu

ritu medioeval; eran enteramente escolásticas; eran el triunfo del puro método deductivo... Faltaba la filosoffa; faltaba el contacto con las ideas que se encendían en el cielo intelectual del siglo de Descartes, de Newton, de Leibnitz²¹.

Finalmente hay que destacar cómo el intento integrador de los españoles con miras a la consolidación de la hegemonía política y cultural, llevaba desde su nacimiento, "el germen de su propia destrucción". La hegemonía político-cultural de los españoles sobre la sociedad civil novohispana, fue un proceso histórico que dió jugosos frutos durante casi tres siglos de dominación colonial; sin embargo, este mismo proceso hegemónico, que derivaría en un mestizaje en todos los ámbitos de la sociedad, hizo de todo lo español (así como de todo lo indio) algo extraño que no correspondió finalmente a las características de la nueva sociedad que nacía: La sociedad mestiza. Esta sociedad mestiza, expresión de lo mexicano, reclamaba para sí el derecho de autodeterminarse y rechazaba la dominación de aquéllos que si bien era parte de sus raíces, ahora no podía representar, ni mucho menos satisfacer, las necesidades propias de lo mexicano. Lo mestizo que significaba en términos genéricos una nueva cultura y, desde luego, expresaba un nuevo proyecto sustentado por una nueva clase dirigente; una nueva cultura política que habría de allanarse el camino, a costa de lo que fuera; a costa de la corona y su enclave novohispano.

E. Cultura y Hegemonía en la Ciudad Liberal.

"Vienen de España por la mar sálobre
 a nuestro mexicano domicilio
 Un hombre tosco, sin ningún auxilio,
 de salud falto y de dinero pobre
 y luego en caudal y ánimo cobre
 le aplican en su barbaro concilio,
 otros como él, de César y Virgilio
 las dos coronas de laurel y cobre.
 Y el otro, que agujetas y alfileres
 vendía por las calles, ya es Conde..
 y abomina después el lugar donde
 adquirió estimación, gusto y haberes "

Soneto Criollo anónimo

Siglo XVII.

Los criollos (que en términos generales podían ser, además de los hijos, los nietos, bisnietos, etc., de los peninsulares y por tanto, no necesariamente de sangre europea pura) eran portadores, y así lo manifestaban, de una identidad que los hacía distintos a los españoles. Para ellos, había terminado el "proyecto de vida" que habiendo sido traído desde la Península, se aplicó a la Nueva España. Desde las primeras etapas de la Colonia, el criollo tuvo un problema profundo; un problema de identidad, un problema ontológico que tenía que ver con su ser mismo: Detestaba lo español (que lo marginaba) pero no dejaba de sentirse él mismo español. ¿Qué era entonces?. Esta búsqueda de identidad de lo mexicano, - estuvo presente a lo largo de toda la historia novohispana. El criollo busca un nombre y un rostro que le es negado por los europeos; acudió entonces a lo indígena, revalorando prác

ticas, costumbres y hasta sincretismos religiosos, sintiendo los propios, como resultado de un proceso de circulación cultural espontáneo de lo indígena a lo criollo o mestizo, pero sobre todo, como un proceso consciente de búsqueda de raíces. Así por ejemplo, era común que los letrados criollos, además de latín, adoptaran el náhuatl; en su misma búsqueda, estos criollos ^onohispanos hacen una historia precortesiana con la cual se identifican; acuden a la religión buscando Santos Patronos, hasta que consiguen, por fin, el milagro Guadalupeño; acuden también al barroco logrando expresiones originales, expresiones ya mexicanas. Todo un proceso de búsqueda y obtención de identidad: Los peninsulares son, entonces, los advenedizos que, encumbrados, limitaban y sojuzgaban a los de esta tierra; impedían su derecho de autodeterminación, y los aislaban de todos los ámbitos de decisión y poder.

La lucha por la independencia, fué entonces la lucha de criollos y mestizos que reclamaban el derecho de México para los mexicanos; que siendo ya portadores de una identidad y una cultura que les asignaba una cierta representatividad consensual y una cierta calidad de dirigentes, iniciaban entonces la lucha por el poder.

Por su parte, indios y castas estaban amenazados constantemente por el peor azote: El hambre. Humboldt, señalaba, por ejemplo, la existencia en la Ciudad de México de por lo menos 30 mil desocupados, harapientos y miserables. "Esta plebe era caldo de cultivo para cualquier explosión violenta"²². Esto significa que sólo una parte muy reducida de la población urbana estaba ocupada en actividades productivas. Toda esa masa, sin conciencia clara, requería que miembros de otras clases le señalaran su situación. Esta clase

será la de los letrados criollos. Sin embargo, los intereses criollos y los de la masa insurrecta, no eran de ningún modo los mismos: Esta fué una de las contradicciones esenciales del movimiento. Aquéllos, (los criollos) luchaban por cuestiones jurídicas y políticas, éstos (la masa), por la supresión de la explotación, aunque difícilmente hicieron explícitas sus pretenciones. Algunos criollos, en su calidad de líderes proclamados por el pueblo, tuvieron que ser portadores de demandas más radicales (tal es el caso del agrarismo de Morelos).

En esencia, los criollos insurgentes, más que revolucionarios eran reformistas, muchos al extremo de no cuestionar la dependencia respecto de Fernando VII. En general, se pretendía al estilo del más puro liberalismo, exigir la igualdad jurídica que les posibilitara el acceso a las instancias del poder. Esta lucha, aun cuando se sustentaba en el reconocimiento de una identidad mexicana, identidad cultural, no llevada aparejada contradictoriamente, un proyecto cultural que hiciera posible la adhesión de toda la sociedad a una determinada clase. El cambio jurídico-político que buscaba la sociedad criolla, estaba destinado a la consolidación de una cultura ya existente; no a la creación de una nueva. Es evidente que la nueva clase en el poder, la oligarquía criolla, no implementó nunca un programa que hiciera posible la integración de la sociedad en torno a un proyecto definido; por el contrario, las permanentes pugnas que seguían limitadas al estricto orden Jurídico-Político, diluían a cada momento las posibilidades de una verdadera integración. Habrá quien señale con justa razón que el ámbito jurídico-político es un ámbito cultural tendiente a la integración. Esto es cierto, sin embargo la inestabilidad en el poder político impedía la

definición precisa de un proyecto con tal fin; además, esta pugna se escenificaba en el seno de la oligarquía criolla, - sin descender nunca a los niveles de interés de la población en su conjunto.

Tales fueron las condiciones, hasta ya iniciada la segunda mitad del siglo XIX. El movimiento de Reforma estuvo encaminado a reestructurar la sociedad mexicana bajo los patrones del liberalismo. Aunque el movimiento habló mucho de la necesidad de integración nacional, en realidad, jamás puso en marcha un programa de aculturación inducida, consideró que bastaba la igualdad legalmente instituida de los individuos y grupos para que un proceso de aculturación espontánea tomara forma, ayudado por la desaparición de las propiedades eclesiásticas y la conversión a la propiedad privada para propiciar el libre juego. Es lo que Aguirre Beltrán llama "la aculturación espontánea puesta en marcha por la ideología del Laissez-Faire que... no provocó la integración productiva - bajo la influencia de la doctrina liberal"²³. Observamos -- pues, que durante las primeras décadas de independencia, - - México padecía una crisis de poder y de hegemonía, que se traducía en forma visible en la falta de estabilidad de la clase gobernante, y en la carencia de un proyecto cultural concreto que hiciera posible la integración en torno suyo.

Los grandes sucesos del siglo XIX se cumplen fuera de la Ciudad de México que es suplantada como sede de los acontecimientos históricos por la provincia. "La capital -comenta Luis Suárez- conserva los oropeles de su importancia grave, pero la provincia, los pueblos polvorientos, ocupan el primer plano en la tramoya del escenario habitual de los cambios. Benito Juárez, Presidente de la República, no tiene -

la Capital pero vence a Maximiliano". Entre tanto, dada la existencia de una situación financiera insegura y de un mercado restringido, la ciudad crece con lentitud y conserva su aspecto global hasta la primera mitad del siglo:

Al rededor del Centro monumental viven siempre las familias aristocráticas criollas y su clientela así como el clero; las clases populares -esencialmente mestizas- viven en la periferia y los barrios se distinguen escasamente de las villas cercanas, que sin embargo mantienen el uso de las lenguas indígenas y tienen predominantemente una actividad agrícola²⁴.

Es hasta la segunda mitad del siglo XIX, después de que los liberales proceden a nacionalizar los bienes del clero, cuando se observan los primeros cambios a la fisonomía capitalina. La venta de terrenos y edificios, propicia cambios en la distribución espacial de la sociedad urbana. Los grupos dominantes abandonan el viejo centro, y los terrenos recién adquiridos, así como los viejos palacios, son ocupados como alojamientos populares. El corto Imperio de Maximiliano, cuyo palacio de gobierno no era el habitual, sino el Castillo de Chapultepec, incrementa el traslado de las clases ricas fuera del centro: El "paseo del Emperador" (actual Paseo de la Reforma) se convierte en el eje del barrio aristocrático (afrancesado). Sin embargo, la nueva distribución de la población urbana, no tuvo nada que ver con un proyecto, por ejemplo simbólico, al estilo de los españoles cuando fundan la ciudad novohispana, ni significó tampoco el fin a los términos espaciales de las diferencias sociales y culturales; era simplemente, dejar que los procesos culturales entraran -

en juego de una manera espontánea.

En términos generales y aún esquemáticos, pudiéramos - considerar que la misma situación impera en el porfiriato en lo que respecta a la ausencia de un proceso de cultura inducida (aculturación) sobre la sociedad mexicana en general y, particularmente, sobre la población de la Ciudad de México. Sólo que con el porfiriato, encontramos variables culturales fundamentales, no inducidas o pertenecientes a un programa - cultural expreso. "Orden y progreso" definen el período: El poder político es asumido por un grupo con características claras de dirigencia, que toma en sus manos la gran tarea de integrar política y económicamente a la sociedad hasta ese momento dispersa y estancada.

Los industriales y los comerciantes, como principales beneficiarios de las obras de comunicación y - transporte -comenta Luis González-, le ofrecen al Presidente Díaz un convite en el Castillo de Chapultepec. Allí se remachan las ideas claves del - progreso: La colonización de las tierras vírgenes, el ferrocarril y el telégrafo, las inversiones y - los empréstitos foráneos, el orden, la política y la conciliación y la presencia del General Díaz en la Suprema Magistratura del país. El Presidente - es aclamado como el héroe de la integración nacional²⁵.

En este contexto, la Ciudad de México se consolida nuevamente como sede de la dominación política y la administración del país y, ahora, como núcleo central y obligado de todo un sistema de comunicaciones que se extiende por todo el -

pais. Se inaugura un sistema ferroviario y telegráfico que une a la Capital con Veracruz (viejo eje colonial), con ciudades fronterizas del norte y con otros puntos claves para la economía. El mercado de la ciudad inicia un proceso de expansión que alienta (y a la vez se ve determinado por) el crecimiento industrial. Las industrias se implantan principalmente en las orillas de las nuevas vías de ferrocarril, sobre todo en el Norte y Este de la ciudad. La integración de la joven nación mexicana se va gestando teniendo como núcleo central a la Ciudad de México.

Esta labor integradora, parte de las necesidades inmediatas del país (y particularmente de los grupos dominantes y dirigentes), en el sentido de reestructurar una economía destrozada después de la independencia, mediante el ejercicio de un poder que fuera capaz de dar coherencia a los intereses de los diversos grupos dominantes. Esta integración es, pues, fundamentalmente económica y política, y pudiera, aparentemente, no tener una incidencia directa en el ámbito de la sociedad civil y de las instituciones que le son propias, sobre todo en lo que respecta a las clases subalternas, pero entre los grupos dominantes, era claro el consenso con que contaba el Gobierno de Díaz, factor que en gran medida lo sostuvo en su larga estancia en el poder.

Así pues, y considerando la reserva señalada arriba, la integración económica-política emprendida por el Gobierno de Díaz, no atiende directamente a los terrenos de la sociedad civil propios de las clases subalternas; carece en lo fundamental de estructura y material ideológico explícitos que propiciarán el consenso entre esas clases. Nuevamente, se carece de un proyecto cultural explícito.

Sin embargo, los procesos culturales no suceden exclusivamente, ni mucho menos, a partir de la existencia de un proceso explícitamente cultural. La cultura es un proceso integral que abarca todos los ámbitos de la sociedad. Por tanto, y aunque esto no haya sido parte de un proyecto cultural inducido, las transformaciones políticas y económicas del porfiriato, son factores que incidieron de manera definitiva en la gestación de transformaciones culturales. Es importante citar aquí a Aguirre Beltrán, cuando habla tan ilustrativamente acerca del carácter integral de la cultura y de la interdeterminación existente entre cada una de sus partes:

Los distintos aspectos de una cultura -organizaciones económica, política y social, educación, salubridad, ciencia, idioma, religión, estética, etc.- están integrados en un sistema o configuración que funciona como una unidad. El enfoque aislado de cada uno de estos aspectos no pasa de ser un arbitrio metodológico... Este carácter integral de la cultura es olvidado, con lamentable frecuencia... Los determinismos biológico, ambiental o económico, que reducen las actividades sociales a meras funciones orgánicas, a influjos del medio físico o a imposiciones de la base o estructura económica, tienen el inconveniente de enfatizar un sólo aspecto de la cultura olvidando su naturaleza integral... Igual determinismo puede aplicarse a los que todos lo esperan de la inducción de una nueva educación, de una nueva religión o de una nueva organización política. Es indudable que, puesto que los distintos aspectos de la cultura están interconectados y actúan como una entidad, las acciones ejercidas so

bre una de las partes repercuten, concomitantemente sobre las otras y, en último análisis, sobre el todo²⁶.

Así, la política de Díaz, sustentó en gran medida del posterior desarrollo económico del país, (aunque carente de un proyecto cultural integrador, sobre todo para las clases subalternas) así como el aliento fundamental a la industria, al comercio y el fortalecimiento de la instancia político-administrativa, propiciaría el surgimiento de nuevas actividades (particularmente urbanas en la industria y en el sector de servicios), y el fortalecimiento de otras preexistentes. Se acentúa con ello la diferenciación social en la ciudad; surgen nuevos grupos sociales definidos por su inserción en el aparato productivo, administrativo y de servicios. Se empieza a gestar la cultura de la civilización industrial, o la traducción cultural ligada a la industrialización capitalista y a la emergencia de una economía de mercado, sobre todo en la fase de libre competencia. En fin, todo lo que en la tesis de Wirth²⁷ es "cultura urbana". (Transitoriedad, superficialidad y anonimato en las relaciones sociales), no entendida como producto de factores como la desidad por sí misma sino como producto del proceso de industrialización que se fundamenta, a su vez, en la consideración del trabajo como mercancía, lo que supone y provoca una ruptura de las descripciones sociales y una individualización de la fuerza de trabajo. Este proceso se empieza a gestar en la Ciudad de México durante el porfiriato, y se ve reforzado por la apertura a influencias occidentales "renovadoras", y se entrelaza y mezcla con los rasgos culturales preexistentes en la ciudad que por otra parte, nunca fueron homogéneos. La nueva faceta del comportamiento urbano, no es de ninguna forma sus

titutiva; se interdetermina con la cultura que se ha venido gestando siglos atrás y que ni siquiera es una sola, sino que se expresa en subculturas originadas por adscripciones raciales, étnicas, políticas, socio-económicas, etc. Ahora, la industrialización, y los fenómenos que le son propios, habrán de contribuir a la complejidad de los procesos culturales, específicamente en la Ciudad de México, ya no como un fenómeno cultural inducido expresamente, sino como resultado de transformaciones en la esfera económica que por lo demás, repercuten en todos los ámbitos de la cultura.

Aunque, como es evidente, el proceso cultural siguió su marcha durante el porfiriato, la falta del proyecto cultural que legitimizara el régimen entre las clases subalternas, -- siempre estuvo latente; Díaz se sostuvo treinta años en el poder, pero el consenso sólo se limitaba a aquellos grupos que se veían beneficiados con el "desarrollo" que posibilitaba la política porfiriana; sin embargo, la falta de consenso habría de expresarse finalmente, cuando ya no tan sólo se cuestionaba el no haber "llegado al corazón" de la mayoría de los mexicanos; la cuestión era no haber llegado siquiera a su estómago, condición elemental de toda dominación que aspire al consenso.

F. La Revolución y sus Repercusiones.

La Revolución Mexicana constituyó, en uno de sus múltiples significados, un proceso que en su gestación, puede encontrar paralelo en la lucha de los criollos de un siglo atrás, por reivindicar una identidad que sentían propia, y reclamar el derecho de autodeterminarse como nación soberana.

La Revolución Mexicana fué, en algún sentido, expresión del sentir de una sociedad (o, mejor dicho, de determinados sectores de ella), en defensa de una identidad propia que habfa sido negada por la intervención imperial y por un gobierno - que buscaba en el exterior la solución a los problemas de México.

La Revolución Mexicana fué -al decir de González - Pedrero- una vuelta hacia nosotros mismos. El país se hallaba perdido, se habfa empeñado con el extranjero: Lo mismo económica que culturalmente. - Los mexicanos, como afirma el dicho popular, eramos 'candil de la calle y obscuridad de la casa'. A partir de esa revolución, México tiene la posibilidad simultánea de calar en su pasado, asimilándolo, y de forjarse un porvenir auténtico sin interferencias ajenas²⁸.

Sin embargo, ese voltear la mirada hacia nosotros mismos, no se limitaba a la reivindicación romántica de una identidad nacional, pues (al igual que los insurgentes criollos) se reclamaba el derecho de gobernarse, el derecho de los nacionales de incidir de manera más directa en los ámbitos fundamentales (económicos y de dirección) de la sociedad mexicana. Por otra parte, esa lucha por reivindicar lo nacional y el derecho a la Soberanía de la Nación, tampoco fué un proceso consciente para todas las fuerzas sociales que intervinieron en la pugna. Ciertamente, se trataba de un reclamo cultural y político, pero por parte de aquellos intelectuales de clase media que podfan defender la autenticidad de la cultura nacional y su derecho de acceder a las esferas de dominio y decisión; aquellos que podfan reclamar en forma elaborada el

derecho de México para los mexicanos. La otra parte de los revolucionarios (la inmensa mayoría), no se proponía ideales tan claros ni tan definidos; eran precisamente aquéllos que no podían hablar de lo auténtico de la cultura dada su falta de conciencia y la marginación cultural que siempre había padecido. Ciertamente es que ellos también habían mirado hacia el pasado, sólo que en otro sentido: hacia las tierras que les habían despojado tiempo atrás. Estos no peleaban por ideales como libertad e igualdad jurídica y política o la no reelección; reclamaban, simple y llanamente, su derecho al pan y a la tierra. ¡Justo ahí el origen de su fracaso!. A pesar de ser las aspiraciones más elementales y justas (más que ninguna otra), no era suficiente con pedir pan y tierra; obvio. ¿Cómo esperar que aquellos que no tenían lo indispensable, pudieran expresar un proyecto amplio y sólido de reivindicación cultural y transformación político-jurídica?. Esta es una de las muestras palpables (que se han repetido a lo largo de la historia de nuestro país), de que si bien la cultura es un proceso que se crea y recrea de continuo y del cual participan todos los grupos sociales, de las expresiones más elaboradas de cultura²⁹, son excluidas conscientemente o inconscientemente, las clases instrumentales de la sociedad; así pues, la cultura sustentada por esas clases se limitará, en el mejor de los casos, a ser una degradación de la cultura producida por los grupos dirigentes y una mezcla de tradiciones que no permiten ver más allá de una realidad inmediata, más allá del interés económico; del pan y la tierra.

Las masas populares -comenta Arnaldo Córdova- expresaban necesidades sociales no elaboradas, inmediatas, locales casi siempre. En su conciencia, en su comprensión de los problemas, no entraban pro-

yectos de reconstrucción nacional; no habfa una idea orgánica, sistemática y global de la nación y sus problemas. Sus convulsiones habfan comenzado como respuesta a injusticias flagrantes que sufrían en continuación; su reveldfa era ciega y sin -- tradiciones de lucha que se ligaran directamente a ella. Los casos aislados de lucha revolucionaria del pasado se perdían en la memoria de las clases trabajadoras en una sociedad desarticulada e inter namente incomunicada³⁰.

En la revolución triunfaron aquellos que quizás nunca se propusieron la revolución; aquéllos que pedían una sociedad libre, igualitaria y verdaderamente nacional, los que eran capaces de reivindicar la cultura mexicana, que podían sistematizar un proyecto nacional y convertirse en grupo dirigente: La clase media intelectual y algunos exponentes de viejas clase privilegiadas que se sumaron a ella.

... Era el nacionalismo, deseaba que cada mexicano fuera robusto, hermoso, casado con mujer coloni zadora y casta, padre de hijos sanos y fuertes, fe lices, instruidos y virtuosos hasta la excelsitud. El Sr. Carranza deseaba todo eso para los mexicanos y aún más³¹.

Ellos nunca persiguieron la revolución como finalidad - que habfa que perseguir a como diera lugar (mientras que las masas no los obligaron a hacerlo) y algunos, quizás como Madero, nunca se lo plantearon. Sin embargo, ellos ganaron la revolución, porque, bajo el impulso de la masa incontenible, en ellos nació la conciencia de la revolución como proyecto

de transformación global; fueron entonces los primeros en proclamarla de manera consciente, "atendiendo primero a intereses que eran esencialmente suyos (los ideales liberales universalistas) y agregando después a éstos, intereses inmediatos de las masas... Pero no por ello renunciaron a su posición de clase ni por otra parte se identificaron con las masas"³². Se trataba de una oportuna toma de conciencia en el sentido de que sin las masas, no era posible revolución alguna.

Del Gobierno no depende aumentaros el salario ni disminuir las horas de trabajo... Porque no es lo que vosotros deseáis. Vosotros deseáis libertad, deseáis que se respeten vuestros derechos... No queréis pan, queréis únicamente libertad, porque la libertad os servirá para conquistar el pan³³.

Pero las masas no pudieron ir más allá de sus intereses inmediatos (el pedazo de tierra, el salario o la jornada de trabajo) ni crearon una ideología que los organizara de manera independiente. Iban al campo de batalla movidos por un turbio sentimiento de injusticia surgido de una ofensa personal, de un afán de recuperar lo perdido o por el deseo de tener lo que nunca se ha tenido, pero sin saber bien a bien lo que era la revolución.

Aun cuando conozcan el triunfo, se diría que no saben que hacer con él, como aquellos zapatistas que, dueños de Palacio Nacional, se hacinaban en los --traspacios, porque como siempre habían sido pobres, en cuartos mejores no podrían vivir³⁴.

Junto a la imagen de ese revolucionario ignorante y cruel (pero que al fin y al cabo lucha en contra de la injusticia), - surge la del revolucionario "político", el hombre "culto" capaz de expresar los ideales de los otros que lucha, pero sin convencerse de ellos.

Después de la lucha armada, el Estado Mexicano inicia ahora la batalla política por integrar la economía devastada, por integrar las clases sociales bajo un mismo proyecto; por integrar, en una palabra, la cultura nacional, tarea que a partir de ese momento es permanente y, además, no alcanzable del todo, pues nunca una cultura nacional aparecerá pura, tal y como lo desearía el Estado.

Como citábamos en apartados precedentes, la idea y posibilidad de existencia de una nación es posible gracias a la definición de rasgos históricos y culturales de toda la colectividad (o casi toda) así como por la convicción de seguir una vida común, un proyecto común como nación. Sabemos, por otra parte, que esta idea de nación es, hasta cierto punto, una idea abstracta, pues eso que se llama colectividad, agrupa bajo un mismo concepto, sectores y realidades que difieren entre sí y, aún más, son en gran medida contradictorios. Es pues una de las tareas del Estado, la "conciliación" de intereses encontrados, en función de aquello que la sociedad reconoce como "bien común"; (ese mismo reconocimiento del "bien común" es tarea que emprende el Estado); en función de un cuerpo de valores que homogeneicen al cuerpo social y lo integren como nación. Así, la consolidación de "lo nacional", no es algo dado apriorísticamente; para ello interviene el Estado. En este sentido, la tarea de integrar una cultura nacional, es fundamentalmente una labor política, que -

se significa en un proceso continuado pero nunca acabado, dado que el reconocimiento de lo nacional, de ningún modo se traduce en la desaparición de las diferencias reales que distinguen grupos y clases en el seno de una misma nación. La necesidad de una labor tal, habría de ser comprendida explícitamente y con toda amplitud por el Estado post-revolucionario y su burocracia política.

Desde luego, sabemos que no es el Estado el que crea las clases sociales, pero sí puede ser la entidad superestructural que las organiza e impulsa en torno a objetivos bien definidos, moldeando su acción y la conformación de vínculos - de esas clases con el propio Estado. Todo Estado, y el mexicano no es la excepción, crea las condiciones favorables para la expansión de la clase dominante, y la legitimidad de la burocracia política es también legitimidad para la burguesía en el mismo grado. Esta concepción del Estado como organizador de las clases y fracciones dominantes, y organizador-desorganizador de las clases subalternas, es fundamental para entender la política seguida por el Estado mexicano post-revolucionario. 7

Con el asesinato de Carranza en 1920, no podemos considerar que se define el proceso de consolidación del Nuevo Estado, pero sí la fragmentación de la dirección política; el caudillismo militar y regional y las constantes revueltas empiezan a ubicarse en un segundo plano. Con Obregón, se sientan las bases de adecuación entre poder real y poder formal; se obtiene una cierta lealtad y disciplina del ejército al nuevo régimen y se inicia el proceso de subordinación e incorporación de las masas populares al nuevo régimen.

Con Calles, se vigoriza el proceso de institucionalización de la Revolución, entendido como la expresión a nivel - jurídico y político de las relaciones de producción, de poder y de clase, proceso iniciado diez años antes por Carranza y continuado por Obregón. Se consolida con Calles el Poder Central y surge la figura del ejecutivo fuerte (proceso llevado a cabo entre 1920 y 1936), sólo a partir de que se logra un cierto equilibrio en el seno de la burocracia política, y se consolidan las alianzas de dirigentes revolucionarios con grupos populares a través de organizaciones como la Casa del Obrero Mundial, CROM y Partido Laborista, alianza tendiente -a decir de los propios dirigentes revolucionarios- a un equilibrio "más justo entre Capital y trabajo".

La confusión entre el Estado-clase y la sociedad - regulada es propia de las clases medias y de la pequeña burguesía que acogería con gusto cualquier - regulación que impidiera las luchas agudas y las - catástrofes en una concepción típicamente reaccionaria y regresiva³⁵.

Esto es justamente lo que prevalece en el proceso de institucionalización del poder, en el que se observa una "absorción" de la sociedad civil en la sociedad política y un control de las clases subalternas por parte del aparato de masas del Partido oficial: PNR-PRM-PRI.

En un principio, el contenido de la dirección política es en lo fundamental de carácter económico, pues se trata de reorganizar, antes que nada, el mundo de la producción; mientras tanto, los elementos de la superestructura son escasos y se limitan principalmente a la previsión y a la lucha. Du

rante los períodos de Obregón y Calles, se tomaron algunas medidas iniciales para la institucionalización a nivel económico mediante la creación de modernos instrumentos financieros (Banco Central, Comisión Nacional Bancaria, Banco Agrícola y Ganadero, etc.). A nivel político, el Estado se plantea la necesidad de intervenir en las formas de organización de proletarios y empresarios: Estimula la agrupación de fracciones de la burguesía mediante la Ley de Cámaras de Comercio e Industria; se institucionalizan las asociaciones representativas de la clase dominante (Concamin, Concanaco, Asociación de Banqueros), y se inicia la incorporación de las clases populares, tarea que se ve más acabada durante el Cardenismo.

Durante los períodos de Obregón, Calles y Cárdenas, están siempre presentes los intentos del Estado por ser un árbitro supraclasista del conflicto (intentos que se ven disminuidos en la medida en que es notorio su apoyo a los "negocios privados"). El Estado, "administrador de los intereses nacionales, presenta una imagen de neutralidad. Las fuentes de poder del Estado son plurales: La burocracia política y sus intelectuales se apoyan simultáneamente en su base material (sector paraestatal de la economía) y en la legitimidad que le asigna al ser un Estado emanado de la Revolución, así como en su "vocación" de organizador de las clases en torno a un proyecto global de desarrollo. Son estas fuentes plurales de poder y legitimidad; sin embargo, la burocracia política (grupo dirigente) no ejerce sola el poder pues es sólo la representante política del grupo de facciones que integran el bloque dominante; además, si bien los sectores populares no participan del poder estatal, expresan cierta influencia en la toma de decisiones del Estado, siendo ésta

una de las condiciones y límites que no puede traspasar la burocracia política: Atender las demandas fundamentales de las clases subalternas.

Gramsci ve al Estado como una "comunidad ilusoria": Las clases subalternas ilusoriamente creen en la ideología dominante y en la neutralidad estatal, pero, en realidad, se absorbe y procesa el interés particular de una clase, presentándolo como el interés general. El Estado y su burocracia política usufructúan esa "comunidad ilusoria". Ahí su fuente de legitimidad: Uso legítimo de la autoridad y la fuerza en función del "bien común". Para ello, el Estado mexicano elaboró una ideología dominante justificadora del Estado y el orden de cosas apoyándose en el antiimperialismo, en el nacionalismo revolucionario, en la justicia social, en las ideas populares y democráticas, etc. A través de la Sociedad Civil y la estructura ideológica (familia, iglesia, sindicatos, partidos, escuelas, medios de comunicación, etc.) es como el Estado y la burocracia política realizan y defienden su hegemonía; éstos son, al mismo tiempo, vehículos eficaces para la transmisión de ideas y valores del grupo dominante. En este contexto, la burguesía mexicana elabora su propia concepción del Estado como mediador y representante de toda la sociedad, del "bien común", de la Nación; a través de la estructura ideológica compleja, difunde esa concepción del "sentido común" a toda la sociedad; los pensadores (intelectuales orgánicos) de la clase dominante, elaboran teóricamente la concepción del Estado y se degrada hacia los terrenos del "sentido común".

Si por Cultura Nacional entendemos los valores y prácticas que son el sustento de la integración de la sociedad a -

un proyecto común, posibilitando la existencia de una nación, de una "comunidad de historia", de una "comunidad de intereses", la conformación de la Cultura Nacional es pues un proyecto de Estado, un proyecto político. Pero si por Cultura Nacional entendemos la cultura que sustentan los diversos -- grupos, clases o sectores de la población, esa cultura se convierte en una abstracción, y en algo con "gran contenido retórico". Al lado de la labor integradora del Estado, del -- funcionamiento de toda la estructura ideológica que se significan como elementos que inducen cultura, como aculturación o, simplemente como un proceso de circulación cultural descendente que incide entre las clases subalternas modificando hábitos, creando valores y derribando otros, existen (no yuxtapuestos sino entremezclados con aquéllos) otros factores de cultura que limitan la pretendida Cultura Nacional y la labor integradora del Estado pues, en muchos casos, más que significarse como factores integradores, son factores que -- contribuyen a la diferenciación social y cultural: La segregación cultural, práctica de la cual participa el mismo Estado, en una posición aparentemente paradójica. Por un lado postula la integración y la Cultura Nacional y por otro propicia la segregación cultural que impide el acceso de ciertas capas de la sociedad a la alta cultura y a la información en general; el exclusivismo cultural que hace de ciertas prácticas y valores algo exclusivo de determinado grupo, sea por una actitud consciente o deliberada, sea por sus propias necesidades, condiciones de vida o disponibilidad de recursos; elementos culturales que no aceptan circulación al ser rechazados por los grupos a los cuales estaban destinados; las viejas tradiciones indias y mestizas sustentadas diferencialmente según factores como tipo de localidad (rural o urbana), clase social, arraigo religioso, etc.; las propias

condiciones materiales de las clases propician medios distintos que reclaman respuestas adaptativas particulares y con medios también diferentes; la inserción de una economía industrial y de mercado también es un elemento que a partir de un momento más o menos reciente en la historia de México, a venido a significarse como un factor que en el contexto global genera modos de vida y valores culturales nuevos; la influencia de estilos de vida extranjeros que a partir de una predominancia económica, exportan su cultura: los estilos de vida se convierten también en mercancía que "conviene" exportar; etc.

Es claro que el proyecto de Estado no lo es todo en cuanto a cultura se refiere, ni su compleja estructura ideológica es lo suficientemente capaz para lograr una verdadera Cultura Nacional, porque se trata de la conciliación (que no su presión) de múltiples intereses y realidades. He ahí la importancia de esa tarea política. 7

G. La Ciudad y sus Funciones.

En este contexto, la Ciudad de México puede ser con ciertas reservas, "una realidad" específica en relación al resto del país. Pero a su interior, la heterogeneidad social y cultural es también manifiesta. Si bien la Ciudad de México está fuertemente influida por el proyecto integrado a nivel ideológico-político del Estado (siendo su núcleo y sede); el proyecto específicamente económico también incide de manera determinante en la conformación cultural de este Centro Urbano, desde luego, cuando se habla de "proyectos del Estado", se hace solo con fines de diferenciar diversos ámbitos de a-

plicación e incidencia de un proyecto global. El "proyecto" cultural no se entiende en sí ni por sí mismo, sino en función de los procesos políticos y económicos paralelos que emprende el Estado postrevolucionario.

La existencia misma de la ciudad, obedece a la necesidad de una sede de gestión político-administrativa federal. A partir de ello, la ciudad se convierte en un centro de atracción para las actividades industriales, comerciales y de servicio. Esto, configura un conjunto de funciones de la ciudad y, más concretamente, funciones de los "ciudadanos": ¿A qué se dedican los habitantes de la ciudad?. Saberlo significa tener elementos que nos hablen de su modo de vivir, de los recursos de que disponen para vivir, de los diferentes grupos de que se constituye la "ciudadanía", todos ellos factores importantes para comprender la diversidad cultural y su, hasta cierto punto, paradójica integración en el mundo de las relaciones cotidianas.

Después de la Revolución, y bajo la sombra de un poder cada vez más fuerte, la demografía cambia de ritmo mientras que se construye en poderoso aparato económico que concentra en particular una parte muy elevada de la industria y los servicios en la Ciudad de México y sus alrededores cercanos.

Durante la fase revolucionaria, se debilita el Poder Central de la ciudad, después de que el ejecutivo había absorbido hasta los poderes estatales durante el porfiriato. Esta preponderancia urbana en el ámbito político-administrativo, se reorganiza hasta que el Gobierno de Calles fortalece el Poder Central, dando con ello predominio a la Capital. Como ejemplos de este fortalecimiento, señalemos que casi de

1940 a 1970, el 90% de la inversión económica del Estado es efectuada por el Gobierno Federal y en 1958, la inversión federal en la Ciudad de México fué cinco veces mayor que en -- las ciudades de Guadalajara y Monterrey³⁶; por otra parte, -- también el sistema bancario está altamente concentrado en la Capital, y la disponibilidad de préstamos es mucho mayor en este Centro; el suministro de servicios públicos, también es ta altamente centralizado en el Gobierno Federal.

La Ciudad de México, de función esencialmente comercial hasta 1940, ve disminuir la parte de su PEA en ese sector que en 1940 ocupaba una cuarta parte, y en 1970 sólo la octava. Paralelamente, la actividad industrial se amplía absorbiendo cada vez más mano de obra y propiciando cambios profundos que van dejando huella en la ciudad.

¿Por qué la política económica del Gobierno Federal repercute tan directamente en la ciudad de México?. La misma centralización del poder político-administrativo, incita a -- las empresas a situarse en la Capital, dada la complejidad -- de las gestiones (centralizadas) y la necesidad de continua información administrativa; pero si bien estos factores inci -- den hacia la concentración de actividades comerciales e in -- dustriales, es indudable la importancia que en este sentido tiene la existencia previa de una estructura urbana de servi -- cios, la existencia de un gran mercado local y la gran dis -- ponibilidad de mano de obra. Así de 1940 a 1960, aumenta de 30 a 40% la PEA de la ciudad ocupada en la industria³⁷, cons -- tituyéndose ésta en la primera actividad de importancia.

En la industria, casi todo el empleo recae en la de -- transformación; la extracción sólo existe en las canteras de

piedra, de arcilla o de arena en los suburbios, siguiendo en la escala de ocupación de mano de obra, la industria de energéticos.

Las actividades de servicios, parecen ser las más permanentemente dinámicas en el crecimiento de la ciudad. Empero, bajo el rubro servicios, se agrupan realidades totalmente distintas, yendo del personal doméstico a las funciones gubernamentales. En 1970, el 41% de los servicios (actividades administrativas y de educación, principalmente) están concentradas en la Capital. Por otra parte, muchas ramas de eso - que se ha dado en llamar servicios, constituyen refugios para la población subempleada. Así, en 1970, el 36% de los empleos de la ciudad son de servicios³⁸, siendo el segundo sector en importancia. El 17% de este sector está constituido por empleados del Estado, en tanto que el servicio doméstico, significa el 34% del sector para el mismo año.

La tercera actividad de importancia, la constituye el - Sector Comercio que, aun cuando fué la actividad tradicional de la ciudad, declina considerablemente al grado de que en 1970 sólo ocupa la mitad de personas en relación al total para este sector en 1940. Si bien la Ciudad de México absorbe gran parte de las actividades de mayoreo, comercios especializados y comercios concentrados en empresas que emplean numerosos asalariados, es la parte menos concentrada del sector comercio para 1970. Casi la mitad de los que para el mismo año trabajan en este sector, están "por su cuenta" (en ningún otro sector el número de empleados es tan débil en relación a los patrones). Por tanto, parece ser que en este sector predomina la pequeña tienda.

Por otro lado, parte importante de la PEA de la ciudad, se ocupa en "empresas marginales" y trabajos no asalariados (en 1970, el censo de empresas declara 1/3 menos de mano de obra que el censo de familias). Se explica que los sectores que más escapan al censo de empresas son el comercio, los servicios y la industria de la construcción. Para 1970, los -- "marginales" del trabajo en la ciudad, se distribuyen como sigue: 100 mil comerciantes, 90 mil empleados de servicios y 45 mil obreros de la construcción. Esta población subem--pleada o empleada con débil productividad, se ve aumentada -- con el contingente de inmigrantes temporales que habitan en poblaciones próximas³⁹.

N O T A S
(CAPITULO III)

1. Castells, Manuel. Problemas de Investigación en Sociología Urbana. Siglo XXI. México, 1981. p. 40
2. Ibidem. p. 39
3. Wirth, Louis. "Urbanism is a way of life" American Journal of Sociology. Vo. 41, No. 1. Julio, 1933
4. Castells, Manuel. La Cuestión Urbana. Siglo XXI. México, 1980. p. 15
5. ————. Problemas de Investigación...
pp. 84-85
6. ————. La Cuestión Urbana. pp. 19-20
7. Ibidem. p. 21
8. Ibidem. p. 26
9. Suárez, Luis. De Tenochtitlan a México. Fondo de Cultura Económica. México, 1974. p. 12
10. Zorita, Alonso de. Citado en: Semo, Enrique. Historia del Capitalismo en México. ERA. México, 1980.
pp. 60-61
11. Semo, Enrique. op.cit. p. 65

12. Bataillon, C. y Riviere, H. La Ciudad de México. SEP Setentas-Diana. México, 1979. p. 14
13. Suárez, Luis. op.cit. p. 51
14. Ibidem. p. 51
15. Bataillon y Riviere. op.cit. p. 14
16. cfr. García Ramos, Domingo. Iniciación al Urbanismo. Específicamente: "La Ciudad Virreynal". UNAM. México, 1961. 304 pp
17. Tomado de: Orosco y Berra. Historia de la Ciudad de México. "Ciudad Moderna". SEP Setentas-Diana. México, 1980. p. 42
18. Citado en: Orosco y Berra. op.cit. p. 47
19. Béjar Navarro, Raúl. El Mexicano. UNAM. México, 1981 p. 136
20. Cué Canovas, Agustín. Historia Social y Económica de México. Trillas. México, 1980. p. 119
21. Sierra, Justo. Evolución Histórica del Pueblo Mexicano México, 1950. p. 90
22. Citado en Villoro, Luis. "La Revolución del Independencia". Historia General de México. Tomo II. p. 315 El Colegio de México, México, 1980

23. Aguirre Beltrán, Gonzalo. El Proceso de Aculturación. Ediciones de la Casa Chata. México, 1982. p. 42
24. Bataillon y Riviere. op.cit. p. 18
25. González, Luis. "El Liberalismo Triunfante" Historia General de México. México, 1980. El Colegio de México pp. 218-219
26. Aguirre Beltrán, G. op.cit. p. 39
27. Wirth, Louis. op.cit.
28. Citado en: Béjar Navarro, R. op.cit. p. 138
29. Lo que Elsa Cecilia Frost llama sectores "espirituales" de la cultura. Frost, Elsa C. Las Categorías de la -- Cultura Mexicana. UNAM. México, 1972. pp. 40-43
30. Córdova, Arnaldo. La Ideología de la Revolución Mexicana. ERA. México, 1975. p. 142
31. Tomado de: Ibidem. p. 195
32. Ibidem. p. 143
33. Fragmento del discurso pronunciado por Madero el 22 de Mayo de 1910 en Orizaba. Tomado de Córdova, Arnaldo. op.cit. p. 110
34. Frost, Elsa Cecilia. op.cit. p. 173

35. Saldívar, Américo. Ideología y Política del Estado Mexicano. Siglo XXI. México, 1980. p. 53
36. Bataillon y Riviere. op.cit. p. 21
37. Ibidem. p. 26
38. Ibidem. p. 27
39. Ibidem. p. 62

35. Saldívar, Américo. Ideología y Política del Estado Mexicano. Siglo XXI. México, 1980. p. 53
36. Bataillon y Riviere. op.cit. p. 21
37. Ibidem. p. 26
38. Ibidem. p. 27
39. Ibidem. p. 62

A. Consideraciones Preliminares.

Es una necesidad urgente estudiar el estudio de las relaciones culturales en este campo que requiere de la "revisión" de "una" realidad que por lo demás, ya se ha descrito en el momento de escribir estas páginas, pero que aun así, se determinan e indican en el presente capítulo de una descripción que se sigue a continuación.

CAPITULO IV

**Proposiciones para el Estudio de la Cultura
en la Ciudad de México**

A. Consideraciones Preliminares.

Es una necesidad decirlo ahora: El estudio de los procesos culturales es algo complejo que requiere de la "diseción" de "una" realidad que, por lo demás, no es homogénea ni monolítica: Se compone de muchas realidades que se distinguen, pero que simultáneamente se interpenetran, se interdeterminan e influyen en un proceso incesante, difícilmente describable por su heterogeneidad.

En este trabajo, quizás la complejidad misma del problema refleje confusión, sobre todo al pretender sintetizar aspectos teóricos generales, con otros más particulares, y con los elementos históricos que se han destacado. Esto resulta preocupante, y es por tanto necesario intentar una breve sistematización de los distintos elementos aquí observados.

Acerca de los procesos culturales y sobre la cultura en general, existe una amplia literatura con otros tantos expertos en la materia; esto limita cualquier intento de originalidad aunque, por otra parte, su mismo carácter controvertido, su vigencia, su dinámica, su universalidad y simultáneamente, su particularidad, hacen de la cultura algo irrenunciabile a la observación y al análisis y seguramente cada nuevo intento de explicación, siempre que sea sensato, aportará alguna nueva perspectiva. Por ello, original en estricto sentido cuando se habla de la cultura, no se puede ser. En todo caso, la originalidad radicaría, no en el descubrimiento de realidades nuevas y ocultas, sino simple y llanamente, en el intento de reinterpretar y comprender en forma más o menos ordenada, esa realidad que se percibe y diluye a la vez; que existe, pero que por simple fotografía no se podría

captar la variedad de sus significados, que queremos entender pero que en ese camino se nos presenta cada vez más confusa, y no por falta de imaginación (sociológica), sino precisamente por ^{que} ser contradictorios, es esencia de los procesos sociales.

El intento reinterprelativo aquí plasmado, ha pretendido observar la cultura como un proceso multifacético, contemplando para su explicación diversas dimensiones. Si bien se ha destacado, tanto en la parte teórica como en la histórica, el aspecto político de la cultura, de ningún modo se puede reducir a ello, porque ese mismo matiz político sería inexplicable si se considerara de manera aislada. La misma actividad cultural del Estado, se inscribe en procesos globales de diferenciación-integración que si bien pueden propiciar la existencia de aspectos culturales inducidos, también los hay espontáneos, independientes del "actuar consciente" del Estado, pero no de las contradicciones sociales. Si por una parte es importante destacar el matiz político de la cultura -- (muchas veces olvidado), por otra parte no podemos caer en la falacia de considerar que la cultura es producto de una actitud maquiavélica del Estado y sus representantes, o bien un "objeto" manipulable. En tal virtud, no podemos observar la bajo una óptica maniqueísta, porque la cultura en un sentido puede ser un proyecto tendiente a consolidar un sistema hegemónico, pero es también una realidad heredada que se crea y recrea de continuo a partir de múltiples factores que, además, no actúan independientemente, sino que se combinan produciendo, y reproduciendo de manera casi espontánea, prácticas, valores, modos de vida en general, que en consecuencia serán multivalentes y contradictorios.

Como vimos, la cultura puede ser calificada como nacional, dominante, burguesa, subalterna, regional, tradicional, "industrial", "marginal", de la pobreza, etc., toda una gama de variedades, según se sustenten con determinada predominancia, ciertos valores, prácticas o modos de vida en general. Esto nos ha llevado al reconocimiento de la persistencia de subculturas en el seno de una misma sociedad o, si se prefiere, de una misma nación.

En la realidad encontramos individuos y grupos que si bien pueden sustentar, en mayor o menor grado, aspectos de tal o cual subcultura, difícilmente pueden reducirse con exclusividad a ella. Se trata de individuos y grupos con prácticas contradictorias, porque no se aíslan de la influencia de otras subculturas. Paralelamente a todas las diferencias sociales, la sociedad se integra, en mayor o menor grado, tanto en valores abstractos como en prácticas cotidianas: Diferenciación e integración parecen enmarcar a la cultura en una dinámica permanente; precisamente porque para que una nación exista en tanto tal, se deben integrar las diferencias mediante mecanismos que aquí hemos denominado "circulación cultural" que bien pueden ser inducidos o espontáneos.

Se considera conveniente concluir el presente trabajo con algunas propuestas teórico-metodológicas para la realización de un trabajo empírico que pueda ofrecernos referencias concretas en torno a las distintas reflexiones esbozadas sobre los procesos culturales. Es nuestro interés observar esos procesos en la Ciudad de México como referente empírico inmediato.

Desde luego, esto no habrá de significarse necesariamente

te en la elaboración de generalidades aplicables a realidades ajenas, ni necesariamente en la suposición de que la Ciudad de México, es caso específico en lo que a procesos culturales se refiere, ya que éstos más que estar referidos a un marco espacial específico, son fenómenos que si bien podrán manifestar particularidades en distintos ámbitos concretos y en distintos niveles de análisis, atienden sobre todo a conformaciones propias de la sociedad global.

Cuando hablamos de observaciones empíricas, no pretendemos incursionar en el debate acerca de la técnica de observación que debe emplearse. Es un hecho que siempre que se plantea la necesidad de la observación directa, la discusión se centra en torno a la validez de las conclusiones que ahí se obtengan. Tal preocupación, ha encontrado respuesta en dos posiciones extremas: Por un lado, los que estiman que la validez de las observaciones, estará asignada por el volumen o "tamaño de la muestra" que siempre que sea adecuadamente seleccionada, habrá de garantizar la "representatividad" del universo, mediante la elaboración de inferencias sobre todo de carácter cuantitativo. De otra parte, encontramos aquellos que consideran, independientemente de la postura teórica que suscriban, que la observación del caso concreto, incluso de la biografía, es mucho más productiva en el sentido que - (por limitada que sea la observación en términos de volumen) habrá de ofrecer mucha más luz en torno a procesos reales, que aquellas conclusiones que se basan en el "dato frío".

Aquí no queremos precipitarnos afirmando la validez o invalidez de una u otra posición. Consideramos, sin embargo, que ambas pueden efectuar aportes rescatables, dependiendo del tipo de problemática que aborden y del manejo que se ha-

ga de ellas, y siempre que sean consistentes lógicamente con la teoría que las respalda, y empíricamente con la práctica que analizan. En el estudio de la cultura, ambos métodos han manifestado, no sin severas críticas, su utilidad, sobre todo en el segundo caso con los trabajos etnográficos de numerosos antropólogos. Sin embargo, hemos de señalar que aquí nuestras pretensiones son mucho más limitadas pues no intentamos practicar ni la profundidad de la etnografía y del trabajo biográfico, ni mucho menos la generalidad y amplitud de los trabajos estadísticos; independientemente de ello, sólo queremos ofrecer algunas consideraciones teórico-metodológicas que podrían tomarse en cuenta para el análisis concreto de los procesos culturales.

Como se ha expresado a lo largo de este trabajo, los procesos culturales se inscriben en la dinámica de integración y diferenciación sociales. En este sentido, a través de los procesos culturales (y teniendo como eje directriz, pero no exclusiva, la acción del Estado), se pretende una cierta homogeneidad cultural que asigne coherencia a múltiples realidades y contradicciones propias de la sociedad y los grupos y clases que la componen; sin embargo, aun cuando la cohesión social pueda existir (en la medida de la supervivencia de un Estado-Nación), con un muy relativo grado de homogeneidad cultural, las diferencias reales (en términos económicos, políticos, sociales y culturales), persisten y se reproducen de continuo en aquellas sociedades en las que las relaciones entre los hombres, grupos y clases son relaciones de explotación y dominación.

Inscribir en ese marco los procesos culturales significa entonces que, sobre todo, para su observación en términos

empíricos, habría que definir en consecuencia los elementos diferentes que entran en juego. Esto significa distinguir, por un lado y en términos aún abstractos, las clases sociales que intervienen en el proceso como marco general a partir del cual se expliquen las diferencias y contradicciones esenciales. Por otra parte, habría que definir, en términos más concretos, los distintos grupos de conformidad con las peculiaridades (sub)culturales que sustenten, pero siempre remitiéndolos a la definición clasista utilizada. Esta es una tarea fundamental cuando se quieren explicar en lo concreto los procesos culturales.

En principio, habrá de interesarnos la distinción de las grandes clases sociales que integran la sociedad en cuestión. Dentro del marco teórico gramsciano, esas clases podrán distinguirse por el vínculo que mantienen con el aparato hegemónico, como lo veremos más adelante. Pero esto es sólo el inicio que habrá de orientar la observación. Un estudio concreto, obviamente, no podrá conformarse con categorías tan genéricas como lo son las clases sociales, porque si bien en esencia mantienen a su interior una cierta homogeneidad (en nuestro caso asignada por el vínculo que se mantiene con el aparato hegemónico), en términos prácticos, las clases sociales son significativamente heterogéneas y, consecuentemente, podemos encontrar dentro de cada clase, subculturas muy variadas. De ahí la necesidad de definir grupos, partiendo de dos fuentes: De la delimitación clasista establecida teóricamente, y de la definición de características subculturales observadas en la práctica. El análisis político de la cultura, no podrá olvidar el vínculo entre estos dos aspectos.

B. Las Clases Sociales en la Ciudad de México.

Ya señalábamos antes (c.f.r. aparato relativo a procesos de integración y diferenciación) que en Gramsci se superan tanto la estratificación social empírica y casi arbitraria, así como la concepción "objetivista" o "economista" del marxismo más tradicional, aun cuando conserva la primacía en última instancia del factor económico. Gramsci habla con frecuencia de "grupos" o "reagrupamientos" sociales para designar así aquello que en Marx sería "clase en sí", definida por criterios objetivos independientemente de la conciencia de sus elementos; por otra parte, el término clase social en Gramsci parece estar reservado para designar lo que en Marx es "clase para sí", momento posterior a la toma de conciencia y a la organización.

Los grupos sociales anteceden históricamente a las clases, pero no son subsumibles en éstas; su base es una "función esencial" de carácter económico o técnico, no sólo en el mundo de la producción económica, sino también en la esfera político-cultural y militar¹. [Su fundamento en Gramsci], ya no es sólo la relación con los medios de producción, sino también la relación con el aparato administrativo y militar del Estado moderno².

Resultará evidente, entonces, que para Gramsci la diferenciación social no puede plantearse sólo en términos de la posición que ocupen los grupos en el aparato productivo. Además del momento económico, son determinantes los momentos cultural y ético-político, cuestión que nos conduce a abandonar aquella concepción que reduce las clases sociales a dos

extremos (diferenciación que, por lo demás, sigue siendo válida cuando se trata de plantear las contradicciones objetivas de la sociedad).

... Los intereses que dividen burguesía industrial y obreros... ciudad y campo, norte y sur, no son simplemente intereses económicos. Son - los intereses globales de la sociedad... que en cuanto nacen de sectores y funciones distintas de una sociedad contradictoria, incorporan diferentes visiones del mundo y sustraen con su misma existencia espacio político y moral a las concurrentes³.

En consecuencia, podríamos destacar lo siguiente en torno a la concepción de clases sociales en Gramsci:

- 1º La categoría "clase social" resulta ser una abstracción, en principio utilizable para definir las características esenciales y determinantes en última instancia de - grupos que, en términos reales, aparecen dispersos y heterogéneos
- 2º En un segundo momento, la categoría "clase social", adquiere un mayor grado de operatividad, cuando la dispersión y heterogeneidad de los grupos sociales, es superada por la toma de conciencia de la situación objetiva. En tal caso, la categoría clase social queda reservada para designar un gran grupo homogéneo en términos de la sustentación de una conciencia común derivada de su ubicación objetiva en la estructura social: Aquello que - en Marx se denominó "clase para sí" o bien, como lo se-

ñala González Casanova, "el otro concepto marxista de clases que corresponde a la transformación de esos intereses objetivos en fenómenos de conciencia de clases y de acción política de clase"⁴.

- 3° En consecuencia con los dos puntos anteriores, podríamos afirmar que, por lo menos para el caso de México, - es posible definir teóricamente a las clases sociales - en términos de su ubicación objetiva en la estructura económica y a partir de la relación con el aparato hegemónico; pero, por otra parte, no es posible hablar tan a la ligera de clases sociales en términos de la existencia de grupos con un cierto grado de homogeneidad asignada por la toma de conciencia común de su situación objetiva. Sobre todo esto es válido para las clases subalternas.
- 4° La categoría "grupo social", resulta menos abstracta y más operativa, en la medida en que al observar una realidad concreta (por ejemplo, el caso específico de la Ciudad de México), no encontramos clases, sino grupos dispersos definidos en términos de ciertas características comunes y una relativa afinidad de funciones e intereses inmediatos, que no son los intereses de clase necesariamente. Sin embargo, un grupo social podría ser inscrito abstractamente en una clase, mediante la definición de su situación objetiva en la estructura social (a partir de determinados indicadores), independientemente de que los miembros del grupo sean o no conscientes de ello.
- 5° Por otra parte, Gramsci señala que si bien el factor e-

conómico es el determinante en última instancia, para la definición de las clases no es necesariamente el único, pues los intereses que dividen a las clases no son sólo intereses económicos, sino son los intereses de la sociedad global; el momento ético-político, el momento superestructural, también incide en la definición de las clases sociales. Así, Umberto Cerroni comenta al respecto: "La tipología gramsciana de las clases va más allá de la tradicional, que contraponía clase dominante y clase oprimida. Una clase, en cambio, puede ser: Dominante-dirigente, dominante-no dirigente o gobernante, dominada-subalterna, dominada-dirigente"⁵. Evidentemente, Cerroni habla de la correspondencia o no correspondencia de las situaciones estructural y superestructural de determinada clase: Esta correspondencia - no correspondencia es un factor que incide en la definición de las clases, ya no sólo su situación en la estructura económica. Por otro lado, Portelli destaca en una posición más "superestructural", congruente con el análisis gramsciano de la hegemonía, que en el seno de un bloque histórico son distinguibles, a grandes rasgos, tres clases sociales: "Por una parte, la clase fundamental que dirige el sistema hegemónico [aunque no necesariamente sea esa misma clase la que ejerce la dominación de manera directa]; por otra, las clases auxiliares que sirven como base social de la hegemonía y de semillero para su personal; por último, excluidas del sistema hegemónico [en cuanto a su dirección y ejercicio] las clases subalternas"⁶.

Como es evidente, el análisis gramsciano es en lo fundamental análisis de la superestructura (sin soslayar la vincu

lación orgánica que mantiene con la estructura.), en consecuencia, no podemos hacer a un lado a los grupos como aparecen en la superestructura, ni conformarnos con una concepción reduccionista de las clases sustentada por un marxismo mal entendido. Además, no es sólo Gramsci quien reclama el análisis de las clases en la superestructura; es simplemente su existencia misma, que no puede ser eliminada en atención a una "pureza marxista". De otra forma, para hacer análisis concretos, tendríamos que esperar a que las clases se polarizaran en dos extremos, cosa por demás ingenua.

Para el caso específico de la Ciudad de México, y de conformidad con nuestros fines, habremos de definir a las clases, no en términos de una homogeneidad interna (por lo demás inexistente), sino a partir de su vínculo con el sistema hegemónico. Tal y como ya se esbozaba, para el caso de la Ciudad de México distinguiremos tres clases distintas de acuerdo con el tipo de vínculos sostenidos con el sistema hegemónico mexicano.

1. La Clase Fundamental o Dominante-Dirigente que dirige el sistema hegemónico (burguesía y sus distintas facciones).
2. Las Clases Auxiliares de la burguesía que sirven (independientemente de la conciencia que de ello tengan) como base social de la hegemonía y de "semillero para su personal".
3. Las Clases Subalternas o Dominadas-Dirigidas, objeto del sistema hegemónico, pero excluidas de su dirección y ejercicio.

La clase fundamental en la sociedad mexicana, encuentra su materialización en aquellos grupos que dadas sus características, pueden agruparse en distintas facciones de la burguesía: burguesía financiera, burguesía industrial, burguesía comercial, etc. A partir de su situación estructural, - esta clase moldea en gran medida la acción del Estado, mediante el actuar de las clases auxiliares, y no sin concesiones a las clases subalternas. Esta es quizás la clase más homogénea en cuanto que es consciente de su situación estructural, y de la necesidad de seguir dirigiendo el sistema hegemónico.

Las clases auxiliares son de carácter mucho más heterogéneo. Podemos agrupar en ellas, en primer lugar, a los intelectuales orgánicos representantes de la clase fundamental, sobre todo a la burocracia política que tiene asignada la tarea del ejercicio de la dominación y la realización y reproducción continua de la hegemonía. Los miembros de esta burocracia política, serán en consecuencia los representantes -- "más acabados" y sistemáticos de la cultura dominante, incluso más que los miembros de la clase fundamental. Además de este grupo de altos funcionarios de la superestructura, se ubican dentro de las clases auxiliares, los funcionarios menores y empleados, ya que, independientemente del grado de conciencia del papel que desempeñan, se inscriben en la dinámica de la gestión social, el gobierno, la dominación y la hegemonía; además, participan de expectativas de movilidad social. Aunque sus condiciones de vida pueden variar sustancialmente respecto de las de los altos funcionarios, la vinculación subjetiva con el sistema hegemónico puede ser similar, suponiendo la existencia de expectativas de ascenso funcional y social; mejores niveles en la burocracia, es la as-

piración de muchos funcionarios menores y empleados, aunado a ello incide también como factor de aceptación y reproducción del sistema hegemónico, el hecho de que la mayoría de estos empleados menores, disfruten de los beneficios del sistema, y de un alto grado de seguridad en el empleo. Si bien el papel que desempeñan no es tan consciente como en el caso de los grandes burócratas, su actitud es por lo menos de aceptación acrítica del sistema hegemónico. Los profesionistas e intelectuales en general, podrían insertarse en las -- auxiliares, dado que han sido beneficiarios del sistema hegemónico, y contribuyen, formal o informalmente, consciente o inconscientemente, a su reproducción, a través de su actividad científica, técnica, etc.

Finalmente, las clases subalternas son aquéllas que si bien son objeto del sistema de dominación y hegemonía (y lo reproducen en gran medida de manera pasiva o activa, consciente o inconsciente), no intervienen ni en su diseño, ni en su realización, aunque permanentemente la adopción de muchas de sus demandas, sea condición para el sostenimiento del sistema hegemónico. Son las clases propiamente instrumentales y operativas de la sociedad. Están constituidas por grupos que en otros contextos se ubicarían en la "clase media", "pequeña burguesía", proletariado, lumpenproletariado, etc. a partir de su ubicación específica en el aparato productivo. Sin embargo, lo que aquí interesa, independientemente de que sean "pequeños propietarios", "pequeños comerciantes", obreros o, simplemente "marginales", es el hecho de que estén excluidos del sistema hegemónico y de toda instancia de decisión política, en congruencia con una situación socioeconómica más o menos precaria. La exclusión del sistema hegemónico, podrá ser la característica común que nos permita agru--

par bajo una misma categoría a las clases subalternas; sin embargo, entre los distintos grupos que sonforman estas clases, podrán existir considerables diferencias en los terrenos socioeconómico y cultural, porque los beneficios que se obtengan en mayor o menor grado del sistema hegemónico, habrán de incidir en las representaciones subjetivas, en los modos de vida y, en general, en el grado de integración cultural de tal o cual grupo subalterno. Sería imposible, por ejemplo, igualar en términos culturales, un grupo "marginal" con otro obrero. En suma, aun cuando podamos agruparlos por su vinculación de subalternidad con el sistema hegemónico, estos grupos presentan entre sí, realidades totalmente distintas que no deben soslayarse al efectuarse el análisis cultural.

De ningún modo las tres clases que hemos distinguido, constituyen cuerpos homogéneos (exceptuando en gran medida el caso de la clase fundamental); en consecuencia, su existencia real es difícil de observar, si no se acude a la definición de grupos y subculturas mediante la utilización de indicadores empíricos; aunque, creemos, los grupos y las subculturas, siempre deberán inscribirse en una concepción más amplia de la sociedad global y de las clases sociales. 7

C. La Necesidad de Definir Grupos Subculturales.

En el apartado precedente, hemos intentado la labor de clasificación social, partiendo de un criterio causal funcional (fundamentum divisionis, a la manera de Sorokin), basado en el tipo de vínculo que las diferentes clases mantienen con el aparato hegemónico. Sin embargo, aunque el establecimien

to de un gran criterio de división es un principio ineludible (así como la distinción de grandes clases), sobre todo - cuando pensamos a la cultura como un proceso que se inscribe en la sociedad global, una clasificación tan abarcadora como fundamental nos dice poco acerca de los procesos culturales y de la cultura en lo concreto: Sólo ubica a la cultura como un proceso que atañe a las distintas instancias de la sociedad global. Pero no nos habla acerca de las diferencias culturales en lo concreto y, no lo olvidemos, la cultura es, además de un proceso de integración, un proceso de diferenciación.

Parece ser entonces, que no basta con dilucidar la causalidad funcional como criterio para el establecimiento de - grandes clases. Es necesario recurrir a otras "bases de clasificación" complementarias que nos permitan arribar a un nivel de análisis más específico dentro del marco de las grandes diferenciaciones sociales y culturales. Debemos, entonces, incursionar a la búsqueda de "significaciones" culturales más específicas que nos permitan la definición de subgrupos y subculturas (tanto por una causalidad genérica, cuanto por su significación específica).

El análisis de la cultura y de los procesos que le son propios, requiere de su aplicación concreta dada su misma -- complejidad. Si hemos ubicado los procesos culturales dentro de un marco contextual global de integración y diferenciación social, es necesario seguidamente, destacar dimensiones subculturales específicas y los subgrupos que las sustentan. Analizar, en pocas palabras, las partes que interactúan en el proceso global, para posteriormente emprender el camino inverso: Ubicar cada una de esas partes en su lugar espe

eficacia de relación con las concurrentes y con el todo, a fin de no quedarnos en el mero dato analítico, error en que han incurrido muchos trabajos en torno a la cultura, especialmente los etnográficos.

Es evidente entonces que después de haber definido un marco global en donde insertar los procesos culturales (tarea que aquí hemos intentado), se impone ahora la necesidad de medios analíticos para definir las partes que interactúan en el proceso. Es pertinente hacer una precisión. Las limitaciones propias de este trabajo, así como la complejidad -- misma que reclama un estudio concreto de los procesos culturales, nos ubica en una posición que escapa a nuestra intenciones y a nuestras posibilidades prácticas. Siendo conscientes de esa limitación, consideramos que es pertinente efectuar, por lo menos, un ejercicio que pretenda esbozar sólo algunas de las líneas generales que nos permitan introducirnos al análisis específico de procesos culturales; específicamente al estudio de subculturas. Esta labor se reconoce fundamental si pretendemos trascender la idea de cultura como una simple abstracción. A continuación, habremos de abordar el problema de la definición de grupos (como agentes portadores de subculturas) y el establecimiento de algunas líneas generales que a nuestro juicio debe contemplar el análisis específico de los procesos culturales. Sólo como criterios que no intentan ser ni exhaustivos ni excluyentes.

Es un hecho conocido que la definición de grupos y subgrupos sociales, puede ser muy variada, atendiendo a una cantidad casi infinita de características eventualmente comunes a determinados miembros de la sociedad. De tal suerte, y no sin cierta lógica, podemos subdividir el cuerpo social según

criterios como los siguientes: Poseedores y no poseedores - de automóvil; niños, adolescentes, jóvenes, etc., o bien, entre quienes usan y no usan zapatos. Partiendo de criterios tan dispares, pudiéramos definir y establecer límites entre grupos e, incluso, cierta correspondencia subcultural con ta les criterios y grupos así definidos. Sin embargo, señalemos que aquí no nos interesan clasificaciones de esa naturaleza, porque hemos ya establecido un gran criterio general - de principio, un "fundamentum divisionis": Las formas diferenciales de vinculación con el sistema hegemónico. Este cri terio nos ha servido para la distinción de grandes clases. En consecuencia, los subgrupos que nos interesen tendrán ese fundamento de división y no otro, como característica genérica de grupos que si bien pueden ser en gran medida distintos, se mantienen sujetos a una característica común en tanto integrantes de alguna de las grandes clases definidas.

Pitirim A. Sorokin⁷ expone claramente el problema de la definición de grupos. En lo fundamental, habremos de seguir sus planteamientos. Es evidente, como vimos, que los grupos sociales pueden ser organizados de múltiples formas; y aún - más, que cada grupo posee la especificidad que lo hace singular. Esto nos ubica ante un panorama de múltiples grupos y, del mismo modo, múltiples eventuales clasificaciones de los mismos. Sin embargo, consideramos con Sorokin, que el establecimiento de límites grupales, de clasificaciones sociales en general, debe satisfacer ciertos requisitos a fin de alcanzar cierto nivel de lógica y significación sociológica. Desde luego, la definición de grupos socioculturales, no debe escapar -consideramos- a esos requisitos:

- a) La distinción de grupos, debe ser lógica, definida y con

gruente en su fundamento. No podemos dividir al población en blanca, mestiza y michoacana, por ejemplo.

- b) El fundamento de la división debe ser claro, no vago ni ambiguo. Clasificar grupos sociales en "altos, medianos y pequeños", es labor infecunda si no se define a qué dimensiones se refiere la clasificación y cuáles son los límites de cada una de ellas.
- c) El fundamentum divisionis debe estar causalmente conectado con todas o la mayoría de las características estructurales y funcionales importantes de cada tipo clasificado. Al respecto, pueden existir clasificaciones lógicamente perfectas, pero artificiales e infecundas. Hablar de "los pelirrojos y los que no lo son", no da ni siquiera una idea remota de las propiedades más importantes de los grupos respectivos. Este tipo de clasificaciones "incluyen en la misma clase grupos fundamentalmente diferentes y separan en clases diferentes grupos esencialmente semejantes"⁸
- d) Es del mismo modo infecunda una clasificación desde el punto de vista sociológico, cuando se clasifican en un mismo conjunto "grupos reales sociales (como unidades causal-significativas) con clases puramente nominales y estadísticas (simples sumas de individuos agrupados juntos sobre la base de tal o cual carácter estadístico)"⁹. Con una mezcla tal, se diluye el carácter causal-significativo de la clasificación y de los grupos.
- e) La clasificación no debe considerar en sí misma grupos simples con combinaciones de esos tipos elementales.

Tal sería el caso de una clasificación entre individuos, familias y colectividades extensas.

- f) Si se usan bases plurales de clasificación, ello no debe derivar en agrupamientos eclécticos, de caracteres - diversos e inconexos causal y significativamente; es decir, no debemos incurrir en un catálogo de características, sino en una unidad causal, que bien pudiera perderse en función de describir rasgos incidentales.
- g) Las clasificaciones deben ser lo más completas posible y ofrecernos todos los tipos principales de grupos así definidos; no enumerando parte de los grupos existentes y omitiendo otros. Un ejemplo del error en que se podría incurrir es el siguiente: Ricos, pobres y el -- resto.

Con la satisfacción de tales requisitos, podemos considerar que un grupo organizado, constituye, en primer término, una unidad causal-funcional. Su individualidad entre el conjunto de grupos definidos, se debe a los vínculos causal-funcionales de sus elementos. Por tanto, "la primera base científica de clasificación, es la intensidad o estrechez de la interdependencia causal-funcional que media entre sus miembros y componentes¹⁰." Para nuestros propósitos particulares, hemos intentado definir una causalidad en nuestra primera -- gran clasificación, a partir de los tipos diferenciales de -- vínculos que mantienen los grupos sociales con el sistema hegemónico. Estos vínculos, que se convierten en la primera -- base causal de clasificación que hemos utilizado, pueden ser de dominación, de instrumentación o bien de subordinación, -- tal y como se expresó en el apartado precedente.

Pero la unidad y singularidad del grupo social, no sólo está asignada por la comunidad causal-funcional de sus elementos; sino también está asignada por las significaciones. Considerar esta segunda base de clasificación (las "significaciones") nos conduce a un nivel más restringido de análisis; pues si bien al principio podemos distinguir una gran clase -que se define por la unidad causal-funcional de sus elementos; posteriormente, al detectar significaciones específicas, hallamos diferencias sustanciales entre grupos pertenecientes a una misma clase causal-funcional.

Su individualidad se halla determinada por la -significaciones, valores y normas en y alrededor de las cuales, a causa de y por las cuales, los individuos interaccionan y constituyen una unidad causal, [vale decir, en una subcultura -específica]¹¹.

De tal suerte, un gran grupo (o clase) de interdependencia causal, puede derivar en distintos grupos de componente significativo. Así, si bien podemos definir causalmente una clase subalterna, ésta podría abarcar grupos de componente -significativo distinto, en diversos órdenes: Religioso, político, económico, cultural, etc. Por lo tanto, "la segunda base objetiva de la unidad e individualidad de un grupo, es el carácter del componente significativo"¹². Con tal criterio, podemos encontrar subgrupos distintos, compuestos todos ellos por los mismos individuos.

Como hemos visto, ya que el componente significativo es el que asigna a un grupo su individualidad (aún por encima -del fundamento de su unidad causal-funcional), un grupo pue-

de tener un conjunto de significaciones, normas y valores como valor central; o bien, tener no uno sino dos o más conjuntos de significaciones coordinados entre sí (recreativos y políticos; económicos y culturales; religiosos y económicos, etc.). Sorokin los denominó grupos univinculados y multivinculados, respectivamente. Los miembros de los grupos univinculados, se encuentran unidos por un vínculo central causal-significativo; en los multivinculados por dos o más lazos.

Podrían definirse clases lógicas de significación (religiosas, políticas, jurídicas, culturales, etc.) como una tarea inicial para la distinción de grupos concretos; sin embargo esa tarea, aunque sumamente útil, no sería suficiente para la definición de grupos y subgrupos. Ello obedece a que no hay una necesaria correspondencia entre grupos sociales reales y clases de lógicas de significación: No son coterminales. La misma clase de valores (científicos, éticos, jurídicos o culturales), puede ser usada por una multitud de grupos diferentes (recuérdese que para nuestros fines hemos entendido a la cultura como un proceso circulante); y, por otra parte, los grupos multivinculados poseen no uno sino varios conjuntos de significaciones. Por ello, una definición puramente lógica de las significaciones, valores y normas, difícilmente puede servir como clasificación válida de los grupos sociales más importantes. Del mismo modo que con la cultura, la definición de elementos subculturales, labor necesaria y fundamental no deriva en la definición exhaustiva de un grupo, porque los grupos no sustentan exclusivamente su subcultura, sino también comparten valores con otros grupos.

Consideramos que una definición precisa de grupos subculturales, sólo puede existir tomando el camino de la obser-

vación porque, precisamente, el grupo se define, como vimos, por su significación específica, cuestión que no puede aclararse atendiendo sólo a hipótesis probatorias, previas a cualquier contacto con la realidad cultural concreta que nos interesa. Sin embargo, creemos del mismo modo que toda observación sería estéril, si no se tomaran en cuenta elementos previos como los aquí señalados, tanto para la ubicación teórica y contextual de la realidad específica de interés, cuanto para el establecimiento de criterios lógicos para la definición de grupos subculturales. Pensamos, como se ha señalado al principio de este apartado, que en torno a la definición de un grupo o grupos subculturales, se puede decir mucho más, atendiendo a las características específicas de interés que pueden ser muy variadas. Sin embargo, eso es un trabajo que atañe al estudio concreto; pero independientemente de ello, al abordar el problema de la definición de grupos subculturales, debemos tener presentes, por lo menos, los planteamientos lógicos aquí expresados, si es que queremos trascender la descripción de datos inconexos y quizás poco significativos en función de los valores causales y esenciales que definen al grupo, y en función de su necesario vínculo con los problemas de la sociedad global cosa que, por lo demás, ha sido la preocupación permanentemente vertida a lo largo de este trabajo.

D. Algunas Areas Problemáticas de Interés para la Definición y Estudio de Grupos Subculturales.

Como hemos visto, la definición de unidades grupales y subculturales, debe estar acompañada de un sustento teórico-metodológico que les dé sentido en los términos ya indicados.

Sin embargo, las unidades de estudio, los límites de investigación no pueden definirse rígidamente, antes de llevar a cabo una observación empírica. Es necesario un trabajo de definición de las particularidades de los grupos de interés -- (si se quiere, un trabajo etnográfico), con objeto de desentrañar las formas y los límites de los mundos subculturales. Para definir unidades subculturales, no podemos guiarnos por criterios apriorísticos tales como la unidad espacial o geográfica (sólo por citar un ejemplo), ya que lo que al principio puede ser un vecindario urbano, quizás resulte de poca significación (partiendo de la simple contigüidad física) y en cambio revistan mucho mayor importancia como subcultura, ciertas unidades sociales aparentemente separadas o superpuestas.

Sin embargo, insistimos, la observación empírica debe estar orientada, a fin de poder definir lógica y empíricamente unidades de análisis, grupos específicos y subculturas. Al respecto, y sin pretender definir apriorísticamente las unidades de análisis, consideramos que se pueden esbozar elementos generales de interés para la observación empírica, a partir de los cuales podamos asignar cierta coherencia y orden a los datos recabados y facilitar la ulterior definición causal y significativa de grupos y unidades subculturales. A continuación, trataremos de esbozar algunos temas y áreas de problemas que nos auxilien en la labor de delimitar formas subculturales.

1. Hábitat

- a) Esbozo de su contexto espacial en términos del medio metropolitano.

- b) Establecimiento de los límites físicos de la zona.
- c) Descripción de las características físicas de la zona: forma y distribución de calles y habitaciones, materiales de construcción, etc.
- d) Tenencia y uso de la tierra.
- e) Estructuras físicas y tipo de vecindad (vecindarios horizontales, apartamentos, casas solas, etc.).
- f) Servicios urbanos.

2. Demografía

- a) Total de habitantes.
- b) Distribución por familias.
- c) Distribución por sexo y edad.
- d) Tasas de natalidad, mortalidad y morbilidad.
- e) Densidad poblacional.
- f) Población económicamente activa.

3. Economía

- a) Unidades económicas básicas: Individuos, familias, grupos de parentesco, grupos institucionales.
- b) Disponibilidad y utilización de recursos: Niveles y orígenes de ingreso, precios, consumo, crédito, ahorro, tipo de propiedad, renta.
- c) Trabajo y empleo: Ocupaciones, subocupaciones, desocupación (divisiones por sexo y edad por ejemplo), reclutamiento, estabilidad.
- d) Instituciones económicas comunitarias: Establecimientos comerciales, de servicios, delitos económicos.
- e) Influencias económicas extracomunitarias: Lugares

de trabajo, fuentes comerciales, ingresos y egresos de o para parientes lejanos u otras personas, influencias gubernamentales y de medios masivos.

4. Estructura Social

- a) Relaciones entre los sexos: Por edad, tipo de uniones conyugales (matrimonio y otras alternativas) , vínculos sexuales como lazos económicos y sociales.
- b) Unidades familiares: Composición y tipo de grupos familiares, "roles" por sexo y edad, pautas de socialización, relaciones dentro de la Unidad familiar, permanencia en la unidad familiar, ciclos etarios y de desarrollo.
- c) Parentesco: Lazos de parentesco y redes sociales - que propician, herencia, filiación, adopción.

5. Conocimientos, creencias, sentimientos y posiciones subjetivas.

- a) Valores socioeconómicos y políticos: Aspiraciones, expectativas, preferencias, consideraciones éticas, actitudes con respecto a la transgresión de las normas, orientaciones hacia la autoridad, ideologías - políticas, orientación hacia el cambio social, orientaciones hacia valores nacionales, congruencia o incongruencia entre aspiraciones subjetivas y condiciones objetivas, actitudes con respecto a la movilidad y fluctuaciones del estatus socioeconómico -- (factor "esperanza").
- b) Identidad individual y grupal: Contenido y carácter de las identificaciones individuales, de "rol", -

comunitarias, de clase social de nación, religiosas, etc.; preocupaciones por la fuerza física, la inteligencia, la autonomía, la búsqueda de placeres y - la rutina.

- c) Conocimiento del mundo y cosmovisión: Concepciones acerca de los problemas nacionales y concepciones - en torno a otras realidades extracomunitarias; conocimiento y creencias acerca de la historia, el pasado, el futuro, la suerte y el destino.
- d) Creencias en lo sobrenatural: Sentimientos y creencias con respecto a entidades y fuerzas religiosas, la cosmología, la mitología, el rito, la magia, el destino, los aspectos éticos.

6. Comunicación y Socialización

- a) Comunicación: Pautas lingüísticas, formas de arte, conducta expresiva institucionalizada, otras formas de expresión emocional, medios masivos de comunicación.
- b) Socialización: Atención y crianza de los niños, inculcación de valores (culturales y subculturales), formas utilizadas para la identificación de roles, ciclo vital del individuo.

7. Servicios y apoyos públicos e institucionales

- a) Organismos de seguridad social.
- b) Organizaciones políticas o gremiales que influyen o apoyan.
- c) Otros organismos de apoyo e influencia.

El esquema considerado, sólo pretende contemplar algunos de los aspectos que pueden resultar de interés al momento de definir e investigar grupos subculturales. Cabe hacer mención que los datos a que se aluden en el esquema, no intentan ser arbitrarios. Su objetivo está centrado fundamentalmente en la obtención de informes que nos hablen, por un lado, de las condiciones objetivas propias de la unidad de análisis y, por otra parte, de las actitudes y concepciones - subjetivas de sus miembros con objeto de determinar, por lo menos lo siguiente:

- Congruencias e incongruencias entre condiciones objetivas y actitudes subjetivas.
- Respuestas culturales generadas a partir de las condiciones objetivas específicas (actuales y anteriores) de la unidad de análisis, y que hacen posible la existencia de una subcultura.
- Vínculos subjetivos y objetivos de la subcultura con otras subculturas, o bien con la cultura hegemónica.
- Formas y medios de inculturación y aculturación y su imbrincamiento (circulación cultural).
- Contradicciones y congruencias entre los elementos de - inculturación y los aspectos culturales provenientes de la cultura hegemónica y otras subculturas, tanto en el ámbito objetivo como en el subjetivo.

En suma, tratará de investigarse las formas de integración (a la cultura hegemónica) y la especificidad de la subcultura en cuestión, en el marco de procesos culturales dialécticos que simultáneamente a la integración, propician formas culturales diferentes e, incluso, contradictorias a la - hegemónica.

Desde luego, se entiende que producto del trabajo de campo habrán de detectarse nuevos temas de interés, o bien corregir o ampliar los aquí señalados. Además, sabemos que estos temas no dejan de ser generales y, en consecuencia, deberán ser transformados en indicadores específicos, a la luz de hipótesis particulares que guíen y orienten una investigación concreta.

E. Algunos Supuestos Generales para el Estudio de la Cultura en la Ciudad de México.

Las consideraciones esbozadas a lo largo de este trabajo, así como la necesidad de explicar la cultura (y las subculturas) en el marco de los procesos generales de integración y diferenciación, nos plantean la obligación, casi ineludible, de proponer algunos supuestos aplicables a la Ciudad de México (en la medida en que sea nuestro referente empírico) pero que no descartamos la posibilidad de que funcionen para otros ámbitos sociales. Ya lo hemos señalado: Si bien el ámbito espacial puede asignar ciertas especificidades a los procesos culturales, estos procesos corresponden sobre todo a conformaciones de la sociedad global y sus estructuras fundamentales; no a conformaciones del espacio (aún más, éstas son también consecuencia de aquellas conformaciones de la sociedad global). Los supuestos que a continuación habrán de expresarse, son, desde luego, de carácter muy general; no son propiamente hipótesis de trabajo. Sólo deberá esperarse de ellos una cierta congruencia con los postulados teóricos y una respuesta muy somera y superficial a distintos aspectos relacionados con los procesos culturales. Obviamente, no deberá esperarse de ellos veracidad o consistencia

empírica, dado que son sólo supuestos con los cuales se podrá estar de acuerdo o no apriorísticamente; que deberán afirmarse o refutarse, pero que pueden constituir un argumento inicial para una observación con supuestos previos. Aún más, quizás ni siquiera sean todos los que puedan desprenderse de los planteamientos teóricos aquí plasmados pero, consideramos, tocan puntos importantes.

1. La desigual disponibilidad de recursos económicos, el - desigual acceso a los niveles de decisión político-administrativa y , en suma, el desigual acceso a los beneficios en los órdenes económico, político y social, si -- bien no son los únicos, sí son los factores que indiden de manera más determinante hacia la conformación de tipos diferenciales de respuestas subculturales entre las clases y grupos sociales de la Ciudad de México.
2. La obtención de beneficios del sistema hegemónico, será directamente proporcional con la aceptación e integración a la cultura hegemónica.
3. Los habitantes de la Ciudad de México, reconocen y viven las diferencias de hecho entre los distintos grupos y - clases; sin embargo, en ellos puede existir un sentimiento difuso y escasamente sustentado, de igualdad en términos de su pertenencia a un pasado común, a una nacionalidad común, y a un proyecto común como nación. - Este sentimiento de igualdad puede estar reforzado por los términos jurídicos.
4. El Estado, y específicamente su representación política, es concebido por el habitante de la ciudad, como la ga-

rantfa legítima del bien común. Para unos será el benefactor, para otros será el regulador de las contradic--ciones.

Empero, es importante precisar algo en torno a estas dos últimas proposiciones. Si bien pudiéramos encontrar una cierta tendencia en el sentido descrito en ambas, hablar de los habitantes de la ciudad, resulta una abstracción que es necesaria relativizar. El grado de aceptación - tanto del Estado como de la nacionalidad, puede depen--der en gran medida, de los beneficios diferenciales que obtengan los habitantes de la ciudad por parte del sistema hegemónico. Así, pudiéramos suponer que a partir de la acción de factores como nivel socioeconómico, nivel de escolaridad y otras, el grado de aceptación consensual de la nación y del Estado, podría variar en forma directamente proporcional con el actuar de aquellos factores. Puede ser evidente, incluso, que ciertos sectores de la burguesía que no se han visto favorecidos - por la política estatal, manifiestan adversidad al sistema hegemónico. Ni que decir, por otra parte, de los grupos subalternos menos favorecidos. Empero, quizás - en este último caso la hegemonía funciona, si no por consenso, si por otros mecanismos que veremos a continua--ción.

5. Como vemos, para Gramsci la hegemonía tiene dos caminos fundamentales: El consenso activo gracias a la satisfacción de demandas, o la aceptación pasiva cuando - es fuerte el sentido común y el arraigo tradicional. - Cuanto más se satisfagan las demandas de un grupo, ma--yor será su integración a la cultura hegemónica. En tan

to que entre los grupos menos favorecidos, la hegemonía puede funcionar por aceptación pasiva y por arraigo tradicional, y no tanto por adhesión a la cultura hegemónica y a un proyecto nacional. En el mismo sentido, podemos proponer lo siguiente:

6. Si bien objetivamente existen grupos poco favorecidos por el sistema hegemónico, la persistencia en ellos de perspectivas (subjetivas, por lo menos) de movilidad social, puede ser un factor determinante hacia la aceptación consensual de la cultura nacional y del sistema hegemónico.
7. Complementariamente, un factor que impide que los grupos subalternos hagan consciente su situación estructuralmente subordinada, y acepten el sistema hegemónico es lo que algunos sociólogos han denominado "factor esperanza", que consiste en el hecho de que los integrantes de esos grupos, "esperan" superar sus carencias, a partir de un proyecto personal.
8. El acceso, en mayor o menor grado, a la educación formal, parece ser un factor que repercute en el mismo sentido: Cuanto mayor sea el nivel de escolaridad, habrá de incrementarse el sentido de identidad nacional.
9. Concomitantemente, habrán de existir elementos de crítica al Estado, sobre todo por parte de los grupos menos favorecidos. Sin embargo, esta crítica será difusa, y puede referirse en lo fundamental a las características y acciones concretas de los gobernantes y encargados de la administración.

10. De manera mucho muy aventurada, pudiéramos afirmar que México, y la ciudad de México en particular, dadas sus características de sociedad capitalista fundada en la individualización de la fuerza de trabajo y su libre concurrencia en el mercado, así como por su calidad de país subordinado a las normas generales de la economía capitalista, se sujeta en algún grado a las normas culturales de la sociedad industrial, en el sentido de que las relaciones sociales del hombre urbano no trascienden los niveles de superficialidad, transitoriedad y anonimato.

En primer lugar, señalar que las relaciones del "hombre urbano" son transitorias, superficiales y anónimas, es referirnos a una de las tesis centrales de la Sociología Urbana Norteamericana (sobre todo de la Escuela de Chicago). Sólo que en ese marco teórico, la causalidad esencial del fenómeno, es atribuida a la influencia de factores tales como el tamaño de la población y la densidad. Aquí, por el contrario, si bien podemos aceptar en principio la tesis, atribuímos la causalidad a factores estructurales de la sociedad industrial sobre todo ligados a la libre concurrencia.

Por otra parte, suponemos que la transitoriedad, superficialidad y anonimato en las relaciones sociales, son sobre todo características de determinadas colectividades o "agrupamientos" sociales definidos por la desorganización y la ausencia de causalidad y significación esenciales en tanto que grupos: Colectividades que pueden denominarse masa o público y que, en consecuencia, difícilmente podrían definirse como grupos o, por lo menos, como grupos organizados.

Por último, no quisiéramos precipitarnos negando la validez de una tesis tal para grupos organizados que así puedan definirse. Pero esto no deja de ser una hipótesis a comprobarse en cada caso.

11. Sobre todo entre los grupos subalternos, tiende a conformarse una cierta solidaridad grupal (lo contrario de la superficialidad, transitoriedad y anonimato) como respuesta cultural alternativa a la escasez de recursos y al restringido acceso a instituciones y beneficios en general.
12. La estructura y material ideológico del Estado, difunden aquellos elementos que garantizan su aceptación entre la sociedad civil y los distintos grupos y clases que integran la sociedad. Pero concomitantemente, y quizás de mayor influencia, es la difusión de elementos culturales ajenos a la realidad estructural de la mayoría de los grupos sociales, y todo aquello que haga posible el control de la opinión pública, eliminando elementos críticos de la realidad. Lo anterior quizás sea ya un lugar común utilizado ya muchas veces como consigna panfletaria. Sin embargo, queremos suponer con ello que por lo menos para el caso de la Ciudad de México, - la hegemonía funciona más que por una adhesión consciente y activa a la Nación y al Estado, sobre todo y con mayor peso por la fuerza de la pasividad y la actitud crítica e indiferente. Aunque, como hemos destacado, - esto puede variar según distintos grupos y la acción que sobre ellos ejerzan otro tipo de factores (económicos, políticos, ideológicos, sociales).

13. La circulación cultural en sentido ascendente (de grupos subalternos a grupos auxiliares a grupos dominantes) es mucho menos frecuente que en el sentido descendente. Cuando la primera sucede se trata más bien de un mecanismo (populista sobre todo) de "revaloración" de elementos de las culturas subalternas, en función del cumplimiento del papel ideológico del Estado como representante de los intereses y de los valores de la sociedad, o bien en función de la búsqueda de elementos nacionalistas entre las culturas subalternas.

14. Tanto los grupos dominantes como los auxiliares, tienden, mediante formas de consumo de bienes y servicios, a expresar valores y pautas culturales exclusivas, con objeto de hacer evidentes su posición en la estructura social, su "estatus" y "prestigio".

15. El rechazo cultural por parte de las clases subalternas, puede ser producto de factores como actitudes de resentimiento social consciente o inconsciente, de la no adaptación de ciertas prácticas y valores a sus propias condiciones o, simple y llanamente, de la imposibilidad objetiva (en función de recursos disponibles) de acceso a valores y pautas de las otras clases.

16. Paralelamente, podríamos destacar la persistencia en los grupos subalternos de aspiraciones subjetivas a ciertos valores y pautas culturales propios de las clases dominantes y auxiliares, llegando incluso a adaptarlos a sus propias condiciones de vida.

17. Los grupos subalternos tienden a sustentar de manera más

fierme que los demás grupos, las tradiciones (en los ámbitos festivos y religiosos, por ejemplo), dado que son grupos menos permeables a aquella cultura sustentada en el consumo y a corrientes culturales provenientes del exterior y, quizás también, porque la tradición puede ser un reducto frente a las carencias y problemas de esos grupos.

18. En general, los miembros de los grupos subalternos tienen a percibir subjetivamente su situación socioeconómica, como producto de limitaciones personales o como producto de "fuerzas incomprensibles" (míticas, religiosas, desconocidas) o, en el mejor de los casos, como resultado de un mal gobierno. Pero generalmente, no se explica a partir de la relación de subordinación respecto de las clases dominantes.
19. En general, los miembros de los grupos subalternos no visualizan la necesidad de cambios radicales en la Estructura Social. Consideran que los "males" sociales que padecen, habrán de solucionarse mediante reformas instrumentadas por los propios gobernantes. En consecuencia de cualquier organismo o ideología de oposición radical.

Es importante señalar, que los supuestos aquí enunciados, son aún de corte demasiado general, y la mayoría de ellos podrían relativizarse a partir de la acción de factores, variables o indicadores que aquí en gran medida no han sido señalados. En consecuencia, difícilmente alcanzan el grado de hipótesis en estricto sentido. Nuestra pretensión se ha limitado a intentar una cierta congruencia entre los plantea

mientos teóricos esbozados, y problemas más específicos que habrían de observarse; en tal virtud, una investigación mucho más profunda, podría alterarlos de manera sustancial. - No estamos sujetos a la veracidad de los supuestos descritos, sólo hemos querido introducir diversas problemáticas a investigar, dentro del marco de los procesos culturales.

N O T A S

(CAPITULO IV)

1. Gallino, Luciano. et.al. Gramsci y las Ciencias Sociales. Siglo XXI. México, 1974. p. 33
2. Ibidem. p. 32
3. Ibidem. p. 34
4. González Casanova, Pablo. "Enajenación y conciencia de clases en México" en: Varios autores. Las Clases Sociales en México. Nuestro Tiempo. México, 1982. p. 173
5. Cerroni, umbero. Léxico Gramsciano. Colegio Nacional de Sociólogos, A.C. México, 1981. p. 30
6. Portelli, Hugues. Gramsci y el Bloque Histórico. Siglo XXI. México, 1974. p. 89
7. Sorokin, P.A. Sociedad, Cultura y Personalidad. Aguilar. España, 1973. pp. 251-286
8. Ibidem. p. 253
9. Ibidem. p. 253
10. Ibidem. p. 269
11. Ibidem. p. 269
12. Ibidem. p. 269

El estudio de la cultura, pone en juego la comprensión de los problemas esenciales de la Sociedad. Ello es así, -- porque la cultura no es una "parcela" observable sólo en ciertos ámbitos de la realidad social. La cultura se manifiesta tanto en los hechos más concretos y cotidianos, cuanto en las manifestaciones espirituales más acabadas. En consecuencia, la cultura es inherente a toda acción humana (individual, grupal, social) definida en tanto tal; es, como lo hemos manifestado, lo abstracto y lo concreto, lo simple y lo complejo de aquella acción. En tal virtud, quien analiza la cultura no puede soslayar sus vínculos, sobre todo, con los problemas y contradicciones fundamentales de la Sociedad y centrar el estudio en la mera relación y descripción de modos de vida, actitudes, valores, comportamientos, etc., que sin una concepción global, aparecen caóticos e inconexos con causalidades más esenciales que el simple entorno inmediatamente perceptible.

Es por ello que el presente trabajo, ha intentado, en lo fundamental, ofrecer un esquema general en el cual podría insertarse el estudio de la cultura y , aún, el estudio concreto de las culturas. Para ello, hemos atendido, desde luego, a cuestiones muy genéricas y hasta disímbolas; pero consideramos que sólo a partir de un marco general, podemos ^{en} entender a la cultura como un proceso social, y no sólo como conjunto de expresiones individuales o, en el mejor de los casos, grupales. Sin embargo, el manejo de temas tan vastos puede ser una desventaja que diluya todo intento explicativo en un mar de temas aplicables a todo y nada a la vez. Aquí, hemos pretendido ser conscientes de ese problema; es por ello que los temas abordados, aunque generales, han mantenido un denominador común que es, en suma, el objetivo planteado pa-

ra la elaboración de este trabajo. Se ha pretendido proponer algunas referencias teórico-metodológicas para analizar en términos generales, y para el caso de la Ciudad de México en particular, el proceso de integración social a partir de la cultura entendida (en uno de sus sentidos), como medio utilizado por la clase y grupos dominantes (y dirigentes), a efecto de promover y consolidar la hegemonía y legitimidad de "dominación" sobre el conjunto social a través de procesos - inducidos de circulación cultural. Asimismo, se ha destacado que los procesos culturales no sólo son producto de un proyecto preconcebido y utilizable en busca de la hegemonía; son también procesos espontáneos, resultado de las condiciones - de vida (actuales y anteriores) de los distintos grupos y clases, así como producto de las relaciones contradictorias que entre ellos se establecen y de los vínculos diferenciales con el sistema hegemónico. En este sentido, ha sido de interés observar paralelamente que además de la cultura hegemónica - (que en muchos casos bien puede ser sumamente abstracta), se generan expresiones culturales distintas, contradictorias y hasta antagónicas a ella, inscritas en un proceso continuo de circulación cultural que si bien admite la existencia de subculturas (a la inversa), éstas no se presentan en estado puro, sino permanentemente interpenetradas, contradictorias e incluso, en algunos aspectos incongruentes con la realidad - de los grupos sociales que las sustentan.

De ahí justamente que en el presente trabajo se haya -- planteado (desde el título mismo) el necesario vínculo entre la cultura y los problemas de la hegemonía; y de ahí también que hayamos culminado con una propuesta para el análisis subcultural más concreto. Ambos aspectos cualitativamente distintos pero, se consideran, necesariamente complementarios.

Como ya se ha señalado, aquí hemos pretendido concebir a la cultura como un proceso continuo y multifacético, causa y efecto de múltiples factores. Si bien tanto en la parte teórica como en la histórica se ha destacado con mayor énfasis el aspecto político de la cultura, de ningún modo consideramos que se pueda reducir a ello, porque incluso ese aspecto sería incomprensible si se considera de manera aislada de otras múltiples determinaciones. Si se destaca el factor político es porque se ha considerado fundamental, pero se dista mucho de concebirlo como lo único digno de ser destacado. Ello obedece a que la cultura, además de ser un factor de integración, es un proceso que exhibe diferencias. La cultura no es sólo un proyecto del Estado y los grupos dirigentes, ya que la cultura antecede a todo Estado, es también generación espontánea y realidad heredada que se crea y recrea de continuo a partir de la acción de múltiples factores, que en un actuar simultáneo producen y reproducen expresiones culturales múltiples y contradictorias: Integración y diferenciación parecen enmarcar a la cultura.

Hemos dicho, por otra parte, que era nuestro interés observar los procesos culturales en la Ciudad. Sin embargo, como ya lo hemos sustentado, el "objeto" se vio diluido, precisamente porque, al menos en nuestro caso, la ciudad no es un objeto sino un marco espacial de múltiples objetos de estudio (entre ellos los procesos culturales). Ha sido evidente a lo largo del trabajo, que más que describir procesos propios de la ciudad, se describen procesos inherentes a la sociedad global, desde luego particularizables a un ámbito espacial específico (en nuestro caso el urbano) y con expresiones que también pueden ser peculiares. Vale decir que si bien la ciudad no ha delimitado nuestro objeto, sí pretende-

mos que sea nuestro referente empírico.

A continuación, habremos de referirnos a las conclusiones particulares más relevantes de este trabajo.

Abordar el problema de la ubicación del tema en un determinado ámbito teórico específico ("sociología urbana"), - más allá de un ejercicio académico interesante, significaba - sobre todo dejar sentado desde un principio, que el estudio no pretendía compartir los postulados de aquella sociología empirista que encuentra un supuesto objeto de estudio en la llamada "cultura urbana". La negativa al respecto, se fundamenta en dos cuestiones íntimamente relacionadas: 1) La imposibilidad de sustentar la existencia de una sociología (urbana) que ha carecido de un objeto teórico que le asigne una categoría de ciencia parcial. Por tal razón hemos preferido hablar más que de sociología urbana, del estudio de procesos sociales en un determinado ámbito espacial (en nuestro caso urbano), sin pretender atribuirle al asiento espacial (ciudad) una categoría de variable independiente o determinante en última instancia; es, en todo caso, una variable más y no precisamente la fundamental. 2) El segundo argumento que propicia la negativa a suscribir una "sociología urbana", radicaba en el hecho complementario de que esa sociología ha pretendido que uno de sus objetos de estudio sea la llamada "cultura urbana", entendiendo por tal, al cuerpo de valores y -- creencias, actitudes y modo de vida, propios de los asentamientos densamente poblados, y que podría resumirse, a grandes rasgos, bajo tres características: Superficialidad, anonimato y transitoriedad en las relaciones sociales. Aquí no se intenta negar la persistencia de estas características entre los hombres urbanos; sin embargo, podrían hacerse algu--

nas precisiones al respecto:

- a) Que las características genéricas atribuidas a la "cultura urbana", parecen ser exclusivas de las ciudades capitalistas modernas. Tal "cultura urbana", es inexistente en las viejas ciudades esclavistas, por ejemplo, o en las ciudades mercantiles, cuya cultura, por el contrario, expresaba una fuerte solidaridad interna si suponemos el fuerte bloqueo de que eran objeto y las contradicciones con el feudo y su nobleza.
- b) Que los aspectos agrupados bajo la dominación de "cultura urbana" no son, por lo menos originalmente, producto de factores tales como la densidad, extensión territorial, tamaño de población, ya que estos mismos fenómenos, al igual que aquella cultura que supuestamente han originado, son efecto de transformaciones sociales mucho más profundas, que tienen que ver, sobre todo, con el advenimiento y consolidación de la sociedad industrial y del proceso de urbanización (que lejos de ser un proceso meramente demográfico, es un fenómeno que se ha sustentado en grandes cambios cualitativos en los órdenes económico y político).
- c) En consecuencia, la llamada "cultura urbana", parece ser una denominación equívoca de la cultura de la sociedad industrial, cuyas características (que bien pueden ser la transitoriedad, la superficialidad y anonimato en las relaciones sociales), pueden fundamentarse en el hecho de la individualización del trabajo y en la consideración del mismo como mercancía, como causales primarios pero no exclusivos.

- d) Por otra parte, aun cuando se pueda reconocer la existencia de una "cultura de la sociedad industrial", no podemos generalizarla arbitrariamente, ni a todas las sociedades urbanas modernas, ni a todos los grupos sociales de una misma ciudad ya que en determinados estratos urbanos, por ejemplo, el establecimiento de una fuerte solidaridad y de lo que algunos llaman "redes de intercambio"*, es condición elemental para la subsistencia, siendo estos mecanismos sociales algo que nada tienen que ver con la superficialidad, el anonimato o la transitoriedad en las relaciones.

Por tales razones, se ha considerado más apropiado hablar, más que de sociología y de cultura urbana, del estudio sociológico de los procesos culturales en la ciudad, siendo la ciudad únicamente nuestro referente empírico, ya que, muchos de los postulados teóricos propuestos, parecen ser aplicables más a la sociedad global, que a un ámbito espacial en particular.

De manera general, hemos inscrito el problema de la cultura, dentro de un cuerpo de fenómenos mucho más vasto y genérico: La integración social. Se concibe a la cultura como un proceso incesante y nunca acabado de integración en sociedades en las cuales "conviven" realidades desiguales, grupos diferentes, contradictorios y hasta antagónicos. De ahí justamente, la necesidad de integrar las diferencias a fin de que la sociedad pueda subsistir en tanto tal. La integración habrá de suscitarse en términos culturales, a través del

* Un estudio ampliamente conocido al respecto, es el de Larissa A. de Lomnitz. Cómo sobreviven los marginados.

reconocimiento de la pertenencia a una sociedad con objetivos comunes, a una nación común, a un Estado común, a pesar de la persistencia de diferencias de hecho y de los antagonismos. La integración cultural, es justamente una de las tareas fundamentales de todo Estado que busque su permanencia. Más allá de controlar los instrumentos coercitivos, de ejercer la dominación propiamente dicha, deberá aspirar al consenso que legitime su acción entre toda la sociedad y legitime, incluso, el ejercicio de la dominación y la fuerza. En este contexto, la cultura adquiere un matiz marcadamente político (aunque de ningún modo se puede reducir a ello).

Quizás el principal aporte de Gramsci hacia el debate de la cultura, sea la vinculación de ésta con la hegemonía: La hegemonía cultural es lo que explica en gran medida el proceso de integración social en el marco teórico gramsciano. Para el pensador italiano, como para todo marxista, las contradicciones al nivel de la estructura económica son, en esencia, irreconciliables; sin embargo, a nivel superestructural no se expresa mecánicamente ese antagonismo, pues en la superestructura ideológico-política, existe la posibilidad de conciliar intereses, de mediar contradicciones (que no eliminarlas), a través de la hegemonía, que implica el reconocimiento, la aceptación por parte de la sociedad en su conjunto, de la dominación que ejerce la clase poseedora a través de su burocracia política. La hegemonía entonces, se convierte en el medio de penetración a través del cual la clase dominante populariza su cultura, propiciando el equilibrio entre el Estado (sociedad política) y sociedad civil que se convierte en el ámbito de expresión, elaboración y dirección ideológica.

Para Gramsci, la ideología es algo más que simples ilusiones y apariencias existentes sólo en la mente de los sujetos; es, algo más que falsa conciencia. La ideología tiene existencia material, pues toda acción expresa una visión del mundo, independientemente de que sea simple o elaborada. Justamente, la función de la ideología dominante, radica en hacer que las clases subalternas internalicen los valores culturales que legitiman un determinado tipo de relaciones políticas, de producción y de desigualdad. Así, las clases subalternas tendrán una percepción de la realidad y de "su mundo" a través del sentido común y como se los presenta la clase dominante. Sin embargo, esto no debe conducirnos a la falacia de suponer que la ideología dominante se presenta en estado puro entre las clases subalternas, ya que persisten factores tales como las diferencias de hecho, las relaciones conflictivas entre grupos clases, así como el hecho de que la ideología dominante tenga que incluir elementos subalternos que contribuyan a su legitimidad. La hegemonía cultural se consolida cuando una clase articula en torno suyo los intereses y objetivos de toda la sociedad, y puede, según Gramsci, lograrse a través de diversos métodos que no son excluyentes: Mediante el consenso y la disciplina activa de las clases subalternas (tal y como se ha expresado) gracias a la satisfacción de demandas; o bien, mediante la incorporación y aceptación pasiva al proyecto de la clase, cuando es muy fuerte el sentido común y el arraigo tradicional. Para el caso de México, será importante observar de qué manera operan estos mecanismos; sin embargo, suponemos que la adhesión a la cultura nacional es tanto mayor, cuanto más se satisfacen las demandas de determinado grupo; en tanto que entre los grupos menos favorecidos, la hegemonía funciona más por aceptación pasiva, por la fuerza del "sentido común", y

por el arraigo a las tradiciones. 7

h Si por un lado señalamos que las culturas subalternas son impregnadas por la cultura dominante, de ningún modo podemos reducirlas a ella. La cultura subalterna tiene múltiples fuentes; además de la cultura dominante, la subyacen las propias condiciones de existencia, la religión, las supersticiones, las tradiciones, etc. A grandes rasgos, podemos distinguir dos niveles en la esfera del folclor: El nivel de lo fosilizado, reflejo de las condiciones de vida pasada, (consecrador y reaccionario), y el nivel de las innovaciones, a menudo creadoras y progresivas, espontáneamente determinadas por formas y condiciones de vida en proceso de desarrollo, y en contradicción con la cultura de los estratos dirigentes -o por lo menos distintos a ella. Sin embargo, observamos que, a partir de la diversidad de culturas que le subyacen, y de la espontaneidad misma de sus creaciones, el folclor es para Gramsci algo "incoherente, incongruente y disgregado", hecho que, por lo demás, no debe propiciar la renuncia a su estudio, dado que es el campo potencialmente fértil para la transformación social y cultural. La cultura es para Gramsci, un proceso político (significa para un bloque histórico integración, pero también puede significar transformación). 7

Ya es casi un lugar común hablar de las dificultades de definir el concepto cultura, cuando de él se ha hecho una utilización tan variada sobre todo a nivel del sentido común: Cultura como sistema de valores, como proceso de humanización del hombre, como lo social frente a lo natural, como represión y sublimación de los instintos como lo "culto" frente a lo "inculto", etc. Parte esencial de esta discusión es

planteada por dos extremos que de ningún modo son antagónicos sino complementarios: Por un lado, quienes consideran la cultura como una abstracción; por otro, aquéllos que la estiman como algo muy concreto, expresable en todas y cada una de las acciones y actitudes de los individuos sociales. La cultura no es una u otra cosa, es ambas, ya que la cultura es universal, esencia del hombre mismo en tanto tal, y dicha universalidad le asigna un alto nivel de abstracción; pero también existen formas concretas de cultura, según reduzcamos nuestro ámbito de observación: La cultura como categoría es abstracta y es concreta simultáneamente, hecho que le asigna la característica dual de que hemos hablado.

Entre toda la gama de acepciones del concepto cultura, podemos encontrar, sin embargo, un cierto consenso en lo que se ha dado en llamar el "sentido antropológico" o genérico de la categoría cultura. En este sentido, cultura denomina el complejo de actividades y productos intelectuales y manuales del hombre en sociedad, cualesquiera que sean las distancias que guardan con respecto a las concepciones y comportamientos que en la sociedad del observador sean más o menos reconocidos como verdaderos, justos, buenos y, más en general, culturales. En este sentido genérico, es posible, entonces, destacar tres elementos esenciales de cultura: a) su universalismo; b) el énfasis marcado en la organización y c) el reconocimiento de la capacidad creadora del hombre. Concebir así a la cultura, nos aleja de toda posición etnocentrista o, más particularmente, nos aleja del exclusivismo cultural. 7

Sin embargo, es importante destacar siempre que la equiparación en líneas de principio de las diferentes culturas,

no debe conducirnos a su comparación acrítica: Ese reconocimiento, debe ir acompañado también de la aceptación de las - diferencias de hecho, según criterios de los relativismos cul turales; de relaciones reales de poder en todos los sentidos, es decir, como relaciones de fuerza económico-política y como diversa disponibilidad de medios de conocimiento, control y adaptación.

Consideramos, por otra parte, que en el marco gramsciano, además de su vinculación con la hegemonía y, de su senti do genérico, la categoría cultura encuentra otro sentido no menos fundamental: [La cultura entendida como autoconocimiento y comprensión del valor histórico del individuo, del grupo y de la clase, como elemento fundamental para la transformación de las sociedades y la superación cualitativa del hom bre en sociedad. En este sentido, cultura es para Gramsci - conciencia histórica y, en esa medida, un medio para la libe ración.]

Como ya lo anotábamos, cuando se habla de cultura en -- sentido genérico, se dice poco o nada acerca de las diferencias culturales, y aún se corre el riesgo de equiparar cul ras que en lo concreto son absolutamente distintas; a medida que reducimos nuestro campo de observación, el concepto gené rico de cultura pierde operatividad, porque en ese camino en contramos culturas peculiares, distintas y hasta contradicto rias. Encontramos por ejemplo, culturas diferenciales en -- términos de clase, nación, o grupos que pueden definirse por múltiples características (edad, sexo, región, lengua, etc.). De ningún modo es nuestro interés llegar a tales niveles de especificidad. Nos interesa sobre todo abordar aquellos pro cesos generales de circulación y difusión cultural en las so

ciedades divididas en clase, como es el caso de México. Este interés, nos ha llevado a la necesidad de abordar a grandes rasgos cuestiones tales como cultura de clase y cultura nacional.

Destacamos que en su proceso de conformación las culturas de clase, contemplan dos niveles estrechamente vinculados: De un lado, la enorme y compleja acumulación de todos los logros y creaciones culturales de la humanidad en su conjunto y, por otro lado, el enriquecimiento, selección y transformación que sobre esa vasta acumulación cultural se implementa a partir de la transformación de las condiciones materiales sobre los que se apoya. De tal suerte, la actual cultura burguesa se afirma sobre el patrimonio cultural de la sociedad feudal, pero lo recrea, transforma y enriquece en base a las nuevas condiciones materiales creadas. La burguesía es la clase culturalmente dirigente, antes incluso de su instalación en el poder; posteriormente, utiliza como apoyo a su dominación la extensa acumulación cultural de la humanidad, sólo que ahora enriquecida y transformada.

Hablar de cultura burguesa, sigue siendo, sin embargo, algo abstracto, ya que podemos encontrarnos ante múltiples - culturas burguesas, que si bien sustentan rasgos genéricos, varían en función, por ejemplo, de las distintas nacionalidades que integran el mundo capitalista. En tal caso, nos encontramos ante la existencia de culturas nacionales, distintivas de un Estado y caracterizadas por el hecho de representar los valores oficialmente aceptados. Otra vez, con la categoría cultura nacional, tenemos la tarea de ubicarla en su justa dimensión, porque si bien en una nación determinada podemos encontrar rasgos genéricos de cultura propia de todos

BIBLIOTECA Y DOCUMENTACION

o casi todos los nacionales, no por ello podemos suponer burdamente que la cultura nacional se expresa en forma pura e igual en todas las regiones y en todos los grupos sociales de la nación. Si bien la existencia misma de la nación expresa un consentimiento y una voluntad de vida común, esto por sí mismo no supone la eliminación de expresiones culturales diferentes y contradictorias.

Se ha señalado, pues, que la cultura (en general) es de carácter universal en tanto cualidad esencial del hombre; concomitantemente, hablamos de culturas en cuanto que sus peculiaridades son producto de problemas que exigen solución concreta, a veces única: En este sentido, cultura se significa como un conjunto sistematizado de respuestas adaptativas que habrán de ser diferenciales de conformidad con la diversidad de condiciones materiales (ambientales, geográficas, históricas, económicas, etc.) de los distintos grupos sociales, generandose con ello multitud de tipos de respuestas que irán creando formas culturales distintas.

En las sociedades clasistas, las condiciones materiales de clases y grupos, así como las relaciones contradictorias que establecen, propician la aparición de formas culturales con una relativa autonomía y sello propio de la clase o grupo que la sustenta. En este sentido, podríamos hablar de formas culturales dominantes, de impugnación, marginales, respecto de las ideas de la clase social poseedora; o simplemente, de "niveles culturales medios". Las sociedades capitalistas, a pesar de la pretendida cohesión, y de la "voluntad común" manifiestan profundas diferencias y desigualdades culturales; una distinta y desigual participación de los grupos en la producción y beneficio de los bienes culturales; es por

ello que en estas sociedades, disminuye notablemente la operatividad del concepto cultura (y cultura nacional, inclusive).

Reconocer la existencia de subculturas (o fragmentos de una misma cultura) no habrá de significar, sin embargo, desligarlas del bloque histórico que les da sentido. En las sociedades divididas en clases, las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones sociales, se traducen en distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones culturales, siendo las diferencias y oposiciones culturales, -- productos eminentemente históricos (y no de fuerzas míticas como por ejemplo la raza, etc.). Desde luego, al ser productos históricos, las diferencias y oposiciones culturales son específicas a cada contexto. Sin embargo, es posible reconocer causas genéricas de oposiciones y diferencias culturales en dos órdenes:

- a) En el orden objetivo: Insuficiencia de relaciones de intercambio entre grupos; dificultades geográficas y técnicas de comunicación; aislamiento territorial y grupal, etc.
- b) En el orden subjetivo: Segregación o discriminación -- cultural, fenómenos de rechazo cultural.

Fenómeno contrario a las diferencias y oposiciones culturales (que tiende a su disminución) lo constituye lo que se ha denominado "circulación social de hechos culturales" o, simplemente, "circulación cultural". Además de la transmisión en el tiempo o en el espacio, los hechos culturales también sufren un desplazamiento social. Con ello, las concepciones o comportamientos nacidos en un cierto estrato o grupo social se expanden hacia otros grupos o estratos que los

adoptan y más o menos los transforman. La circulación cultural, es también en un sentido aculturación cuando el proceso es impositivo. El proceso de circulación social de hechos culturales, propicia de manera intensa el incremento del nivel cultural medio (concepciones y comportamientos estandar) que coexiste con las diferencias y oposiciones culturales. - Este paralelismo, suscita una cierta "biculturación" o entre cruzamiento de procesos de inculturación (condicionamiento en la propia subcultura) y aculturación (condicionamiento en subculturas ajenas al grupo de origen).

Desde luego, la persistencia de procesos de circulación cultural, de biculturación y de niveles culturales medios, - refuerzan el intento hegemónico en cuanto que tienden a la - homogeneidad cultural más allá de las diferencias. Su proceso de integración en una misma cultura, su articulación estructural con el resto del sistema, así como los elementos - que tienen en común con la sociedad en su conjunto, son, además de su peculiaridad, aspectos igualmente reales de las - subculturas, porque las subculturas no existen ni se explican por sí mismas sino en función del contexto global que - les da sentido.

En consecuencia con lo dicho, afirmamos que las culturas subalternas no pueden entenderse como expresión de la - personalidad del "pueblo" , sino como producto de interacciones sociales contradictorias y como respuestas adaptativas - derivadas de las condiciones de existencia que le son propias, destacando la apropiación desigual de los bienes económicos y culturales. Sin embargo, es importante subrayar que la peculiaridad de las culturas subalternas no sólo deriva de la interacción conflictiva y de que su apropiación de lo que la

sociedad poseé es menos y diferente; también deriva esa peculiaridad de que las clases subalternas generan en su trabajo y vida cotidiana, formas específicas de representación, reproducción y reelaboración simbólica de sus relaciones sociales. Todos estos aspectos (la interrelación con otros grupos, la influencia de condiciones materiales, así como la generación cultural propia) se condicionan mutuamente en el proceso de conformación de las culturas subalternas. Además, concebir así a las culturas subalternas nos aleja de posiciones radicales como lo son el romanticismo y el positivismo, perspectivas opuestas, pero que parten para el análisis de las culturas subalternas de un supuesto que consideramos erróneo: La creencia de que los hechos culturales sólo son dignos de estudio si son creativos, bellos, auténticos, originales, etc. La belleza o autenticidad pueden ser criterios muy relativos, asignados por juicios valorativos unilaterales y por la incomprensión de que las subculturas no son "auténticas" ni "originales", ni producto de una personalidad (metafísica) como ya lo señalábamos. Creemos, por el contrario, que los hechos populares merecen atención por su representatividad sociocultural: Que indiquen los modos y las formas en que ciertas clases sociales han vivido la vida cultural en relación a sus condiciones de existencia como clases subalternas (sin importar si son "bellos" o "burdos"; en suma, que sean popularmente connotativos. Ni siquiera interesa la fuente u origen del hecho cultural, sino el proceso de folclorización que ha sufrido, es decir, el complejo de adaptaciones, modificaciones y en general, innovaciones (para "mejorar" o "empeorar") con las que los grupos populares o subalternos intervienen en un hecho cultural, a fin de adaptarlo.

A partir de la persistencia de todos estos procesos culturales (circulación cultural, folclorización, niveles medios, inculturación, aculturación, biculturación, etc.), se puede afirmar con certeza que las culturas subalternas no se definen por sí mismas, ni como contraparte radicalmente opuesta a la cultura hegemónica; son mezcla de visiones de mundo y conductas; distinguibles de otras culturas o subculturas, pero a la vez permeadas por ellas, generando simultánea y contradictoriamente, hechos culturales que implican aceptación, impugnación o, simplemente, niveles culturales medios. En este sentido, hablar de culturas subalternas, no significa hacerlo de una posición cultural radical o por lo menos auténtica. Por ello, de ningún modo puede plantearse una identificación necesaria entre cultura subalterna y cultura proletaria. Ciertamente es que la cultura proletaria puede ser subalterna, pero no lo es tanto que las culturas subalternas sean proletarias, tanto por la composición tan heterogénea de lo subalterno, cuanto por lo que significa hablar de cultura proletaria propia de una clase "para sí", consciente de su papel histórico. En este mismo sentido, si bien aceptamos que lo subalterno expresa una cultura en el sentido de que constituye una respuesta a las condiciones de subalternidad y a las relaciones contradictorias con los demás grupos sociales, también hemos de señalar que las culturas de grupos subalternos no satisfacen la acepción de cultura como autoconocimiento y comprensión del entorno y de su papel histórico como medio para la liberación.

En relación a "cultura proletaria", se hacen algunas precisiones.

a) Las Revoluciones Socialistas conocidas hasta el momento,

no han sido acompañadas de una cultura de clase proletaria, por lo menos como sucedió con la burguesía que para cuando toma el poder político, era ya la clase culturalmente dirigente.

- b) Aún instalado el proletariado en el poder, sería un error (terminológico por lo menos) suponer un proyecto de confirmación de una cultura proletaria, dado que uno de los papeles históricos de esta clase, es el de diluirse en una sociedad no clasista, acabando con ello con la posibilidad de culturas de clase.

Al respecto de estas cuestiones, existe un debate que - incluso se ha traducido en posiciones políticas concretas: - ¿La Revolución de la cultura es previa o posterior a la toma del poder político? Como se veía, el caso de la burguesía - es claro en el sentido de su hegemonía cultural, antes de su dominación política. Para las Revoluciones Socialistas el - hecho no parece del todo claro, porque ha sido evidente que una de las labores fundamentales de los socialistas (ya que se instalaron en el poder) ha sido la Revolución Cultural. - Sin embargo, ello no significa que la Revolución de la Cultura se inicie hasta ese momento, ya que la mera lucha política que ha derivado en la transformación de las estructuras - de dominio, implica, por una parte, el surgimiento de elementos culturales (o si se prefiere contraculturales) que han - cuestionado políticamente al sistema y han propuesto otro; - por otra parte, a esa transformación de la sociedad política, subyace el resquebrajamiento de la hegemonía de la antigua - clase poseedora y sus representantes políticos, puesto que - no se satisface plenamente una de las condiciones elementales de la hegemonía: Una cultura será plenamente hegemónica

en tanto que los grupos y clases objeto de esa hegemonía, re-
ciban los beneficios de aquella cultura (en mayor o menor --
grado). Este resquebrajamiento cultural hegemónico que por
sí mismo no significa la aparición de una nueva cultura, sí
por lo menos es una de sus condiciones.

Considerando todo lo que hasta aquí se ha señalado, se
hicieron algunas referencias históricas para el caso concre-
to de la Ciudad de México, sobre todo destacando aquellos as-
pectos que han hecho posible el surgimiento, evolución y de-
rumbé de procesos culturales, atendiendo en lo fundamental
(no exclusivamente) a la cultura hegemónica y su relación --
con los distintos grupos y clases, en los momentos decisivos
de la historia de esta ciudad (y de este país), desde el mo-
mento de la fundación de Tenochtitlan, hasta su conformación
como ciudad capitalista moderna. Puede observarse en esas -
referencias el peso fundamental que han tenido los procesos
culturales en la historia de la ciudad y de México en gene-
ral, más allá de lo ordinario, ya que la historia de México
y su ciudad, está señalada por violentas confrontaciones cul-
turales, por una búsqueda incesante de lo propio como reduc-
to y alternativa a la vez, ante la permanente persistencia -
de fuerzas externas que, de una u otra forma, han pretendido
(y en muchas ocasiones logrado) relegar lo mexicano a un se-
gundo término, ya que en el orden político-económico de las
naciones, el plano de subordinación nos ha correspondido has-
ta ahora. Esa búsqueda de la cultura mexicana es algo ince-
sante orientado al infinito. La cultura mexicana existe; pe-
ro está en una relación de subordinación hacia las culturas
capitalistas hegemónicas que la penetran, influyen y deter-
minan en forma permanente. Al interior esa cultura existe -
también y nos asigna una cierta coherencia como nación, pero

se ve profundamente relativizada en cuanto que cuerpo homogéneo (al grado de llegar incluso a ser sumamente abstracta), partiendo de la existencia no de una realidad monolítica, si no de una múltiple gama de diferencias y contradicciones sociales que, desde luego, derivan diferencias culturales. Es tas diferencias, sin embargo, han sido y serán el objeto de la hegemonía como eje que las integra, las penetra y, simultáneamente, las absorbe y hasta reivindica.

Concebir de tal manera a la cultura, como un proceso -- inscrito en la dinámica permanente de integración-diferenciación, nos planteó la necesidad metodológica (y práctica) de remitirnos al análisis de las partes que interactúan. En -- tal virtud, abordamos algunos elementos teóricos que, consideramos, aportan bases iniciales para la delimitación de clasos y grupos sociales como actores principales de aquellos -- procesos. Hablar simultáneamente de clases y grupos es una tarea fundamental para el análisis de la cultura: Puede ser que la categoría clase social sea demasiado abstracta para a bordar problemas culturales específicos; por ello se propone el análisis de grupos subculturales. Pero es cierto también que el análisis de subculturas, sería poco provechosa y no -- rebasaría los límites de su estrechez, si no se inscribe en una concepción de clases y, consecuentemente, en una concepción específica en torno a los problemas de la sociedad global. El estudio de la cultura, no puede soslayar el necesario vínculo entre lo abstracto y lo concreto, entre lo general y lo particular.

La concepción gramsciana supera el objetivismo y el economismo en torno a la definición de clases sociales. Para -- Gramsci, la diferenciación social no puede plantearse sólo --

en términos de la posición que ocupen los grupos en el aparato productivo, además, son determinantes en ese sentido los momentos cultural y ético-político y la relación que guardan los grupos sociales con el aparato político administrativo.

En torno a la concepción de clases sociales en Gramsci, se destaca lo siguiente:

- 1° La categoría "clases sociales" es una abstracción utilizable para definir las características esenciales y determinantes de grupos que en términos reales, aparecen dispersos y heterogéneos.
- 2° En segunda instancia, la categoría "clase social" en el marco gramsciano, adquiere mayor operatividad, cuando - la dispersión y heterogeneidad de los grupos sociales, es superada por la toma de conciencia. La clase social existe ya no sólo en términos abstractos, sino en función de la existencia de un grupo con conciencia de clase homogénea.
- 3° Consecuentemente con los dos puntos anteriores, en una formación social concreta (como en el caso de México), - es posible definir abstractamente a las clases a partir de la ubicación objetiva que guardan en la estructura e conómica, y en términos de su relación con el aparato - hegemónico; pero, en otro sentido, podemos no encontrar clases sociales definidas por un cierto grado de homogeneidad asignada por la toma de conciencia común de su - situación objetiva. Sobre todo esto es válido para las clases subalternas.

- 4° En consecuencia, para formaciones sociales como la mexicana, la categoría grupo social, resulta más operativa, pues más que clases, (por lo demás definibles) encontramos grupos dispersos, definidos en función de ciertas características comunes y una relativa afinidad de causas, funciones e intereses inmediatos, que no son los intereses de clase necesariamente. Esto no obsta, sin embargo, para que un grupo social pueda ser inscrito -- abstractamente en una clase.
- 5° En la medida en que una clase social no se define exclusivamente por su ubicación objetiva en la estructura económica, sino que incide también la relación que guarda con el aparato hegemónico-cultural, una clase puede ser: Dominante-dirigente, dominante-no dirigente o gobernante-dominada-subalterna, dominada-dirigente.

Una posición más "superestructural", congruente con el análisis gramsciano de la hegemonía, destaca que en el seno de un bloque histórico son distinguibles, a grandes rasgos, tres clases sociales: La clase fundamental que dirige el -- sistema hegemónico; las clases auxiliares que sirven como base social de la hegemonía y de "semillero para su personal" y, por último, las clases subalternas, objeto fundamental de la hegemonía.

El análisis superestructural de las clases, no es sólo un reclamo del marco teórico gramsciano; es simplemente una exigencia planteada por su propia existencia en ese nivel de análisis, y que no puede ser eliminada en atención a una "pureza marxista".

Para el caso específico de la ciudad de México, hemos -

distinguido, atendiendo a los argumentos expresados, tres -- clases distintas de acuerdo con los tipos diferenciales de -- vnculos mantenidos con el sistema hegemónico mexicano:

- La clase fundamental (o dominante-dirigente) que es la que dirige el sistema hegemónico no sin contradicciones y predominancias internas (la burguesía y sus distintas facciones).
- Las clases auxiliares de la burguesía que sirven (independientemente de la conciencia que de ello tengan) como base social del ejercicio de la hegemonía.
- Las clases subalternas, objetos del sistema hegemónico, pero excluidas de su dirección y ejercicio.

De ninguna manera las clases que se distinguen constituyen cuerpos homogéneos (exceptuando en gran medida, no absolutamente, el caso de la clase fundamental); consecuentemente, su existencia real es difícil de observar, si no se acude a la definición de grupos (y grupos subculturales) mediante la utilización de indicadores más empíricos; aunque consideramos que los grupos y las subculturas siempre deberán inscribirse en una concepción más amplia de la sociedad global y de las clases sociales.

Una vez esbozado el intento de definir clases sociales en base a un Fundamentum divisionis (asignado por los tipos diferenciales de vnculos que se mantienen con el sistema hegemónico) y continuando con la tarea de definir las partes -- que interactúan en los procesos culturales, se procedió a esbozar algunas líneas que nos condujeran a niveles de análi--

sis más específicos, al análisis de unidades o grupos subculturales. Era necesario recurrir a criterios para definir otras "bases de clasificación" complementarias. La gran clasificación propuesta inicialmente, resulta imprescindible para la ubicación teórica y contextual de problemas más específicos; sin embargo, habla poco de los procesos culturales y de la cultura en lo concreto y, no olvidarlo, la cultura es además de un proceso de integración, un factor de diferenciación. Se debe, en consecuencia, incursionar a la búsqueda de significaciones culturales más específicas que permitan la definición de subgrupos y subculturas, tanto por una causalidad genérica, cuanto por una significación específica. Esa labor, sin embargo, escapa a nuestras posibilidades e intenciones, sin embargo, se exponen algunas consideraciones y criterios analíticos para la definición de grupos subculturales. Sabemos que la definición de grupos puede darse a partir de múltiples y variados criterios, sin embargo, aquí interesa que las distinciones grupales no soslayen el primer gran fundamento de división ya señalado: El tipo de vínculo con el sistema hegemónico, porque sólo así podremos incertar a los grupos definidos en un marco clasista más amplio y, -- consecuentemente, observarlos en relación con los problemas fundamentales de la sociedad que, por lo demás, ha sido la preocupación permanente de este trabajo.

Considera, por otra parte, que además de estar vinculados a un sustento teórico-metodológico que les dé sentido, -- las unidades de estudio no pueden definirse rígidamente, antes de la observación empírica que nos hable de las significaciones y especificidades de las unidades de estudio en -- cuestión, y que precisamente las definen como unidades. No obstante, se han propuesto ciertas áreas de interés para in-

dagación de especificidades subculturales, así como para la determinación de relaciones entre subculturas y de éstas con la cultura hegemónica. Los temas generales que se consideraran son los siguientes: Hábitat, Demografía, Economía, Estructura Social; Conocimientos, Creencias, Sentimientos y Posiciones Subjetivas en general en torno a valores socioeconómicos y políticos, Identidad Individual, Grupal y Nacional, Cosmovisión y concepciones acerca de lo Sobrenatural; finalmente aspectos relativos a Comunicación y Socialización y Servicios y apoyos públicos e institucionales.

Con el esquema temático, sólo se pretende contemplar algunos de los aspectos al momento de definir e investigar grupos subculturales; los datos a que alude, no intentan ser arbitrarios, pues de ellos se pretende obtener información en torno a condiciones objetivas de la unidad de análisis, así como de actitudes y concepciones subjetivas de sus miembros, con objeto de determinar, por lo menos, lo siguiente:

- Congruencias e incongruencias entre condiciones objetivas y actitudes subjetivas.
- Respuestas culturales generadas a partir de condiciones objetivas específicas (actuales y anteriores) de la unidad de análisis, y que hacen posible la existencia de una subcultura.
- Vínculos subjetivos y objetivos de la subcultura con otras subculturas, o bien con la cultura hegemónica.
- Formas y medios de inculturación y aculturación y sus imbrincamientos (circulación cultural).

Contradicciones y congruencias entre los elementos de inculturación y los aspectos culturales provenientes de la cultura hegemónica y otras subculturas, tanto en el ámbito objetivo como en el subjetivo. En suma, un esquema tal pretende detectar formas y medios de integración y diferenciación cultural.

Los temas señalados, podrán corregirse o ampliarse sustancialmente, producto de investigaciones más profundas. Además, no dejan de ser aún temas generales que deberán transformarse en indicadores específicos, a la luz de hipótesis que orienten una investigación concreta.

Las consideraciones esbozadas a lo largo de este trabajo, y la necesidad de explicar la cultura (y las subculturas) en el marco de procesos generales de integración y diferenciación, así como la intención de vislumbrar aspectos que desde aquí creemos dignos de consideración para el estudio concreto de procesos culturales, nos han planteado la labor de proponer algunos supuestos aplicables a la Ciudad de México (como nuestro referente empírico), pero que no se descartan para otros ámbitos espaciales. Desde luego, esos supuestos son aún de carácter muy general, y sólo se intentó con ellos congruencia con los postulados teóricos, así como una respuesta muy somera y superficial a distintos aspectos relacionados con los procesos culturales. Complementariamente, de dichos supuestos no debe esperarse una necesaria verdad o consistencia empírica; se podrá o no estar de acuerdo con ellos, habrán de afirmarse o refutarse, pero pueden constituir un argumento inicial para la observación; aún más, la mayoría de ellos podría relativizarse a partir de la incidencia de factores, variables o indicadores que aquí, en gran

medida, no han sido señalados. Con esos supuestos previos, se ha pretendido, en suma, introducir a diversas problemáticas a investigar en el variado y complejo marco de los procesos culturales.

Este es un ejercicio académico cuyos límites y alcances han quedado expuestos. Pero ha pretendido ser también el inicio de un intento por comprender la realidad cultural del pueblo de México, que históricamente ha manifestado su búsqueda de identidad y su rebeldía ante la opresión, pero que ahora parece sumergido en la quietud, acaso no por la fuerza de una cultura nacional profundamente arraigada (deseable), sino por la fuerza de la enajenación.

HEMEROTECA Y DOCUMENTACIÓN



Agallier, Albert

Classification des algues marines

Revue Algologie, 1948, 1-48

Agallier, Albert

Etude algologique

Algologie, 1948

Agallier, Albert

Algues

Algologie, 1948

Algues

Agallier, Albert

Bibliografia General

Agallier, Albert

Algues marines

Agallier, Albert

Agallier, Albert

Algues

Algologie, 1948

Agallier, Albert

Algues marines

Algologie, 1948

Aguilar, Alonso

Dialéctica de la Economía Mexicana

Nuestro Tiempo, México, 1980. 239 pp

Aguirre Beltran, Gonzalo

El proceso de aculturación

Ediciones de la Casa Chata. México, 1982. 225 pp

Althusser, Louis

La filosofía como arma de la Revolución

Siglo XXI. México, 1977 (Colección pasado a presente,
No. 4) 145 pp

Anderson, Nels

Sociología de la comunidad urbana

Fondo de Cultura Económica. México, 1965. 619 pp

Bataillon, Claude y Riviere, H.

La Ciudad de México

SEP Setentas-Diana. México, 1979. 158 pp

Béjar Navarro, Raúl

El Mexicano

UNAM. México, 1981. 244 pp

Boggs, Karl

El Marxismo de Gramsci

Premia Editora. México, 1978. 130 pp

Bourdieu. et.al.

El oficio del Sociólogo

Siglo XXI. España, 1981. 372 pp

Burgess, E.W.

"El crecimiento de la ciudad: Introducción a un proyecto de investigación"

The city. The University of Chicago Press. 1925.

Careaga, Gabriel

Mitos y fantasías de la clase media en México

Cuadernos de Joaquín Mortiz. México, 1981. 237 pp

Biografía de un joven de clase media

Cuadernos de Joaquín Mortiz. México, 1981. 160 pp

Castells, Manuel

La cuestión Urbana

Siglo XXI. México, 1980. 517 pp

Problemas de Investigación en Sociología Urbana

Siglo XXI. México, 1981. 278 pp

Cerroni, Umberto

Léxico gramsciano

Colegio Nacional de Sociólogos A.C.

México, 1981. 163 pp

Cirese, Alberto Mario

"Ensayos sobre las culturas subalternas"

Cuadernos de la Casa Chata. No. 24. 1979. 145 pp

Córdova, Arnaldo

La ideología de la Revolución Mexicana

ERA. México, 1975. 508 pp

Cué Canovas, Agustín

Historia Social y Económica de México

Trillas. México, 1980. 422 pp

Davis, Kingsley

"The urbanization of human population"

Cities, scientific American

Septiembre, 1965

Frost, Elsa Cecilia

Las categorías de la cultura mexicana

UNAM. México, 1972. 212 pp

Gallino, Luciano. et.al.

Gramsci y las Ciencias Sociales

Siglo XXI. México, 1974. (Colección pasado y presente,
No. 19) 170 pp

García Canclini, Néstor

Las culturas populares en el capitalismo

Nueva Imagen. México, 1982. 224 pp

García Ramos, Domingo

Iniciación al Urbanismo

UNAM. México, 1961. 304 pp

Godel, Jaime

100 puntos sobre la comunicación de masas en México

Universidad Autónoma de Sinaloa. México, 1979. 179 pp

González, Luis

"El liberalismo triunfante" en:
Historia General de México. Tomo III
El Colegio de México. México, 1981.

Gramsci, Antonio

Antología
Siglo XXI. México, 1978. 520 pp
(Antología de Manuel Sacristán)

Cuadernos de la cárcel. 6 tomos
Ediciones ERA. México, 1981. 452 pp

Cultura y Literatura
Península, Barcelona, 1972. 236 pp

El materialismo histórico y la filosofía de B. Croce
Juan Pablos Editor. México, 1975. 256 pp

"Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el
Estado Moderno" en obras. 5 tomos.
Juan Pablos Editor. México, 1975.

La política y el Estado Moderno
Península, Barcelona, 1971.

Gurvitch, Georges

El concepto de clases sociales de Marx a nuestros días
Galatea-Nueva Visión. Buenos Aires, 1960. 182 pp

Halbwachs, Maurice

Las clases sociales
Fondo de Cultura Económica. México, 1978. 214 pp

Ipola, Emilio de

Ideología y discurso populista
Folios Ediciones. México, 1982. 225 pp

Lefebvre, Henri

De lo rural a lo urbano
Lotus Mare. Buenos Aires, 1976. 268 pp

Lomnitz, Larissa

Cómo sobreviven los marginados
Siglo XXI Editores. México, 1975. 229 pp

Marx, Karl

Contribución a la crítica de la Economía Política
Ediciones de Cultura Popular. México, 1979. 273 pp

Marx, K. Engels, F.

La Ideología Alemana
Ediciones Quinto Sol. México, 1978. 96 pp

Messmacher, Miguel

La Ciudad de México
Departamento del Distrito Federal. México, 1979. 251 pp

Mills, C. Wright

La Elite del Poder

Fondo de Cultura Económica. México, 1978. 388 pp

La Imaginación Sociológica

Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, Chantal

"Hegemonía e ideología en Gramsci" en:

Arte, sociedad e ideología No. 5

México, 1978. pp 67-85

Nisbet, Robert

La formación del pensamiento sociológico. 2 tomos

Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1977

Orosco y Berra

Historia de la Ciudad de México

SEP Setentas-Diana. México, 1980. 188 pp

Pacheco, Luis Fernando

"Cultura, clases sociales y ciudad" en:

Crítica No. 8-9 año III

enero-junio 1981. Universidad Autónoma de Puebla.

Park, Robert

"La ciudad: sugerencias para la investigación del comportamiento humano en el medio urbano"

The city. The University of Chicago Press, 1925

Paz, Octavio

El laberinto de la soledad

Fondo de Cultura Económica. México, 1982

Portelli, Hugues

Gramsci y el Bloque Histórico

Siglo XXI. México, 1974. 162 pp

Rumney, Judah

Spencer

Fondo de Cultura Económica. México, 1978. 325 pp

Saldívar, Américo

Ideología y Política del Estado Mexicano

Siglo XXI. México, 1980. 237 pp

Semo, Enrique

Historia del Capitalismo en México

ERA. México, 1980. 281 pp

Sierra, Justo

Evolución histórica del pueblo mexicano

UNAM. México, 1950

Silva, Ludovico

Teoría y Práctica de la Ideología

Nuestro Tiempo. México, 1982. 222 pp

Sorokin, P.A.

Sociedad, cultura y personalidad

Aguilar. España, 1973. 1164 pp

Suárez, Luis

De Tenochtitlan a México

Fondo de Cultura Económica. México, 1974. 110 pp

Trotsky, León

Literatura y Revolución

Ruedo Ibérico, Francia (TOMO II)

Unikel, Luis

El desarrollo urbano de México

El Colegio de México. México, 1976. 476 pp

Valentine, Charles

La cultura de la pobreza: crítica y contrapropuestas

Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1970. 222 pp

Varios

Introducción a la epistemología

ENEP ACATLAN, UNAM. 322 pp

Varios

Las clases sociales en México

Nuestro Tiempo. México, 1982. 214 pp

Varios

Los orígenes de la cultura

Centro Editor de América Latina. Argentina, 1977

Vázquez, León

"Cultura y culturas: Lo abstracto y lo concreto de la categoría cultura" en:

Crítica No. 7

Año II. oct-nov-dic. 1980. Universidad Autónoma de Puebla.

Villoro, Luis

"La Revolución de Independencia" en:
Historia General de México. tomo II
El Colegio de México. México, 1980

Wirth, Louis

"Urbanism is a way of life" en:
American Journal of Sociology. Vol. 41 No. 1
julio, 1938