

INTRODUCCIÓN: LAS PERSPECTIVAS PANORÁMICAS Y POLÍTICAS CARTOGRÁFICAS

Hasta hace relativamente poco tiempo, resultaba algo bastante extraño encontrar dentro de las actividades y políticas de las instituciones gubernamentales orientadas hacia la fusión o preservación de la cultura una presencia de «lo popular» que no fuera una imagen ligada con indígenas ataviados con los vestidos más coloridos, dentro de marcos estrictamente definidos como tradicionales, originales bucólicos y autóctonos. Parecía como si «lo popular» se definiera exclusiva pero doblemente por la candidez curtida de los rostros del campo y por la embriaguez exótica de las grequitas y las plumas de sus atuendos.

Así, el estudio de tal «popular»- cultura se circunscribía al ámbito de los coleccionistas de piezas extrañas (cantos, danzas, costumbres, usanzas, jorongos, art-crafts, etc.) que merecían ser rescatadas, preservadas y conservadas porque en alguna manera, se les asociaba con una veta «original» de nuestra identidad como pueblo, como nación, como patria. De esta manera se creó un mirador, una terraza (y desde ella todo un panorama) a partir de la que se podría contemplar la cultura «popular» en toda su pureza y mexicanísimo esplendor y donde la cultura vernacular, allá en el fondo, aparecía -de pechito- lista para ser retratada, rescatada y valorada por la «otra» cultura.

Este panorama de inmediato dictaba las incompatibilidades de la cuestión: todo lo plástico, lo repetible, lo industrial, lo citadino, lo moderno, quedaba irrestrictamente excluido de la definición.

Se había construido un mapa de navegación (una presentación, una interpretación) en el que, a semejanza de los primeros realizados por los viajeros españoles del siglo XVI donde la actual Baja California aparecía como una isla de regular tamaño, la Cultura Popular -nombrada en singular y con mayúsculas- aparecía flotando en el océano de nuestra patriótica nacionalidad, a prudente distancia del continente de la Real Cultura, pero simultánea y permanentemente amenazada por los devastadores huracanes y las -cada día más- frecuentes incursiones de los piratas y los corsarios de la inmoral (y antinacional) cultura mercantil.

A pesar de ellas -o quizá precisamente por ellas- con estas orientaciones cartográficas, la doble estrategia cultural emanada de la política del Formol (conservación y disección forzosa) y de la vieja política del Avestruz (incapacidad de ver las relaciones prohibidas con el enemigo malo) que representaba tan mesurada e impermeablemente lo popular, tuvo a bien estallar, bajo la enorme presión de múltiples, abigarradas, modernas, mezcladas y emergentes formas distintas de cultura cuyo centro de ordenación, difusión e influencia estaba localizado no más en las milpas y praderas, sino en las capilaridades y en las «entrañas mismas de la Selva de Concreto»¹. El reino de la lógica de la llamada cultura del aluvión (Romero, 1977) era para entonces absolutamente omnipresente -incluido por supuesto el campo y toda la vida rural- y así, progresivamente su irrupción fué confrontando desde las concepciones más difundidas, hasta algunas de las políticas estatales más corrientes en torno a las culturas populares.

No parece haber resquicio alguno en nuestro país que se encuentre aislado de tan peculiar contaminación. Pero el híbrido resultado carecía de estatuto, es decir, la resultante no era ni «popular» en el sentido romántico, ni tampoco era «cultura legítima». Parecía ser más bien una forma degradada (amenazante y degradadora) de la «verdadera» cultura, una suerte de productos industrializados y homogenizados cuya circulación y -crecientemente- sus usos, no respetaban regiones, «matrias» -parafraseando a Don Luis González (1984)- ni mucho menos «regiones de refugio».

La agudización de este proceso, se verifica precisamente con la estructuración del sistema de ciudades y con la creación de una red tecnológica ligada al innovador (y cuadriculante) ludismo de las emisiones electrónicas, la industria del disco y las mega-ediciones de comics variados. Por su parte y como abonándole el terreno a la televisión, el melodrama radiofónico, fotonovelístico y -en especial- el cinematográfico comienzan a re-definir el campo desde una urbanidad que ya Monsiváis (1981) ha caracterizado en varias ocasiones.

Por primera vez, se fincaba el soporte de la anulación selectiva de varias de las grandes diferencias sociales y culturales de nuestros países.

Efectivamente, los únicos mapas con los que contábamos para navegar, nos mostraban al continente como un agregado indigesto de puros islotes.

LAS CULTURAS: ORGANIZAR, SOÑAR, RECORDAR, DEFINIR, Luchar

La necesaria revisión de nuestras políticas lleva aparejada una también necesaria revisión de los conceptos que utilizamos para pensar y reconstruir la cultura. No podemos tratar de abarcar la compleja y -en más de un sentido- tozuda realidad de las múltiples relaciones de las culturas actuales con una concepción normativa o etnocentrista de la cultura.

Quizás convenga pensar, es decir, representamos dicha complejidad de una manera un poco menos estática.

La cultura nos parece que es, ante todo, un modo de organizar el movimiento constante de la vida concreta, mundana y cotidianamente.

La cultura es el principio organizador de la experiencia, mediante ella ordenamos y «estructuramos» nuestro presente, a partir del sitio que ocupamos en las redes de las relaciones sociales.

Es, en rigor, nuestro sentido práctico de la vida.

Pero la cultura no sólo permite domesticar nuestra situación presente, ella es también constitutivamente sueño y fantasía, que transgrede los cercos del sentido práctico: fantasía y proyecto que sobrepasa los duros y estrechos límites de la pesada y seriósima realidad. La cultura es escape, evasión y eversión de la «cruda realidad» que nos permite ->al soñar», al jugar, al reir- abrir las compuertas de la utopía y a partir de ésta, nos deja proyectar otras formas de organización, distintas a lo vivido y -a veces- por el momento irrealizables.

Es, en exceso, la fábrica de todos nuestros sueños y el principio de todas nuestras esperanzas.

Sin embargo, aunada al presente y al futuro, la cultura es simultáneamente raíz y ligadura con lo que hemos venido siendo, haciendo, gozando y penando. Es recuerdo -siempre selectivo y reconstruido desde las construcciones particulares de un ahora volátil -de los pasos anteriores, de nuestro origen, de nuestros muertos, de nuestros fracasos, de nuestros espacios, acciones y objetos, nuestros tiempos y relaciones que han conformado las líneas de expresión del rostro de nuestro presente.

La cultura es pues memoria de lo que hemos sido y registro imaginario y sedimentado de lo que pudimos alguna vez ser y hacer.

Es en perspectiva, lo que da espesor al presente y factibilidad al porvenir.

Asimismo, la cultura es lo que nos permite definir nuestra situación dentro de la vida social y colectiva.

Es la herramienta privilegiada para conferirle un sentido a la realidad «real», tanto la que nos distingue porque nos ata con el grupo y la clase, como la que nos unifica porque nos funde en alguna de las múltiples formas de existencia de lo elementalmente humano -la afectividad, lo numinoso, la nación, las patrias y las matrias, el ludismo, y en general toda la gama de posibles identidades que se traman entre los recovecos de profundas desigualdades sociales, pero que al mismo tiempo son arenas de lucha por conferirle a lo que a todos nos une, un determinado sentido y orientación.

Es alteridad socialmente fundada y escenificada, pero es también, simultáneamente, precario equilibrio entre la legitimidad de convergencias histórica y situacionalmente construídas.

Entender entonces esas luchas e inestabilidades en la definición plural de significados, es introducirse completamente en el terreno del análisis de la cultura.

Pero nuestro asunto se torna un poco más complicado si se pretende concentrar los esfuerzos en la comprensión de los procesos culturales dentro de las sociedades contemporáneas.

El análisis cultura de las relaciones sociales, aún cuando propiamente nace con las mismas ciencias sociales ha sido por lo general descuidado y muchas son las razones académicas, políticas é históricas de lo anterior que en esta sede no van a ser discutidas.

Pero ¿qué es la cultura y cómo abordarla teóricamente?

Es bien conocido que hay tantas caracterizaciones de la cultura como pensadores han escrito sobre ella (Giménez: s/d) (González J., 1981).

Pero como nos parece de mayor utilidad a los propósitos de este artículo, más que mostrar erudición en tal discusión, optaremos mejor por caracterizar a la cultura como una dimensión omni-presente de las relaciones sociales.

Esta posición implica varias cuestiones:

1) Que la cultura es una propiedad consustancial a toda sociedad concreta e histórica (Fossaert, 1983).

2) Que la cultura no es una «entidad» flotante dentro de las super estructuras sociales que sólo permanece y se mueve de modo especular y acorde a los movimientos «reales» de la infraestructura económica.

3) Que la cultura tiene materialidad y soportes sociales objetivos y por lo que respecta al ámbito de su especificidad, la división social del trabajo lo ha circunscrito a los distintos procesos de construcción, codificación e interpretación social del sentido.

4) De esta manera, la especificidad «sémica» o «semiótica» de la cultura no es un componente más agregado a la ya de por sí compleja trama de relaciones sociales, sino una dimensión integral de todas las prácticas y relaciones de la sociedad en su conjunto.

No se puede ser socialmente y no significar. No hay acción social sin representación y orientación simultánea y copresente de ella.

5) En virtud de todo lo anterior, la cultura entendida como el universo de todos los «signos» o discursos socialmente construidos, no agota su eficacia en el hecho de «ser sólo significante, pues precisamente porque significa «sirve» (Cirese, 1984) y por ello la cultura es también un instrumento de primer orden para accionar sobre la composición y la organización de la vida y del mundo social.

Finalmente podemos decir que las relaciones entre cultura y sociedad no son del orden de continente a contenido o viceversa. Desde un punto de vista científico la cultura debe ser entendida como una *dimensión de análisis* de todas las prácticas sociales; es -de acuerdo con una expresión similar de Greimas- la sociedad total, observada desde la dinámica de construcción y reelaboración constante, histórica y cotidiana de la significación.

La cultura es pues una *visión que nos define el mundo*, pero esa visión es al mismo tiempo y, por efecto de las desiguales posiciones dentro de la estructura social, una *división práctica, efectiva y operante del mundo* (Bourdieu, 1979 y Accardo, 1983).

El efecto de tales divisiones no puede ser descuidado en aras de una pretendida neutralidad «semiótica» de la cultura.

En efecto, todos los seres humanos nos construimos una representación de nuestro accionar y estar por el mundo, pero precisamente debido a las desigualdades de poder y de clase, con dificultad nuestras distintas interpretaciones de la realidad pueden coexistir armoniosa y amablemente con las de otros agentes de posiciones distintas y desniveladas respecto a la nuestra.

Para volver inteligible esta compleja relación entre la cultura y la desigualdad social habrá que trabajar más adelante con el concepto de Hegemonía pues éste nos ayuda a volver inteligible a la totalidad de la sociedad desde el punto de vista de la ideología o representación (Fossaert, 1978, 1983).

Un sistema de hegemonía nos define, para una cierta escala de representación y para un nivel particular de abstracción, el modo en que las clases sociales se relacionan entre sí desde el punto de vista de la construcción de significaciones.

Dicho de otra manera, el concepto de hegemonía permite destacar un nivel de lectura (ideológico/cultural) de la totalidad de las relaciones entre las clases de una misma formación social y por ello nos permitiría responder a la pregunta: ¿cómo se relacionan las clases de una sociedad particular desde la óptica de la construcción e interpretación social del sentido?

Sin embargo, habrá que hacer una serie de ajustes de acuerdo al tipo de objeto de estudio que se elija, y al tipo de representación que el concepto permita. Los conceptos nos sirven precisamente porque son una abstracción y porque nos representan dentro de una cierta escala un referente particular.

De aquí que tengamos que ser precavidos para no forzar los análisis y querer matar un molesto desvelador mosquito con misiles teledirigidos, nada más porque «sabemos» que los mosquitos insomnes «deben morir» y que los misiles sirven para matar.

Nos parece que uno de los problemas metodológicos más serios de las ciencias sociales en la actualidad estriba en una serie de errores, descuidos y forzaduras de esta naturaleza que ya Borges nos había señalado con lucidez:

«En aquel Imperio, el Arte de la Cartografía logró tal Perfección que el mapa de una sola Provincia ocupaba toda una Ciudad, y el mapa del Imperio, toda una Provincia. Con el tiempo esos Mapas Desmesurados no satisficieron y los Colegios de Cartógrafos levantaron un Mapa del Imperio, que tenía el tamaño del Imperio y coincidía puntualmente con él. Menos adictas al Estudio de la Cartografía, las Generaciones Sigüientes entendieron que ese dilatado Mapa era inútil y no sin Impiedad lo entregaron a las inclemencias del Sol y de los Inviernos. En los desiertos del Oeste perduran despedazadas Ruinas del Mapa, habitadas por Animales y por Mendigos; en todo el País no hay otra reliquia de las Disciplinas Geográficas». (Del Rigor de la Ciencia).

De este modo habrá que estar vigilantes para no crear «mapas» demasiado abstractos y pequeños, incapaces de servir para guiarnos en situaciones concretas y tampoco «mega-mapas» que precisamente por representar fielmente la realidad terminan (tal y como iniciaron) por servir para cualquier otra cosa, excepto para lo que fueron hechos. La realidad siempre es más rica (en ricura y en riqueza) que las representaciones que de ella nos confeccionamos.

Pudiera ser también que las ciencias sociales no han desarrollado el interés y los instrumentos necesarios para volver inteligibles eventos con un alto grado de inasequibilidad por su híbrida composición y su variado, cambiante y disperso uso social.

Sin embargo, no siempre las preferencias de estudio de los científicos coinciden con prácticas efectivas de la gente común, que no por carecer de estatuto teórico dejan de ser una realidad social cotidiana dentro de nuestros países latinoamericanos de los ochentas, en este nuestro continente tan golpeado por la crisis.

¿Qué sentido tiene pues, en plena época de crisis general de la sociedad hacer un análisis detallado de la cultura? Las crisis remueven estructuras y dentro de la esfera cultural, la construcción del consenso y de las identidades que coexisten en una sociedad con una base poblacional tan diversificada, constituye un problema de primer orden, simultáneamente político y académico.

Así entonces, es urgente saber cómo se ha logrado construir y equilibrar aún precariamente el consentimiento social dentro de una sociedad bastante desnivelada, pero no sólo desde la escala de las macro estructuras, sino también dentro del área de fenómenos, hechos y relaciones más ligadas a la vida diaria y común del grueso de la población.

Alrededor de la cultura se juegan cuestiones que no por ser «inmediatamente políticas», son por ello menos trascendentales. Ahí se pueden localizar procesos de atesoramiento, reproducción, utilización y escenificación de la memoria social, de búsqueda y auto-representación de identidades, de organización social capilar de creación y recreación sígnica muy concretos, muy cercanos, muy humanos, muy cotidianos.

Porque la cultura- ya lo dijimos atrás- organiza y representa un «nosotros» muy plural que está (o ha estado) ligado no sólo a la razón, sino a las pasiones y a las mismas vísceras. Esos mojonos de identidad, recuerdo y porvenir ligados a espacios, ambientes y sensaciones, son verdaderos puntos de «toque» y convergencia de una pluracidad de grupos y clases de agentes muy diferenciados en lo social que se reconocen -a su manera- en su propia cultura.

Ellos operan sobre variables que bien podemos llamar elementalmente humanas, es decir que no dependen única y exclusivamente de la estructura de clases y que son precisamente algunos de los puntos que todas las categorías sociales comparten en mayor o menor medida.

Son este tipo de elementos sobre los que descansa -nos parece que no podría ser de otra manera- una buena parte de la posibilidad real y objetiva de la conformación y ejercicio del *poder cultural*.

El análisis de las culturas contemporáneas debería entonces darnos algunas pistas y aportaciones al conocimiento de diversos procesos sociales de construcción de sentido a través de luchas por mostrar quién de los contendientes es capaz de sostener y elaborar las definiciones y «visiones» más plausibles de la realidad, de la vida y del mundo social.

Si tenemos que hablar de objetivos de este artículo, diremos que se busca básicamente presentar la discusión teórica sobre la categoría de los Frentes Culturales como herramienta para interpretar algunos de los procesos de lucha por la más legítima definición del sentido de ciertas áreas resaltadas de la cotidianidad.

En primer lugar, la discusión abordará las cuatro grandes problemáticas en las que los Frentes Culturales se ubican. Estas son:

- a) La construcción social del sentido.
- b) La constitución social de la Hegemonía y del Poder Cultural.
- e) La lucha por la legitimidad cultural.
- d) Los elementos culturales transclasistas y la vida cotidiana.

De acuerdo con tres posibles niveles de análisis de la cultura, distintos conceptos sociológicos serán expuestos para reconocer el lugar y la escala en la que la nueva categoría propuesta pretende ser utilizada.

Una vez presentados y discutidos los antecedentes y los elementos de la categoría, se pasa propiamente a la caracterización de los Frentes Culturales, que dentro de la polisemia y carga semántica propias de su composición, son ubicados como

frentes o arenas de lucha y simultáneamente como fronteras o límites de contacto ideológico entre las concepciones y prácticas culturales de distintos grupos y clases construidas que coexisten en una misma sociedad.

1) LOS FRENTES CULTURALES: ELEMENTOS DE UNA PROBLEMÁTICA

Nos parece básico iniciar por los procesos de la construcción social del sentido que conforman el nivel más abstracto de nuestra discusión.

Sabemos ya que la cultura o la ideología más que una precisa rebanada de la estructura social, es un modo de interrogar a la totalidad de las relaciones sociales (Fossaert, 1977).

La ideología está en todas partes, es pues, coextensiva a la sociedad. De esta manera, tanto como la *producción* de la subsistencia material y la *organización* que para tal efecto se instituye, la elaboración de sentidos conceptuales del entorno y su devenir es una función elemental de todo individuo y de toda sociedad.

Desde las más primitivas hasta las más complejas, los agentes sociales participan activamente en la producción, en la organización y en la construcción de definiciones sgnicas/conceptuales de las realidades sociales (Schutz, 1974.a) (Berger y Luckmann, 1979).

Así, no hay acción social que no sea simultáneamente realizada junto con un tipo de «representación» sgnica de ella. No se puede «no pensar». Se puede juzgar que se piensa «mal» o «bien», «adecuada o inadecuadamente», pero es imposible dejar de operar sgnicamente sobre la realidad.

Sin embargo, desde un punto de vista sociológico, no nos corresponde preguntarnos por las formas individuales de la «conciencia» de los actores sociales, sino más propiamente por los modos en que los «hombres-en-sociedad» (Fossaert, 1983) se relacionan entre sí y a partir de esa práctica definen e interpretan el mundo, orientan su acción y construyen sentidos socialmente objetivados, que lejos de radicar en la pura subjetividad de los individuos, operan, funcionan, «viven» y son destacables analíticamente en y por las relaciones sociales.

En cuanto al «sentido» preferimos el uso del término *construir* al de *producir*, primeramente porque nos parece más adecuado restringir la «producción» al ámbito económico de la creación de valor (Fossaert, 1977.b).

De esta manera, podemos evitar algunos abusos y equívocos dentro de la de por si poco precisa terminología en ciencias sociales; y en segundo lugar, porque precisamente construir sentidos implica cuando menos una asimilación, una selección creativa, una reacomodación y una serie de esquemas interpretativos o copresentes de nombrar al mundo, de ordenarlo.

Así, toda construcción de un sentido se efectúa sobre la de-construcción de otros: para todo discurso encontramos siempre un contradiscurso dentro de un proceso de continua construcción, de-construcción y reinterpretación del sentido que algunos autores han dado en llamar semiosis social (Verón, 1973).

No abundaremos más en esta área pero remitimos al lector interesado a la discusión sobre la psicogénesis y la sociogénesis del conocimiento trabajado de manera impar por Piaget y la escuela de Ginebra (Piaget y García, 1982).

En síntesis, la discusión de los Frentes Culturales se enraza primeramente dentro de la problemática del ejercicio social, colectivo, supraindividual de los distintos modos de ordenar, nombrar, definir e interpretar la realidad en la sociedad.

Dicha ordenación es específicamente cultural o ideológica no porque resida topológicamente en el «betún» del pastel de la realidad social, sino porque su materia prima fundamental es la «signicidad» (Cirese, 1984) y ésta no opera en la realidad como la imagen que ciertos análisis aún perfilan de la relación entre lo económico y lo cultural, representándonosla como dos fases nítidamente separadas de agua y aceite dentro de un recipiente de cristal.

Si mantenemos las diferencias específicas entre lo «fabril» y lo «sgnico», convendría más -como lo sugería Cirese- agitar el recipiente hasta obtener una solución homogénea en la que, por supuesto, las dos fases separadas han desaparecido y en su lugar tenemos una molécula de agua (signicidad) junto a cada molécula de aceite (fabrilidad).

Mencionemos de paso que estas rudas distinciones entre lo económico y lo cultural, entre producción y construcción tienen además un correlato teórico y metodológico importante que radica en las distintas formas de concebir la fase de su apropiación y fruición social.

Si bien, en el ciclo de la producción económica, la distribución y el consumo son conceptos adecuados a la especificidad -Llamémosle- «material» (o mejor, «Fabril») de los bienes económicos, no resulta plausible aplicar exactamente tales términos para describir y explicar la dinámica del proceso semiótico cultural, principalmente porque el «consumo» -por ejemplo- de un par de zapatos no se realiza del mismo modo que el «consumo» de un grabado en el que se *representan* unos zapatos.

Los zapatos sirven para caminar y simultáneamente *significan* algo acerca de la persona que los porta (su status, limpieza, oficio, etc.) pero en el grabado, los zapatos están hechos para *significar* y precisamente porque significan, sirven. Así, los zapatos se consumen con el uso y en cierto tiempo, aunque signifiquen mucho para el portador, deben ser reparados o bien, desechados.

Resulta evidente que nuestro grabado resistirá incólume miles y miles de «miradas», sin que por el efecto de éstas, su color, textura o composición se vean afectados.

Y más aún, es bastante factible encontrar una vasta pluralidad de «miradas» posibles (significados atribuidos y usos particulares) que hacen incluso que diferentes «usuarios» se relacionen de modos enormemente divergentes con el mismo cuadro.

Es precisamente la especificidad semiótica de los procesos de construcción social del sentido la que hace posible que dos individuos situados frente al mismo cuadro, «vean» objetivamente cuadros diferentes.

Por ello dejamos el «consumo» al igual que la «producción» restringidos al ámbito de la economía y preferimos hablar de dinámica de reinterpretación/intervención cuando tratamos con los modos de apropiación y uso del movimiento de los procesos específicamente culturales (Gonzalez, J., 1986).

Un último ejemplo de esta diferencia construída nos permite hablar de los límites de la producción económica en términos cuantificables de su valor.

El Producto Nacional Bruto (PNB) nos agrupa la totalidad del valor producido por una determinada población de una sociedad particular. Con base en ello se establecen prioridades, políticas y tipologías de desarrollo.

No es el caso del Discurso Social Total (DST) -que idealmente representaría la totalidad de los discursos (hablados y actuados) que producen los miembros de una sociedad- cuya mensurabilidad es por definición, imposible, al menos en los términos del PNB y sin embargo, ello no significa que no exista y que no sea vital e imprescindible para el desarrollo y movimiento de la estructura social (Fossaert, 1977.a y 1983).

Sin embargo, en un nivel un poco menos abstracto, debemos reubicar la discusión ya no solo en la «función de representación» de toda sociedad, sino en el ejercicio particular de dicha función dentro de una estructura de clase históricamente considerada.

En otras palabras, si bien sabemos que todos los hombres en sociedad construimos sentidos, cuando utilizamos una representación de la sociedad como una estructura de clases, es decir como un sistema de relaciones de oposición que delimita distintos «lugares y tensiones» sociales, nos adentramos plenamente en otra serie de cuestiones que configuran la problemática de la construcción social de la hegemonía.

Explotación, dominación y hegemonía no constituyen relaciones idénticas u homotéticas (Gonzalez, J., 1981).

Cada una expresa la respuesta de una determinada sociedad a problemas diferentes que van desde los modos de mantenimiento de su organización, hasta finalmente, las distintas maneras de volver aceptable lo que esa sociedad «es» (Fossaert, 1977.a).

Pero asimismo, existen ciertas desigualdades específicas en los medios y en la capacidad para realizar las diversas construcciones interpretativas de la vida y del mundo social (Williams, 1980).

Es decir, que de acuerdo a los diferentes lugares objetivos que se ocupan en la estructura de las relaciones sociales, se podrán elaborar distintas, desniveladas e incluso contradictorias maneras de concebir el proceso social, y sin embargo, precisamente por la desigual distribución de los factores y del poder, es poco menos que imposible pensar los vectores del espacio ideológico/cultural de una sociedad en una coexistencia armónica.

La hegemonía es, decíamos, el concepto clave que nos permite entender la capacidad de un bloque de clases más o menos sólidamente aliado, para convertir su cultura, su manera de definir e interpretar el mundo y la vida, en punto de referencia y valoración común del conjunto de las otras clases que se recorten en la sociedad.

En breve, cuando convierte su cultura en la más legítima y cuando la razón del más fuerte se vuelve la fuerza de la razón (Bourdieu, 1979).

Anotemos algunas precisiones a esta primera caracterización.

a) La hegemonía no es un síndrome o un tumor a extirpar, sino una relación social e históricamente construída, por lo tanto, cambiante.

- b) La hegemonía no es confundible con «manipulación» o con «inyección hipodérmica de ideología dominante». La hegemonía supone un tipo de ideología dominante, pero ésta no agota a aquélla.
- e) La hegemonía no se diluye en dominación, pero tampoco es repelente a ella.

La relación de hegemonía tiene su propia especificidad y requiere ser analizada en sus términos, pues es la categoría que nos permite volver inteligibles las *relaciones* entre las clases, desde el punto de vista de la cultura.

La hegemonía expresa pues, el resultado de una tensión entre fuerzas distintas, equilibrio precario que debe ser cotidiana y constantemente renovado en todos los ámbitos de la vida social y colectiva; pero al mismo tiempo es también constantemente resistida, impugnada, alterada y desafiada por presiones que no le son propias (Williains, 1980).

Como relación compleja, los polos de la hegemonía suelen establecerse en los conocidos «hegemónico/subalterno», sin embargo, hay al menos otro importante polo de la relación que dinamiza el modelo.

Le llamamos «alterno» pues no es ya más subalterno, no está más subordinado o articulado a la definición oficial, pero tampoco es hegemónico, pues todavía no ha sido aún capaz de aglutinar y articular en torno de su «cultura» al conjunto del bloque social.

Finalmente digamos que la hegemonía jamás puede ser individual; su alcance está dentro de otra escala de representación en la cual las clases-estatuto entran en juego (Fossaert, 1980).

Sabemos ya que no es posible la existencia de una sociedad concreta sin que entre sus clases medie una relación de hegemonía, que -ya se ha dicho- no es una «propiedad superestructural» sino un modo de relación social conflictiva que enraiza en lo más profundo de los procesos de construcción social del sentido.

Ahora cabe preguntarse una serie de cuestiones que nos parecen fundamentales: ¿cómo se construye la hegemonía? ¿De qué está hecha? ¿Cómo entender esta relación a niveles micro?

¿Cómo en fin si cada clase tiene una cultura propia (producida o apropiada) es decir, un Modo de Construcción y Reinterpretación Semiótica (mcrs) (González, J., 1981) que es efecto de las estructuras y al mismo tiempo capacidad o competencia constructiva de toda práctica, es posible el contacto y la dinámica entre las culturas de clase?.

No es posible construir hegemonía si no hay algo en común entre los bloques en presencia.

Si toda la cultura fuera paradigmáticamente de clase, el único modo de relación posible vendría a ser la reducción coactiva. Pero la hegemonía tiene más que ver con la «seducción» que con la «reducción», aunque nunca descarta esta última.

Cuando queremos conocer el modo de operación de la hegemonía en una escala donde resaltan los procesos más locales de la vida social, la problemática anterior debe sufrir una serie de transformaciones tales que, manteniendo la perspectiva teórica de partida, nos permita aproximar a dinámicas localizadas en donde el análisis de las relaciones entre grupos y actores concretos nos aparece inteligible en términos de procesos de *legitimación cultural*.

Cuando pensamos en legitimación, de hecho estamos hablando del funcionamiento de espacios sociales mediante la adhesión de los agentes a determinadas reglas del juego.

Dicho de otro modo, hay legitimidad cuando se da un *reconocimiento* por parte del conjunto de los agentes de la necesidad de esa relación desbalanceada de autoridad cultural.

Es la autoridad la que confiere a la fuerza bruta, el reconocimiento de que no solamente es fuerte, sino justa, buena, bella, útil y necesaria. (Accardo, 1983).

Por ello, el mecanismo de legitimación de una dominación tiene siempre una doble cara: es al mismo tiempo que un acto de reconocimiento, indisolublemente un acto de desconocimiento de las raíces sociales de la dominación.

La legitimación se consigue cuando un grupo de agentes tiene los medios para hacer prevalecer su definición de la realidad y de hacer adoptar esa visión del mundo como la «mejor» y la más correcta.

Al legitimar, se explica el orden de las cosas y se le atribuye validez global a sus significados objetivados (Berger y Luckmann, 1979).

Legitimar es, en último término, marcar nítidas distinciones entre lo propio y lo impropio desde la óptica de un grupo social, dentro del nivel de las significaciones válidas para todos.

Por eso la legitimación será siempre una lucha entre contendientes desnivelados en la que se trata de obtener el *reconocimiento* (incluso mediante la eliminación o la fuerza) de lo «natural» o «normal» de una cierta (siempre histórica y arbitraria

o bien no necesaria) forma de definir e interpretar calificando y descalificando la realidad.

Del mismo modo, los procesos de legitimación que parten desde el uso y aprendizaje de la lengua, implican variadas dinámicas de impugnación que en el fondo manifiestan también un acuerdo o consenso tácito en torno a un «interés» común.

Es el interés por el tipo de «capital» circulante, (Bourdieu, 1984) lo que genera el «acuerdo» fundamental que autoriza incluso los desacuerdos de superficie.

Consecuentemente, decir que los agentes «creen» en el valor real del capital específico que detentan o buscan, quiere decir precisamente que las relaciones de dominación localizadas son legítimas, que se justifica en derecho y de hecho, que finalmente la dominación efectiva no es percibida como una imposición arbitraria (Accardo, 93).

Dentro de la teoría del Capital Cultural de Bourdieu (1979 y 1984) que más adelante evocaremos, ocupa un lugar muy destacado lo que se llama el capital simbólico, que no es otra cosa más que el crédito consentido a ciertos agentes por parte de los demás y por el que el beneficiario se encuentra dotado de «propiedades» que siendo históricamente adquiridas, pasan por naturales, personales e innatas.

La importancia de este tipo de Capital, nos deja comprender por qué en las luchas por la dirección de un Campo Ideológico (ver infra) los agentes se esfuerzan por desacreditar a sus adversarios precisamente tratando de disminuir su capital simbólico y atacando su autoridad, su honor, su inteligencia, su gusto estético y otras cualidades supuestas o reales.

Los dominantes -culturalmente hablando- son los que tienen los medios de hacer prevalecer su definición de la realidad y su visión del mundo.

Como ya sabemos, toda visión es una división del mundo puesto que tiene por efecto trazar en el espacio social líneas de demarcación que separan las prácticas valorizadas positivamente (lo bello, noble justo, distinguido, inteligente, sensible, etc) de las prácticas *desvalorizadas* (lo feo, sucio, vulgar, bestial, grosero, deshonesto, pornográfico, inmoral, etc).

No es pues casual que las prácticas devaluadas sean por definición (dominante) las de los agentes más desposeídos de capital.

En este orden de cosas, resalta la necesidad de representación de todo capital simbólico, pues todo capital que no se transforme en «simbólico» en el nivel de las representaciones que tienen de él los agentes de un campo, es un capital que se arriesga a ser socialmente inoperante (Accardo, 1983:80) (Bourdieu, 1979).

El ejercicio de la legitimación requiere entonces, de una constante «puesta en escena» tendiente a representar y actualizar los fundamentos mismos de su eficacia.

Los Frentes Culturales se alimentan en toda esta problemática de la construcción de legitimación entre grupos diferentes y abocados al análisis de procesos locales de primer nivel del ejercicio de legitimidad, delimitan algunas vías para comprender los modos de integración de dichos procesos locales en los «meta-procesos» de alcance regional/nacional y en los que por efectos de la escala de representación utilizada, las clases sociales y la construcción de hegemonía nos salen estridentemente al paso (García R., 1986).

Falta sin embargo esbozar nuestra última y complementaria problemática que ubicaremos en la discusión de los elementos culturales transclasistas o elementalmente humanos (Cirese, 1984).

En sociología, esta cuestión estuvo durante mucho tiempo descuidada debido en parte a que su reconocimiento ponía en serios aprietos a una concepción reificante y economicista de la cultura, que hoy en día es difícilmente sostenible. Hasta aquí hemos visto que para abordar los procesos de construcción social del sentido en sociedades reales y desniveladas, la discusión sobre la hegemonía nos resultaba de gran ayuda en el análisis.

En la misma línea, pero en un nivel distinto más cercano a los procesos locales, la cuestión de la legitimación y la lucha entre los diversos grupos y actores sociales (pero ya no de «clases» en el sentido tradicional) nos permitía captar mejor las tensiones de la dinámica de relaciones entre distintos Modos de Construcción y Reinterpretación semiótica o culturas socialmente localizadas (Gonzales, J., 1981).

Pero ¿qué es lo que está en juego en la lucha?

Es algo que indudablemente «junta», «liga» a grupos y «clases» muy diferentes.

Nos parece imposible siquiera el hablar de hegemonía o legitimidad, como relación específicamente cultural entre clases y grupos altamente diferenciados en una misma sociedad, sin preguntarnos por aquello que las une y a su modo, las identifica.

Nuestro universo de significaciones, la cultura, además de distinguir, nos identifica alrededor de un complejo conjunto de significantes comunes (Fossaert, 1997-a).

Además de nuestra identidad (intra) como clase o grupo tenemos también social é históricamente en permanente construcción (construída/construyente) «otro» tipo de identidad (trans) que gira en torno a formas culturales que todas las clases y grupos viven como elementalmente humanas.

Tales elementos son clasistamente organizados y gozados, pero no obstante las claras diferencias sociales, de cierta manera unifican y se unifican bajo la modelación y modulación que realiza cotidianamente el bloque que se ha vuelto hegemónico. Esto significa que los valores, las necesidades, el amor, la vida, lo numinoso, las edades, los sexos, la honestidad, la maldad, la bondad, lo falso, lo verdadero, el éxito, el fracaso, lo normal, lo patológico, la salud y la enfermedad, etc. son antes que realidades inmanentes y naturales, un terreno permanente de luchas entre clases y los grupos que aspiran a la dirección intelectual y moral de la sociedad en cualquiera de sus escalas superiores.

El fundamento teórico de estos elementos lo podemos hallar en las cuatro acciones históricas de base que Marx y Engels (1974) señalan como constitutivas de toda sociedad existida o existente y que ha retomado de manera particularmente rigurosa y lógica Cirese (1983 y 1984) para elaborar una puntillosa reflexión autocrítica respecto a sus propias maneras de entender las mutaciones y fluctuaciones del espacio cultural (Gonzales, J., 1981).

Cirese opera una relativización del punto de vista exclusivamente clasista (cualitativo) del análisis de la cultura e introduce en su esquema sin perder la perspectiva social gramsciana, una serie de determinaciones «cuantitativas» en diálogo con Benedetto Croce (1982).

Ahora, en lugar de la clásica dicotomía clasista que oponía lo popular a lo no popular, Cirese la sustituye por la de *simple* o elemental vs. *complejo* y ya encarrilados nos muestra que toda cultura de clase (burguesa, obrera, campesina, artesanal, etc.) posee también esa dimensión cuantitativa.

Lo anterior le permite hablar por ejemplo de combinaciones tales como popular y simple, popular y complejo, no popular y simple, no popular y complejo.

Con esto caen por tierra aquellas interpretaciones que concebían la cultura burguesa como fatalmente compleja, racional y consciente y a las culturas populares como eternamente simples, irracionales, etcétera.

Hay pues, la posibilidad de pensar zonas de la cultura burguesa que son simples elementos y zonas en las que las culturas populares elaboran sentidos muy complejos.

Nos interesará más adelante ver cómo se tocan las culturas.

El esquema enriquecido nos abre la posibilidad de encontrar y delimitar áreas de convergencia trans-clasista, a través de las culturas clasistas recortadas.

VARIABLES tales como los grupos de edad, los sexos, las regiones, y más precisamente el sentido de las necesidades y los valores, la religión, el parentesco, etc., van a ser leídos en otra clave de interpretación: no pueden más ser estudiadas como «variables intermedias» en los análisis concretos; por el contrario, las configuraciones culturales transclasistas o elementalmente humanas son la materia prima fundamental sobre la que es posible establecer -a escalas diferentes- relaciones de hegemonía social y legitimidad cultural en la mismísima vida cotidiana. Esa lucha se desarrolla por la posesión y monopolización «legítima» de las instancias legitimadoras de la construcción y reinterpretación de lo elementalmente humano.

Por ello, distintos actores sociales luchan para imprimir su forma de modelar (volumen, perspectivas, proporciones, etc.) y por resaltar, inhibir o matizar a su manera (modular) a aquello que las une o pudiera unir con otros grupos de agentes aliados o enemigos.

Y aquello, es siempre algún tipo de elemento cultural transclasista.

Es ahora cuando comprendemos la oportunidad de analizar en su especificidad la relación social de hegemonía, pues mientras ésta se disolvió y ocultó en la también oscura cuestión de la dominación, la explotación, la manipulación y la ideología dominante, nunca te fué posible salir airosa de trances metodológicos particulares en el estudio del «ya sé que hay, pero ¿cómo se hace?»

Con esta aportación podemos entonces lanzarnos al conocimiento de la imbricación del poder cultural en la vida diaria y podemos también plantear distintas cuestiones y ubicarnos así en un nuevo Marco Epistémico (Piaget y García, 1982) que

nos abra nuevos horizontes de trabajo y novedosas preguntas «preguntables» ¿Dónde se tocan las culturas de clases, grupos y regiones diferentes?

¿Qué es lo que comparten culturalmente los distintos grupos y sectores sociales?

Aún más, dentro de esta perspectiva, el estudio no de lo «popular en sí», sino de lo popular en tanto que relación, nos ayuda a respondernos cómo fué posible que esas culturas se «volvieron» subalternas, con respecto a qué o a quién y en cuáles áreas particularmente.

¿Por dónde empezaron a perder la lucha?

En síntesis, al incorporar la cuestión de la modulación y modelación de lo elementalmente humano, tenemos diseñado el cuadro general en el que pretendemos ubicar la aportación de los Frentes Culturales.

Pasemos ahora revista a la familia de conceptos entre los que queremos ubicar nuestra categoría.

2) FRENTES CULTURALES: HERENCIAS, PARENTESCOS, UBICACIONES

La cultura, la ideología, el universo de la significación no flota en el aire de las superestructuras.

Bien sabemos que -como Gramsci (1975) decía- la ideología posee una existencia material.

Bourdieu (1979) se ha empeñado en concebir a la cultura de una determinada sociedad como una relación social dinámica movilizante y acumulable, de ahí que para él la relación cultura/sociedad puede ser mejor analizada en términos de la distribución del capital cultural, es decir, de los «recursos» o bienes culturales dentro de un tipo de relación de «mercado». Lo que para Bourdieu constituyen los tres estados del capital cultural, para nosotros significa, en la misma línea, tres niveles de existencia y análisis de la cultura.

De esta manera, distinguimos primeramente una dimensión material o institucional en la que la cultura existe en formas institucionales objetivadas como una serie de estructuras sociales objetivas que garantizan la codificación, la difusión y la conservación a través del tiempo del universo de las significaciones.

Parfraseando a Fossaert (1978), en este nivel nos representamos la «infraestructura material» de la ideología.

Los conceptos de Aparatos y Campos Ideológicos, Instituciones y Redes de convivencia social son los que nos permiten acercarnos a esa «infraestructura» desde los niveles altamente especializados hasta los más simples y cotidianos.

Un Aparato Ideológico se define como el conjunto de las instituciones sociales que la división social del trabajo ha especializado en la formulación, preservación y difusión de ideologías (concepciones, representaciones, definiciones y sentidos de la vida y del mundo) (Fossaert 1978).

Este concepto nos resalta el conjunto de la actividad social especializada en la construcción social del sentido.

De acuerdo al tipo de desarrollo de la formación social, el conjunto de los aparatos ideológicos será más o menos complejo y una parte fundamental de la estructura ideológica de una sociedad puede tomarse inteligible.

Por la misma especificidad de su actividad, los aparatos manifiestan una «vocación» totalizante: todo aparato, desde su propia materialidad, construye un discurso complejo que de no ser porque se topa con el de otros aparatos diferentes, tendería a ocupar la totalidad del espacio ideológico de la sociedad.

Piénsese por ejemplo en la omnipresencia del pensamiento mítico y de la religión medieval europea en toda la vida social. Es aquí donde entra en escena el concepto de Campo Ideológico (Bourdieu, 1971) pues los dominios especializados y cambiantes que constituyen las ideologías especializadas (las artes, las religiones, las ciencias, etc.) producto de estrategias contradictorias de los aparatos, conforman los campos ideológicos, campos de fuerza tendidos entre los aparatos que les polarizan (Berkson, 1974).

El Campo será entonces un espacio social especializado en el que se desarrolla un juego particular que tiene reglas precisas y competencias propias.

Es un sistema específico de relaciones objetivas entre posiciones diferenciadas, socialmente definidas y largamente independientes de la existencia física de los agentes que las ocupan (Accardo, 1983).

Todo Campo es un mercado en el que se negocia y se produce un capital específico, cuyo valor fluctúa de acuerdo a la evolución de la relación de sus fuerzas.

En el Campo se lucha por monopolizar ese capital específico y conferirle o restarle legitimidad al discurso y las prácticas de las posiciones más altas, es decir, las de aquellos agentes que detentan y movilizan mayores volúmenes del capital cultural.

La diferencia entre Aparato y Campo es primeramente cuestión de la escala de representación elegida, que al mismo tiempo

nos dirige la atención de la materialidad institucional hacia las estrategias y confrontaciones de cada aparato con sus públicos.

No se confunde al imán con el espectro de las fuerzas que genera en su accionar.

Podemos ver que un Aparato está compuesto por una pluralidad de instituciones que en su preciso modo de accionar y operar socialmente generan una serie de relaciones de fuerza que dentro de un dominio ideológico especializado (Campo) establece vínculos y efectos distintos con la población no necesariamente especializada en la ideología.

El discurso de un aparato jamás se dirige y es recibido por individuos aislados, sino que se proyecta sobre individuos ya agrupados, por esto, los hombres-en-sociedad nunca viven aisladamente su relación con la ideología que circula en una sociedad, pues están siempre inscritos fluctuadamente en formas diversas de convivencia social que varían según la edad, el lugar en la familia, su oficio, el hábitat, etc., formas todas que dependen de la organización social en vigor y de las estructuras de la producción (Fossaert, 1977 y 1983).

Son estas las Redes Ideológicas, redes de grupos elementales ligados a la familia, el pueblo, el barrio, la escuela, el taller, la oficina, etc. y que funcionan como conductores y como cámaras de resonancia ideológica.

Con esto entramos en la escala más grande (niveles más concretos) de la materialidad -no especializada- de la ideología que nos deja entender que los agentes congregados en grupos elementales son el receptáculo de la comunicación ideológica, y el sistema que componen sus grupos diversamente entrelazados constituye una red ideológica desde la cual se procesan socialmente los discursos de los aparatos y los que, desde esas profundidades de la vida social, emergen incesantemente. Aparatos, Campos, Instituciones y Redes. De lo más abstracto y general a lo más concreto, de lo más especializado a lo no especializado de la convivencia ideológica.

Un segundo nivel de análisis que podemos llamar *incorporado o subjetivo*, nos remite a la consideración de que la cultura no sólo tiene una dimensión institucional/objetiva, sino que del conjunto de relaciones que se dan entre los aparatos y las redes se produce un efecto de incorporación subjetiva (pero no individual) del entorno institucional que rodea y penetra a cada agente social.

Así comprendemos cómo la cultura o la ideología se «hace cuerpo» en forma de esquemas de percepción, acción y valoración que forman estructuras estructuradas por lo social dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes de todas las prácticas (González, J., 1981).

Lo anterior ha sido excelentemente teorizado por Bourdieu (1975 y 1980) y posteriormente ajustado por Fossaert (1983) y constituye la teoría del *habitus o capital cultural incorporado*.

El habitus lo llevamos en la piel y en la córnea. No lo vemos ni sentimos porque a través de él «vemos» y «sentimos».

Funciona justo como una Competencia Cultural, en el sentido lingüístico de sistema finito de reglas de producción cultural, durable y trasponible.

No será aquí el lugar para tratar este interesante concepto que en otro texto hemos ya desarrollado inicialmente y al que, cuando lo hemos aplicado al ejercicio de la comunicación cultural, hemos denominado «Modo de Construcción y Reinterpretación Semiótica» (González, J., 1981).

Mediante él, los individuos socialmente considerados participan del proceso de construcción y reinterpretación selectiva de la ideología que difunden los aparatos.

Dimensión Factual. Finalmente, la cultura existe y vive también en las prácticas, en los gustos y en los objetos.

La posición en el espacio social se marca también por el tipo de gustos y preferencias así como por los bienes culturales que cada clase dispone y utiliza para distinguirse y para identificarse.

Es mediante las prácticas que enfrentan a situaciones inesperadas o novedosas que el modelo se dinamiza.

En una sociedad como la nuestra, la cultura y los modos de acceso a ella se hallan desigualmente distribuidos tanto en la población como en el territorio.

Al mismo tiempo, la cultura nos sirve para distinguirnos y para ligarnos o identificarnos.

Una gran parte de los análisis concretos de la cultura contemporánea ha enfatizado básicamente el estudio de la distinción y la diversidad cultural, es decir, de los efectos de separación social por la desigual distribución del capital cultural.

Con el concepto de Desniveles Culturales (Cirese, 1976) podemos analizar en una escala diferente lo que distingue y separa a las clases y grupos.

Dicho concepto nos indica una subdivisión general de los hechos culturales dentro de sociedades particulares en dos amplios planos: el de una cultura hegemónica y el de una pluralidad diversa de culturas subalternas.

Entre dichos planos existe una intrincada y energética circulación cultural que da lugar a formas intermedias, alternas e interpenetradas.

Así, el ámbito de la cultura hegemónica no es repelente al de las culturas subalternas: se afirma que hay una dinámica de circulación de doble sentido entre ambos polos.

Sin embargo, no basta con afirmar que tal dinámica existe; se requiere, a la luz de las mismas consideraciones críticas de

Cirese a su concepción (Cirese, 1983), avanzar y preguntarnos las cuestiones de la hegemonía y la legitimidad, no como algo ya dado, sino como algo que está en permanente construcción y con ello debemos enfocar nuestras miras no a la contemplación, documentación, descripción y señalización de dos grandes bloques hegemónico y subalterno, sino más bien a los puntos de toque y espacios de interpenetración en los que la relación de hegemonía -es decir, la que genera «lo hegemónico y subalterno»- se construye y se re-equilibra cotidianamente.

Tales puntos de contacto tienen que ver -ya se dijo antes- con elementos culturales transclasistas, con la materia fundante de la organización, gestión y sentido de la vida cotidiana.

El elenco de conceptos que son utilizados comúnmente para el análisis cultural (aparatos, campos, redes, desniveles) nos ha mostrado sus claridades, pero al mismo tiempo nos ha dejado plantearnos la necesidad de comprender cómo se construyen (modelan y modulan) los sentidos legítimos de lo que unifica a todas las clases y grupos dentro de la esfera de los procesos locales.

Un problema de la teorización de la cultura y la hegemonía ha sido el que o bien se trabaja en niveles abstractísimos en los cuales sólo hay lugar para los Estados y las Clases estatuto (Fossaert, 1980) o en el peor de los casos se analizan de modo mecánico y a-relacional elencos de situaciones particulares o locales, y mediante un sortilegio metodológico se les «declara» hegemónicas o subalternas, según sea el latido del más ingenuo y bien intencionado «melatismo».

Por todo lo anterior, pensamos en la necesidad de contar con una categoría teórica y metodológica con la que se trate de comprender estos procesos de un modo un poco más preciso, local, cotidiano y relacional, pero que al mismo tiempo sea «conectable» o integrable en la escala de otros meta-procesos nacionales o regionales, en primera instancia.

A esta categoría la llamaremos Frentes Culturales.

3) LOS FRENTES CULTURALES: LA PROPUESTA

La sola diferencia, no crea relación de hegemonía.

Proponemos la categoría de los Frentes Culturales para entender los distintos choques y enfrentamientos (no necesariamente violentos ni en posición inmediata de exterioridad) en los que diferentes grupos y clases sociales, que son portadores de volúmenes desiguales y desnivelados de capital cultural, se «encuentran» bajo la cobertura de complejos significantes iguales, comunes, transclasistas.

En dichos Frentes normalmente las clases y grupos en cuestión consiruyen significados distintos y hasta contrapuestos del mismo tipo de significantes (la feria, los santuarios, por ejemplo) debido fundamentalmente al distinto tipo de matrices de percepción, acción y valoración (MCRS) que han interiorizado en virtud de su situación objetiva como punto y como trayectoria en la sociedad y a pesar de tal diferencia -o quizás precisamente por ella- es en los Frentes Culturales donde las relaciones de *legitimidad* entre los significantes clasistamente construidos se elaboran y se están constantemente «produciendo».

De esta manera, y en su propia escala, los Frentes Culturales se constituyen como espacios sociales, entrecruces y haces de relaciones sociales no especializadas en los que se lucha o se ha luchado por el monopolio legítimo de la construcción y reinterpretación semiótica (modulación y modelación) de determinados elementos culturales transclasistas, es decir, por la «resemantización» o definición que históricamente un bloque de clases/grupos elaboran sobre las «necesidades», las «identidades» y los «valores» legítimos (únicos y verdaderos para todos) que pueblan los vericuetos de la vida cotidiana y que interesan una densa área en la que están imbricadas a su modo todas las clases y grupos.

El estudio de los Frentes Culturales pretende fijar la atención en la génesis y estructuración de algunos haces de relaciones sociales no necesariamente especializadas, en las que desde el punto de vista de la construcción social del sentido, se elaboran cotidianamente relaciones de *legitimidad* entre prácticas y significantes socialmente diferenciados (¡y a veces iguales!) en torno de complejos sistemas de significantes comunes.

Realizar la labor casi-arqueológica de reconstrucción del surgimiento y conformación de distintos Frentes Culturales o de las formas de construcción cotidiana de la legitimidad, nos parece que -mediante un adecuado trabajo metodológico- abre la vía para captar la forma en que la hegemonía de un bloque de clases se enraiza en la misma cotidianidad, en la misma propiedad de las condiciones de vida elemental de los hombres.

Se propone asimismo a los Frentes Culturales como una forma que puede ser útil para volver metodológicamente operable y teóricamente inteligible en una escala de procesos locales, los espacios cotidianos de condensación, interpretación y fronteras que entre las diversas fuerzas componentes de la dinámica cultural de las sociedades desniveladas, se forman en la constitución de identidades y modos de autorepresentación colectivas.

Algunas precisiones. Usamos la palabra Frente estando plenamente conscientes de la carga semántica que posee estrechamente ligada a la de «vanguardia» políticamente activa, tal como la utiliza A. Mattelart (Mattelart, 1977), autor que crítica-

mos por tener una perspectiva que sólo vea dentro de las luchas culturales aquellas en las que una pequeña proporción de clases populares se manifestaba de un modo *inmediatamente político* e impugnador de la dominación y explotación contra la burguesía y el imperialismo.

El problema con Mattelart es que hace un uso de la categoría manifiestamente valorativo, normativo y por lo mismo difícilmente operativo.

Entender a los Frentes sólo como los terrenos de lucha de la vanguardia, puede resultar en un momento coyuntural políticamente necesario, pero para fines del análisis me parece que deja perder en aras de la combatividad «natural y espontánea» de las clases populares toda la enorme gama de fenómenos de la Cultura Política -que no solo es una cultura «inmediatamente política», sino toda una concepción y memoria de la organización de la vida diaria- (Galindo, 1986).

Insistimos: tenemos que entender no sólo cuando las culturas populares se levantan a luchar políticamente organizadas por sus derechos, sino -más importante aún- los modos y los puntos en los que esas culturas se volvieron subalternas y en espacios cotidianos en los que diariamente se renueva su condición al renovarse no el síndrome, sino los términos de la relación.

A pesar pues de las imprecisiones que todavía cargan al concepto, hasta no encontrar una mejor, la usamos en el sentido no de una vanguardia consciente, sino en el de línea de combate y arena de lucha pero no forzosamente evidente y volitiva. En los Frentes se lucha por la legitimidad de una cierta forma de definición (visión/di-visión) de la vida, básicamente a través de algún o algunos aspectos o formas culturales **elementalmente** humanas.

Pero también le damos a la palabra el sentido de frontera cultural o línea divisoria (bastante porosa) entre los desniveles de cultura.

Es en los Frentes Culturales donde *efectivamente* se tocan, se juntan, se rozan y se interpenetran culturas de grupos y clases sumamente diferentes.

Es ahí, en esas fronteras culturales que -como ya dijimos- no siempre están en lucha abierta, en donde radican las zonas empírica e históricamente contrastables y construibles, en las que culturas de matrices y orígenes clasistas y desniveladas cuantitativa y cualitativamente, de hecho pueden co-existir.

Es también ahí, en donde si se ha de construir algún tipo de identidad colectiva (cualquiera que ésta sea), se dan las condiciones ideológicas objetivas para tal fin.

No se puede soldar lo insoldable, no se puede amalgamar acero y chocolate. Tienen distintos puntos de fusión.

El análisis de los Frentes en tanto que fronteras culturales, nos diría qué hay de soldable en los bordes, qué elementos tienen en común determinados grupos y cómo han hecho históricamente para legitimar un punto de vista articulador de las diferencias y aglutinador de las convergencias.

Nos serviría para, a partir de esa «amalgama», interrogar a la historia sobre los procesos de composición, estructuración y cristalización relativa del frente/frontera.

En la escala de los Frentes, manejamos indistintamente los términos de grupos, clases y agentes sociales.

Esto obedece a la convicción de que no se pueden matar insectos con misiles. Es absolutamente desproporcionado, costoso y, a fin de cuentas, inútil.

Cuando analizamos los efectos locales de procesos más amplios, como la construcción de hegemonía en nuestra sociedad, el uso del concepto de clases sociales, (que opera perfectamente con la escala de la hegemonía, al nivel de la sociedad global total) resulta no sólo improductivo, sino dañoso.

Es por eso que en la escala local es más provechoso hablar de grupos, agentes sociales o de «clases», pero no como clases-estatuto reales, sino como *clases construídas* que no es otra cosa que una clasificación que se realiza en virtud de los diferentes volúmenes de capital acumulado (Bourdieu, 1979 y 1985).

No puede asimilarse nuestra categoría a la de Aparatos o Campos Ideológicos ni tampoco a la de institución.

Los Frentes no son especializados. En su estructuración tienen normalmente injerencia uno o varios aparatos y además de que se delimitan entre las intersecciones de campos distintos, se mueven en ellos una multitud de instituciones.

En un arranque de osadía, podemos decir que los Frentes Culturales pretendían cubrir lo que los Desniveles de Cultura dejaban escapar de lo elementalmente humano.

CONCLUSIÓN: DOMAR Y NOMBRAR LA REALIDAD

Corremos el peligro -y lo tenemos que asumir- de que en virtud del importantísimo rol que juegan en los Frentes Culturales las formaciones culturales transclasistas, al no estar adecuadamente definidas en la vida cotidiana (¿hay algo más heteroclítico que el devenir de la cotidianidad?) cualquier cosa sea susceptible de ser considerada como un Frente Cultural. Por lo pronto nosotros hemos estado trabajando en la cuestión solamente cuatro áreas empíricas particulares.

Tales áreas son la gestión y modelación de lo «numinoso» en religioso (Otto, 1980) (Arias, 1975) por la vía del análisis de los santuarios y los exvotos populares.

La identidad urbana en los barrios de la ciudad de Mexico (González, J., 1986).

La definición de la identidad regional y el correcto ejercicio de la dimensión lúdica de la cultura (Huizinga, 1984) en las fiestas y ferias (González, 1986-b).

Y recientemente, la producción, composición y usos diferenciales del melodrama televisivo (González y Mugnaini, 1986). Barrios, santuarios, ferias y telenovelas. Menuda combinación.

Todos ellos tienen grados crecientes de complejidad.

Hemos intentado hacer las cuentas -en grande- con el mundo de las Ferias (González, 1986-c), pero estamos conscientes de que nuestro ensayo debe ser reforzado, por ejemplo con una adecuada teorización de la lucha y el combate cultural (Von Clausewitz, 1983) y con una mucho mejor caracterización de lo que hemos llamado «lo elementalmente humano».

Será necesario confrontar lógicamente y empíricamente de modo constante nuestra categoría, nuestro intento por domar y nombrar una realidad compleja, cambiante y que no se deja hacer cualquier cosa.

Así podrá mostrar sus lagunas, sus debilidades, sus oscuridades y quizá mediante una atenta vigilancia en la constitución de marcos metodológicos precisos y adecuados a distinguos observables, posiblemente nos dé algunas pistas de certidumbre en el entendimiento e interpretación del movimiento constante de las culturas contemporáneas en una escala más cercana a lo que discurre dentro del espesor de nuestra vida diaria, de lo que nos ocupa y de lo que nos preocupa.

Sin embargo, aunque estamos conscientes de que no basta cambiar de nombre a las cosas para que éstas cambien, estamos completamente seguros de que no se puede «cambiar» lo que no se ve y por desgracia o por fortuna -como bien nos ha mostrado Piaget podemos ver sólo aquello que podemos pensar, sólo aquello que tenemos construido.

Y para construir, para pensar, para ver y para cambiar hay también que arriesgarse a domar -dentro de sus determinaciones- la realidad y para ello tenemos que arriesgarnos a «nombrarla».

¡Sea pues... !

Notas y referencias bibliográficas

Accardo, Alain. 1983 *Initiation a la sociologie de l'ilusionnisme social* Le Mascaret, Bordeaux.

Arias, Jacinto. 1975 *El mundo numinoso de los mayas*. Sep Setentas, México.

Berger, Peter y Luckmann, Thomas. 1979 *La construcción social de la realidad* (5a. reimpresión). Amorrortu, Buenos Aires.

Berkson, William. 1981 *Las teorías de los campos de fuerza* (Desde Faraday hasta Einstein) Alianza Universidad, Madrid.

Bourdieu, Pierre. 1971 «Genese et structure du champ religieuse» en: *Revue Francais de Sociologie*, N° 14 Paris

Bourdieu, Pierre. 1975 *Esquisse d'une theorie de la pratique* Droz, Geneve

Bourdieu, Pierre. 1979 *La distinction (critique sociale du jugement)*. Minuit, Paris

Bourdieu, Pierre. 1980 *Le sens pratique* Minuit, Paris

Bourdieu, Pierre. 1980 *Questions de sociologie*. Minuit, Paris.

Bourdieu, Pierre. 1984 *Homo academicus* Editions de Minuit, Paris

Bourdieu, Pierre. 1985 «The social space and the genesis of groups» en: *Social science information*, 24, 2 Sage, London

Cirese, Alberto. 1976 *Cultura egemónica e culture subalterne* Palumbo, Palermo

Cirese, Alberto. 1983 «Cultura Popular, cultura obrera y lo «elementalmente humano» en: *Comunicación y Cultura N° 10 UAM/ Xochimilco*, México.

Cirese, Alberto. 1984 *Segnicita, fabrilita, procreazione. (appunti etnoantropologici)* CISU (Centro Informazione Stampa Universitaria) Roma.

Croce, Benedetto. 1982 *Estética* Universidad Autónoma de Sinaloa, Culiacán, México

Fossaert, Robert. 1977-a *La Societe* (Tomo I) «Une theorie general» Du Seuil, Paris

Fossaert, Robert. 1977-b *La Societe* (Tomo II) «Les structures economiques» Seuil, Paris

Fossaert, Robert. 1978 *La Societe* (Tomo IV) «Les classes» Seuil, Paris

Fossaert, Robert. 1983 *La Societe* (Tomo VI) «Les strutures ideologiques» Du Seuil, Paris.

Galindo, Luis Jesús. 1986 S/E tesis de doctorado en ciencias sociales U. Iberoamericana, México.

García, Rolando. 1986 «Conceptos Básicos para el estudio de sistemas complejos» Mimeo, México

González S., Jorge Alejandro y Mugnaini, Fabio. 1986 «Protocolo de observación etnográfica de los usos de telenovelas» en: *Culturas contemporáneas*. Vol. 1, N° 1 Universidad de Colima, Colima, México

González, Jorge Alejandro. 1981 «Sociología de las culturas subalternas» Cuadernos del TICOM, N° 11 UAM-X, México

González, Jorge Alejandro. 1986 *Cultura (s)*, (ensayos sobre realidades plurales) UAM-Xochimilco y Universidad de Colima, México

González, Jorge Alejandro. 1986-b *Frentes culturales: identidad, memoria, ludismo en las ferias de Colima, Siglo XX S/E tesis de doctorado en ciencias sociales*, U. Iberoamericana, Colima, México

González, Luis. 1984 *Pueblo en Vilo* Fondo de Cultura Económica, México

Gramsci, Antonio. 1975 *Quaderni del carcere* (Edizione critica del Istituto Gramsci) 4 tomos. Einaudi, Torino

Huizinga, Johan. 1984 *Homo Ludens* Alianza Editorial, Madrid

Marx, K. y Engels, F. 1974 *La ideología alemana* Ediciones de Cultura Popular, México.

Mattelart, Armand y Michele. 1977 *Frentes culturales y movilización de masas*. Anagrama, Barcelona

Monsiváis, Carlos. 1976 «Notas sobre la cultura mexicana en el siglo XX» en: *Historia general de México*. Tomo IV 1a. reimpresión El Colegio de México, Mexico.

Otto, Rudolf. 1980 *Lo santo* (Lo racional y lo irracional en la idea de Dios) Alianza Editorial, Madrid

Piaget, Jean y García, Rolando. 1982 *Psicogénesis e historia de la ciencia*. Siglo XXI, México

Schutz, Alfred. 1974-a *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires

Verón, Eliseo. 1979 «Semiosis du ideologique et du pouvoir» en: *Communications* N° 28Seuil, Paris.

Williams, Raymond. 1980 *Marxismo y literatura*. Ediciones Península, Barcelona

(1) Según el uso que de esta estereotipada frase hace el grupo de rock mexicano Botellita de Jerez en la introducción de su canción ¡SACA... !