

---

# CULTURA DE MASAS

## medios de difusión y culturas subalternas

Alberto Aziz

---

### I.-- Presupuestos: instancias, clases, aparatos y habitus.

Los conceptos de cultura de masas, medios de difusión y culturas populares, que son señalados como título de este trabajo son los que nos ayudarán a estructurar un punto de vista para acercarnos a su estudio, dado que en sí mismos no constituyen una unidad temática a priori. No podemos dedicarnos por oficio a tratar de hacer inteligibles los términos en un afán por sacar definiciones químicamente puras y libres de toda sospecha de ambigüedad, aunque también estamos conscientes de que cada término ha sido objeto de múltiples polémicas y temas de estudio, sobre todo por su contenido ambiguo, polisémico y problemático, que por espacio no podemos reproducir aquí.

Tal vez lo que nos ayude a aclarar el panorama sea nuestro objetivo de hacer un esbozo de una teoría de las mediaciones. Para empezar por algún lado vayamos a los supuestos que sustentan nuestra comprensión del problema.

Consideramos que la forma de entender a la sociedad, su funcionamiento y sus representaciones condicio-

---

na el cómo se va a entender la cultura y el papel de los medios de difusión masiva, en este caso los vamos a entender como mediaciones sociales. En este sentido podemos dedicar algún espacio para construir una forma de hacer inteligibles estos elementos.

Entendemos que el proceso de evolución y desarrollo histórico de las prácticas sociales nos presenta una sociedad diversificada, contradictoria, en donde la división social del trabajo especializa cada vez más la actividad de los hombres-en-sociedad. Por eso cualquier estudio de los procesos y dinámica cultural tiene que tomar en cuenta este proceso, porque la cultura o culturas y las mediaciones se van a estructurar de acuerdo a estas relaciones eminentemente históricas.

Para explicarnos este proceso necesitamos un instrumental que nos permita manejarlo, una red de relaciones conceptuales a una determinada escala de análisis.

1.— El primer supuesto es que el orden de la sociedad es una realidad diferente al de la naturaleza o al del hombre y por lo tanto cada orden de realidad tiene sus propias estructuras y objetos de estudio<sup>1</sup>. En este sentido es que se establecen las rupturas de sociedad/naturaleza, hombre/sociedad, hombre/naturaleza. Lo que nos interesa resaltar es que la sociedad y sus objetos posibles son el producto diferenciado de las actividades fundamentales. “Para representar a la sociedad, el método de Marx conduce a distinguir tres instancias: económica, política e ideológica”. Instancias que son niveles de representación de la realidad, y no ontológicas; cada una de ellas permite captar a toda la sociedad, pero desde un punto de vista parcial o dependiente de alguna de las actividades fundamentales. Otro de los puntos de aporte de Marx, es que permite entender el proceso social y las actividades fundamentales a través de las clases sociales, y sobre todo de la lucha de clases.

2.— La relación entre instancias y clases es que ca-

da una de las instancias permite señalar a la estructura social como una estructura de clases. Por lo que podemos llegar a otro supuesto: "Considerada desde el punto de vista de la instancia económica esta estructura de clases es un sistema de explotación. Considerada desde el punto de vista de la instancia política ella es un sistema de dominación. Considerada desde el punto de vista de una instancia ideológica es un sistema de hegemonía" (Fossaert 1977: 106-107).

Necesitamos llegar al siglo XIX para explicarnos los mecanismos ocultos de la explotación, que por características intrínsecas al sistema capitalista sus mecanismos se independizan de otros procesos extra-económicos, como el mecanismo de coerción político-moral en el feudalismo. En este sentido podemos decir que la Crítica de la Economía Política<sup>2</sup> que construye Marx para entender el funcionamiento de este sistema en el contexto histórico de la Europa del siglo pasado, liga orgánicamente las relaciones de dominación a las de explotación, porque el absolutizar el poder y la dominación las convierte en un fetiche<sup>3</sup>.

La relación entre explotación y dominación solas sentaría las bases para entender el funcionamiento de la sociedad como terror, coerción y despotismo; pero la realidad nos indica que no es posible el desarrollo social basado únicamente en la política del garrote, sino que de hecho se dan otros mecanismos de aceptación, conducción, educación, dirección intelectual y moral que se pueden definir provisionalmente como hegemonía (en sentido gramsciano) y consenso. En este proceso sí necesitamos llegar al siglo XX para ver y tratar de entender cómo se han transformado cualitativa y cuantitativamente esas estructuras que ayudan a construir la hegemonía y los procesos culturales como necesidad histórica, como capital cultural diferencialmente apropiado.

3.— El proceso que descubre Marx como hilo con-

ductor de su teoría, el vector de las relaciones materiales de producción como determinante en última instancia de la conciencia social del hombre —en el entendimiento de que esas relaciones no son voluntarias, sino necesarias e independientes de la voluntad— es lo que nos permite enunciar otro supuesto: no es posible entender las relaciones entre explotación y hegemonía como mecánicas, por lo que es falso que a tal tipo de producción económica y de lugar objetivo, corresponde por reflejo tal tipo de conciencia ideológica, como relación lineal. La misma obra de Marx, y las investigaciones posteriores que se han hecho sobre esta relación<sup>4</sup>, nos muestran que existen anticipaciones, retrasos, desviaciones, etc., entre unas condiciones materiales determinadas y la conciencia y representación que tenga determinado grupo social que las viva. Esta situación nos lleva a plantear que existen un conjunto de mediaciones sociales en la instancia ideológica, que operan como mecanismos concretos donde se materializa la construcción de la hegemonía, a través de la creación y recreación de relaciones de sentido, de arbitrarios culturales, en fin, de prácticas ideológicas y culturales que reproducen y transforman visiones del mundo desiguales y antagónicas.

4.— Estas visiones del mundo están construidas materialmente en diferentes aparatos ideológicos o culturales donde se estructura, desestructura y se vuelve a estructurar el sentido socialmente producido y el conjunto de referentes culturales dominantes y dominados. Es en este espacio donde se puede escapar a las concepciones mecánicas, bajo el supuesto de que los sujetos sociales, ubicados clasistamente, están en una constante actividad estructuradora de su visión del mundo. Cada aparato tiene su propia especificidad y crea sus propios campos y zonas de influencia. Es a este nivel de la sociedad donde los hombres toman conciencia del mundo en el

que viven y luchan por transformarlo.

Cada aparato está estructurado y funciona de acuerdo a un estado de relaciones de fuerza entre los agentes y las instituciones que participan en luchas y estrategias contradictorias.

De este modo el nivel de análisis y de abstracción que se presenta aquí como representación de la realidad, maneja los siguientes conceptos: visión del mundo a nivel de su materialización en aparatos, de los cuales cada uno de ellos tiene, crea y mantiene sus propios campos, es decir, sus espacios estructurados de posiciones donde sus propiedades dependen de la posición de sus ocupantes<sup>5</sup>.

5.— La contraparte del proceso estructural de los aparatos es la objetivización de lo estructurante y estructurable que Bourdieu define con el concepto de “habitus de clase”, es decir, “los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen los habitus, sistema de disposiciones durables y transferibles, estructuras estructuradas y predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su fin, a su objetivo, sin aponer conscientemente la visualización de fines. . .” (Bourdieu 1980:88). Este concepto que funciona como una matriz de percepción, de apreciación (valoración) y de acción aparece como una serie cronológicamente ordenada de estructuras, en donde el hombre-en-sociedad se va estructurando cultural e ideológicamente a través de la experiencia en la familia primero, después en la escuela, la iglesia, el partido, etc. Esta estructuración se da en el hacer-decir en sociedad, puede ser integrada a lo que Fossaert llama el discurso social común, es decir, el conjunto de representaciones comúnmente compartidas de ideas recibidas, de maneras, de costumbres, de modos, de estilos, de ritos, de gestos, hechos

en forma inconsciente<sup>6</sup>. Este mismo conjunto Cirese lo va a llamar lo “elementalmente humano”<sup>7</sup> lo que es “transclasista”. Lo compartido por todos los hombres, *pero* que es usado, usufructuado, representado, sentido y vivido clasistamente; así, elementos como el sexo, la edad, la religión, el patriotismo, etc., son comúnmente compartidos y diferencialmente vividos (estructuración de clases, habitus).

El discurso social común es modulado y remodelado clasistamente y se puede analizar en diferentes instancias y relaciones fundamentales. “En lo económico, el discurso social habla esencialmente de necesidades . . . Desde el punto de vista de la instancia política, el discurso social común habla de patria . . . Más precisamente de las modulaciones de cómo se dan las formas de integración/identificación del pueblo en una sociedad (. . .) Desde el punto de vista de las estrategias contradictorias de los aparatos ideológicos, el discurso social común (la cultura común) se caracteriza como un sistema de valores” (Fossaert 1977: 95-96). Valores que indican el mundo de lo moral, lo deseable, lo preferible, lo legítimo.

Es en este sentido que una clase dominante modula y estructura este discurso (cultural común) como hegemónico para dar por resultado una cultura dominante o también una teoría de la ideología dominante. Por esta razón cualquier tipo de hacer/decir del discurso social común es reformulado en esa dialéctica de “estructuras estructuradas y predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes”, lo que nos deja fuera las concepciones mecánicas o hipodérmicas del problema, muy en voga durante los setentas. Fossaert presenta un ejemplo muy ilustrativo para entender esta construcción conceptual<sup>8</sup>: tres cosas, como hambre-apetito-gusto. El hambre es una propiedad y necesidad común a todos los hombres y a todas las otras especies animales. El

apetito es un hambre domesticada sujeta a usos sociales con reglas y horarios. El gusto es una elaboración que acompaña y prolonga el apetito, contiene todas las preferencias y repulsiones alimentarias, las costumbres en la mesa, los ritos diferenciales de comidas banales o ceremoniales. Esta necesidad natural y compartida (transclasista) es estructurada y diferencialmente estructurante (clasistamente).

## II.-- Las masas, la cultura y los massmediólogos.

De acuerdo al conjunto de supuestos que vimos anteriormente, ahora podemos pasar a trabajar el concepto de cultura de masas como un fenómeno problemático que ha generado una amplia polémica.

La problemática de la cultura de masas aparece asociada a lo que es uno de sus objetos que más lo caracterizan: los medios de difusión masiva. Tomaremos dos interpretaciones en esta línea que tienen una cierta importancia, uno es Edgar Morin<sup>9</sup> pionero en un tipo de interpretación; y la otra es la Escuela de Frankfurt con Adorno y Horkheimer<sup>10</sup>, representantes de la primera generación, cuyo planteamiento es una crítica pesimista de la cultura de masas basada en el proceso de industrialización y mercantilización de la cultura, del arte y de la conciencia del hombre. De la misma escuela, pero de una segunda generación está Habermas<sup>11</sup> quien plantea el problema de cómo históricamente se va transformando estructuralmente la vida privada hasta convertirse en pública en el sentido de consumo de cultura de un grupo especial que define como 'lecteurs, spectateurs, auditeurs'.

Trabajaremos con estas propuestas a fin de intentar una crítica desde nuestros supuestos, para estudiar los medios de difusión dentro de la producción cultural.

Desde la misma forma de entender y tematizar el concepto de cultura ya está implícita o explícita una

conceptualización del problema. Para Morin la cultura de masas está constituida por “un cuerpo de símbolos, mitos e imágenes que se refieren a la vida práctica y a la vida imaginaria, un sistema específico de proyecciones e identificaciones. Es una cultura añadida a la cultura nacional, a la cultura humanista y a la cultura religiosa; y al ser añadida a dichas culturas entra en competencia con ellas mismas” (Morin 1966: 22). De acuerdo a esta definición va a caracterizar un desarrollo de la cultura de masas como:

A) Una cultura que no ha sido hecha por intelectuales, sino por empresarios, en donde la inteligencia ha sido desplazada por una ‘industrialización del espíritu’ de nuestro tiempo (la 2a. mitad del siglo XX).

B) El producto de esa cultura de masas, “está claramente determinado por su carácter industrial por una parte y su carácter de artículo de consumo por otra, sin que pueda emerger la autonomía estética. No está vigilado, filtrado ni estructurado por el arte, valor supremo de la cultura cultivada” (Morin 1966: 25).

C) El proceso de producción-creación está enmarcado por un modelo de tipo burocrático-industrial, en donde la obra original es filtrada de acuerdo a intereses de rentabilidad o de oportunidad política, es decir, que el carácter creador está amarrado entre el poder burocrático y el poder técnico.

D) Esta nueva cultura ha hecho a su público y ha generado nuevas estratificaciones sociales.

E) Hay una dialéctica entre la producción y el consumo de la cultura de acuerdo a una ley de la oferta y la demanda en el mercado.

Esta breve caracterización que hacemos del modelo de Morin trae consigo un conjunto de problemas respecto a los cuales trataremos de ir señalando las críticas. Morin trata de elaborar una explicación “massmediológica”<sup>12</sup> del fenómeno que tiene las siguientes falacias



desde nuestro punto de vista: el decir que la cultura de masas es una cultura añadida, expresa que ésta es considerada como un parche que se transpone a otras culturas (humanista, religiosa, nacional, etc.), como una realidad que no se puede explicar sino como un fenómeno externo que invade una sociedad y no como un proceso de masificación de la vida social históricamente dado, primer problema.

– Hay una concepción de la cultura de masas como una industria del espíritu, en donde el creador “puro” es ahogado por las basuras del mercado, con lo cual se maneja una falsificación al considerar que el creador tiene el “don” de la producción artística y está en el origen del proceso cultural como una cualidad individual fuera de todo condicionamiento del habitus de clase, segundo problema.

– En esa sociedad masificada y masificable de la que habla Morin (por los mass media), no existen las estructuras sociales, las clases, desde el momento en que se absolutiza la relación emisor/receptor y se aísla el binomio medio-masa<sup>13</sup>, en donde la masa y su cultura se vuelven un todo monstruoso y amenazante que es enajenante y alienante; este tercer problema es característico de cierto tipo de estudios norteamericanos sobre los medios de acuerdo al famoso paradigma de los efectos<sup>14</sup>.

– Un último problema, en relación a los anteriores, es el que se refiere a la concepción de la cultura de masas y de los mass media como homogeneizadores y causantes de una variedad determinada de efectos, que es comúnmente manejada como la influencia de los medios por tal o cual cantidad de información o tal tipo de mensajes; esto ha dado lugar a concepciones hipodermistas de la cultura de los medios. Cuando en realidad el problema no está tanto en el fenómeno que impacta desde el exterior, sino en la estructura y en su capacidad de asimilación, la cual está en función de la estructura-

ción-desestructuración del discurso social común y de sus estrategias contradictorias, por lo tanto, hay tantas formas de leer, ver, escuchar, hablar, cuantas matrices de habitus, aparatos y campos estén en la trama de las relaciones sociales.

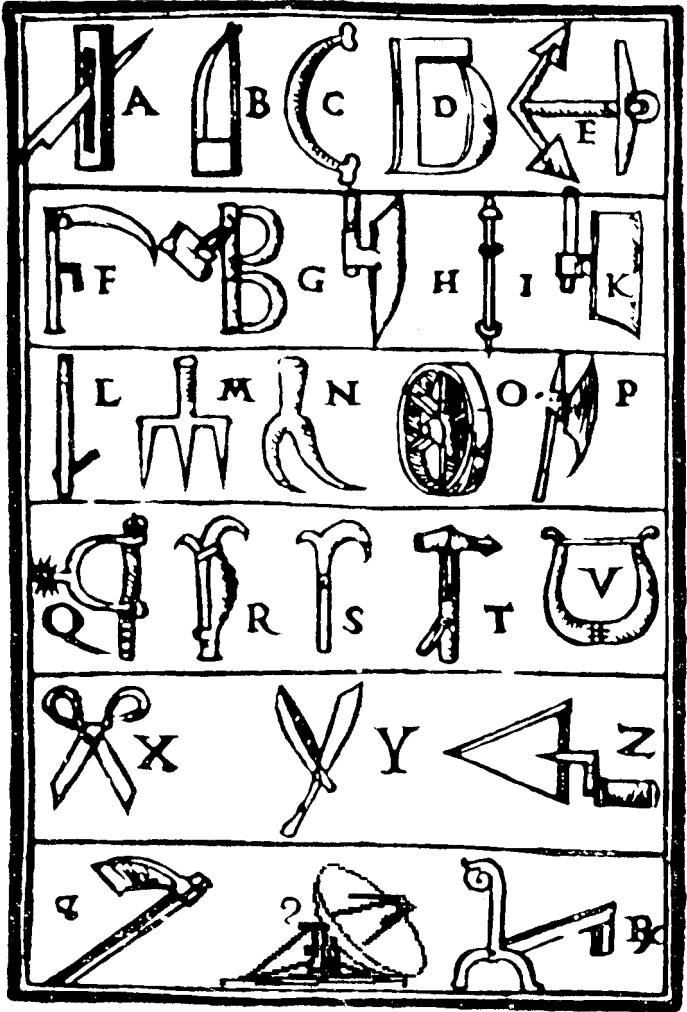
El otro enfoque importante en el tratamiento de la cultura de masas es el de la Escuela de Frankfurt, representante de una teoría crítica de la sociedad que construyó su concepción en contra de tres enemigos: el marxismo economicista, las escuelas del positivismo-empirista de la tradición norteamericana en la investigación de la comunicación y el nazismo, que los obligó a exilarse a Estados Unidos durante la 2a. Guerra Mundial. Este último elemento nos explica el contexto en el que escribieron sobre la comunicación de masas Adorno y Horkheimer.

Digamos que los acentos de énfasis en la caracterización del fenómeno son del siguiente tipo: hay una comprensión de la sociedad de masas en la que predominan dos temas: "la debilidad de las instituciones socializadoras tradicionales frente al campo económico y tecnológico masivo y la reificación creciente de la cultura en la que los objetos producto del trabajo y de la actividad del hombre son independientes, fuerzas autónomas fuera del control humano aparentemente. Así, el hombre atomizado de la sociedad de masas es gobernador por necesidades ciegas" (Swingewood 1981:25). De esta forma la cultura es un engaño a las masas, una homogeneización en donde sólo cuentan los criterios irracionales del mercado y la ganancia, que son manejados por grandes monopolios; además, hay una vulgarización de la cultura, la industria ha penetrado lo más sagrado del hombre: su creación artística, y la ha mercantilizado.

La relación entre industria cultural e individuos es caracterizada de la siguiente forma: "En la industria cul-

tural, el individuo es una ilusión, y no sólo a causa de la normalización de los medios de producción. Sólo se le tolera mientras no se pone en duda su identificación absoluta con la generalidad. La peculiaridad de la persona es un artículo de consumo que la sociedad determina en régimen de monopolio". (Adorno et al. 1981: 421).

El enfoque filosófico de los de Frankfurt relata un fenómeno desconocido: el despegue industrial de los medios de difusión, que a la mitad del siglo XX ya formaban parte del circuito mercantil de serialización, uniformidad, división del trabajo<sup>15</sup>. Se puede discutir ampliamente su concepción, que hemos esbozado aquí, pero lo que nos interesa rescatar es: qué tanto las concepciones de Morin, como las de Adorno y Horkheimer, y otras similares como la de Benjar:in<sup>16</sup>. o la de H. M. Enzensberger<sup>17</sup>, tienen un conjunto de supuestos comunes que comparten y que en la época en la que se plantearon fueron importantes, pero que ahora hay que tomar en cuenta otro tipo de planteamientos con mayor capacidad explicativa, para entender y no olvidarnos que "la comunicación y la cultura de masas son un mensaje, pero también un conjunto de ideas, de tecnologías, de prácticas, de leyes, de instituciones, de relaciones de fuerza" (Mattelart et al. 1982: 68), que junto con los conceptos de hábitos, aparatos y prácticas, podemos adentrarnos al estudio de la cultura y de los medios, con el interés de detectar los mecanismos concretos de mediación en donde a través de los cuales se hace efectiva una hegemonía de clase en la sociedad. Se modula una cultura común que sobre la base de los mecanismos de explotación/dominación, articula un discurso ideológico que nos presenta los valores, las jerarquías, lo preferible y lo legítimo, que integra también el discurso sobre las necesidades a nivel económico y sobre identificación en el nivel político. Por último, en este apartado, podemos aceptar que hay masificación de la cultura en



la medida en que se hacen masivos el conjunto de los otros sistemas sociales, el educativo, de participación política-electoral, de mercado, religioso, etc., por lo que no es exclusivo de los medios masivos de difusión (mass media).

### III.—Ni masas, ni pueblo: hegemonía y subalternidad.

El punto de entrada al debate que existe sobre la relación entre cultura de masas y cultura popular puede ser la crítica a los conceptos de masas y pueblo. “El origen histórico del concepto de sociedad de masas está vinculado a la rápida industrialización del capitalismo europeo occidental durante la última mitad del siglo diecinueve, que creó las condiciones necesarias, sociales, políticas e ideológicas, para que emergiera la sociedad de clases moderna, como base, en la noción de pueblo, sino en la de masa” (Swingewood 1981: 16).

En la parte anterior vimos algunos de los principales problemas que tienen las concepciones sobre cultura de masas (Morin, Adorno), como una entidad anónima que invade todo el espacio social y que es revolucionada con la explosión que tienen los mass media como vehículos de manipulación a través de su entrada al circuito mercantil de las industrias culturales.

Por otra parte tenemos otro conjunto de elementos, estructuras y prácticas que en primera instancia se pueden denominar cultura popular, cultura del pueblo, cultura de los “de abajo”. Este conjunto es conceptualizado por otras tradiciones y escuelas con diferentes soluciones. En este campo tenemos la concepción romántica de lo popular que busca encontrar en el regreso al pueblo las más auténticas tradiciones de lo popular, entendido como una esencia histórica que flota en las comunidades primitivas y pueblerinas. Frente a este postulado, existe la valoración negativa de lo popular como

una anticultura. Esta visión se apoya en una ideologización de la cultura como expresión de una élite que se puede formular como “la sacro-santa ecuación: cultura – bellas artes – teatro – música cultra – literatura” (De Varine 1976: 11), fórmula que explica que todo lo que esté dentro de la ecuación no es considerado como cultura. Este modelo fue ampliamente criticado por los antropólogos, primero Tylor, luego Boas y después Benedict y la Antropología Cultural, que han creado toda una tradición científica de estudios sobre la cultura, la cual necesitamos omitir como referencia más amplia por razones de espacio principalmente.<sup>18</sup>

En contraposición a las posturas románticas y esencialistas, coincidimos con una postura relacional que considera que “las culturas populares (más que la cultura popular) se configuran por un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y culturales de una nación o etnia por parte de sus sectores subalternos, y por la comprensión, reproducción y transformación, real y simbólica, de las condiciones generales y propias de trabajo y de vida” (García Canclini 1982: 62).

Esta postura nos abre la posibilidad de entender lo cultural como un problema relacional que expresa la oposición estructural y la conflictividad de la estructura de clases y de sus luchas, con lo cual podemos relacionar perfectamente los supuestos planteados en la primera parte de este trabajo. El problema aquí es entender que los procesos de culturas populares y de cultura de masas y sus posibles relaciones, en sentido amplio, sólo es posible entenderlos y explicarlos, de forma más real, sobre la base de: entender la estructura clasista de la sociedad en un sentido más complejo que el meramente económico con los conceptos de habitus de clase, aparatos, procesos de lucha y estructuras de mediación; y discutir las relaciones culturales antagónicas sobre la base de las relaciones fundamentales de explotación, dominación

y hegemonía.

Estos elementos nos permiten discutir a otro nivel las hipótesis que circulan sobre la articulación del binomio cultura popular-cultura de masas, y ese otro nivel es la hipótesis gramsciana, que trabaja después ampliamente Cirese, del binomio cultural hegemónica-culturas subalternas<sup>19</sup>.

En la misma tradición, Amalia Signorelli plantea que hay dos hipótesis de relación entre cultura de masas y cultura subalterna, que son: a) una que considera a la cultura de masas como responsable del proceso de homologación, es decir, de la progresiva pérdida de toda característica distintiva, de toda especificidad o particularidad tradicional, de la cancelación de los patrimonios culturales tradicionales u originarios por una concepción del mundo y de la vida prefabricada e impuesta desde arriba; b) la contraria afirma que la cultura local, la tradición, el dialecto, pueden ser vistos y vividos como factores de exclusión, de segregación y de "ghettización", en donde la cultura de masas tendría el mérito de romper estos límites en sentido amplio de oferta de información, confrontaciones y valoraciones que conducen a un proceso de transformación cultural, de concientización individual o colectiva<sup>20</sup>. Ambas posturas declaran en sentido positivo o negativo la relación, pero no dan posibilidades de explicación real porque no relacionan el proceso cultural a las formas fundamentales y factores estructurales que son la base de explicación de dicha dinámica cultural, por esta razón oponemos la vía gramsciana del binomio hegemonía-subalternidad.

Para terminar, trataremos de sistematizar un conjunto de propuestas para el estudio de la cultura desde el punto de partida de la hegemonía/subalternidad, para lo cual tomaremos como referencia el Documento Guía del Encuentro Nacional Sociedad y Culturas Po-

pulares de la UAM-X<sup>21</sup>, en el que de alguna manera participamos.

De entrada se trata de evitar posturas de exclusivismo, centralismo o romanticismo cultural, tendencias de las que ya hemos hablado anteriormente:

1.— Se postula que la cultura y la ideología pueden ser entendidas y ubicadas como sistemas de hacer-decir-representar, en donde se estructuran y desestructuran las relaciones de hegemonía/subalternidad.

2.— Es posible entender que la cultura forma parte esencial de los procesos sociales, por lo cual tiene su “especialidad” como objeto de estudio junto con las otras relaciones fundamentales (explotación dominación), sobre todo si la relacionamos con los procesos de construcción de la hegemonía, por lo cual su ubicuidad constituye un nivel de análisis de toda la estructura social (v. s. la topología social de las superestructuras “arriba” del edificio social).

3.— Que las relaciones hegemonía/subalternidad sólo es posible determinarlas históricamente y de forma relacional, dado que la dinámica cultural se da en un proceso de luchas y de apropiación desigual del capital cultural donde las clases se hacen hegemónica y subalternas.

4.— Lo popular, en consecuencia, es un producto de la explotación, de la dominación y de la hegemonía, no es una esencia primitiva y auténtica, y se entiende por diferencia y contraste a lo no popular.

5.— Lo popular de un fenómeno cultural no se determina por ser producido por el pueblo, sino que se puede delimitar por el aspecto dinámico de adopción, uso, creación y recreación dentro de los distintos sistemas de representación que las clases subalternas adoptan en oposición a las clases hegemónicas.

6.— La pareja hegemonía/subalternidad se entiende como una relación conceptual que tiene su fundamento



objetivo en las estructuras de explotación y en las de dominación; Gramsci afirmaba que la hegemonía se iniciaba en la fábrica. Pero es al nivel de la hegemonía donde se pueden dar varias formas de relación y no sólo de oposición, en este sentido es necesario primero determinar el tipo de habitus, la apropiación de bienes culturales y económicos y las estructuras de mediación en las cuales y de las cuales participan los grupos sociales y posteriormente determinar el tipo de relación que existe entre hegemonía/subalternidad, la cual no necesariamente tiene que ser de oposición. Este punto lo planteamos como una hipótesis de trabajo a ser elaborada por la investigación empírica.

7.— Por último, las relaciones hegemonía/subalternidad es uno de los terrenos más propicios para entender una teoría de las mediaciones sociales, como los mecanismos a través de los cuales la cultura popular y la cultura hegemónica se hacen carne y cuerpo, trabajo, fatiga y fabrilidad, vida cotidiana y rupturas de la cotidianidad, gustos, mitos, ritos, acciones y prácticas clasistamente estructurados y estructurables.

## Notas y referencias bibliográficas

- 1 VER FOSSAERT, Robert,  
*La société,*  
tome 1,  
*Une théorie generale,*  
pág. 29-30.
- 2 MARX, K.  
*El capital,*  
8 volúmenes, Siglo XXI.
- 3 Artículo de Adolfo Sánchez Vázquez,  
"El poder y la obediencia" en  
*El Buscón*  
No. 2. PP. 130-150.
- 4 Algunos casos representati-  
vos pueden ser:  
Bourdieu, P.  
*La Distinction*  
y Giménez G.  
*Cultura popular y Religión en*  
*el Anáhuac.*
- 5 BOURDIEU, P.  
*Questions de sociologie,*  
pág. 113.
- 6 Fossaert, op. cit. pág. 93.
- 7 CIRESE, A.  
*Forme, Modelli, strutture,*  
pág. 249.
- 8 FOSSAERT,  
Tomo 6  
*Les structures idéologiques,*  
Pág. 101.
- 9 MORIN E.  
*El espíritu del tiempo.*
- 10 Adorno y Horkheimer,  
*La industria cultural:*  
Ilustración como engaño de las  
masas'. F. C. E. PP. 393.
- 11 HABERMAS, J.  
*Historia y crítica de la opinión*  
*pública.*
- 12 El concepto es de Bour-  
dieu y Passeron en  
*Mitosociología.*
- 13 BOURDIEU y Passeron,  
op. cit. pág. 9.
- 14 Por ejemplo:  
Lasswell, *Estructura y función*  
*de la comunicación en la socie-*  
*dad*".
- 15 MATTELART y Piemme,  
*Las industrias culturales:*  
*génesis de una idea.*
- 16 BENJAMIN, W.  
*El arte en la época de su repro-*  
*ducción mecánica.*
- 17 ENZENSBERGER, H. M.  
*Elementos para una teoría de*  
*los medios de comunicación.*
- 18 Consultar la sistematiza-  
ción que hace Jorge González  
en  
*Sociología de las culturas su-*  
*balternas,*  
primer capítulo.
- 19 CIRESE, A.  
*Cultura egemonica e culture su-*  
*balterne.*
- 20 SIGNORELLI, A.  
*Cultura popular y cultura de*  
*masas: notas para un debate.*
- 21 Documento Guía del En-  
cuentro sobre culturas popula-  
res,  
UAM-X.