

**EL JUEGO DE LAS DIFERENCIAS,  
LECTURAS SOBRE IDENTIDAD Y CULTURA**

**BELEN ALONSO**

CONICET, F.Soc. – UBA

[gabel@sion.com](mailto:gabel@sion.com)

A. J. Carranza 2322 6 “B” – 4771-3057

Para las *III Jornadas de Jóvenes Investigadores*

GT: *Identidad /Alteridad*

Instituto de Investigaciones Gino Germani

Facultad de Cs. Sociales - UBA

Buenos Aires, septiembre de 2005

---

**RESUMEN.**

Preguntarnos por lo popular hoy nos convoca, por un lado, a mirar hacia lo masivo y conceder que lo masivo no es algo externo que venga a invadir y corromper lo popular sino, por el contrario, es el desarrollo de ciertas virtualidades ya inscriptas en la cultura popular desde tiempo atrás. Por otro lado, nos exhorta a reconocer que la cultura de masa busca negar los conflictos a través de los cuales la cultura popular “es”, de allí que la cultura popular sufra su indefinición. Por último, pensar lo popular “desde” lo masivo supone reconocer que el estudio de la sociedad y la cultura requiere de un abordaje histórico que pueda dar cuenta de la opacidad, la ambigüedad y la lucha por la constitución de sentido. De tal suerte, pensar y abordar la constitución identitaria de los sectores populares invita a un entendimiento que prescinda de concepciones externalistas y románticas para asumir una mirada dialéctica a la vez que política. Esta es la propuesta que ofrecemos en el presente trabajo a partir de una revisión crítica de lecturas sobre la identidad y la cultura.

## **EL JUEGO DE LAS DIFERENCIAS I.**

### **EL EXTRAÑAMIENTO DEL OTRO DESDE LAS LUCES**

El Siglo XVIII se caracterizó por dar fin con ciertas ideas y prácticas constitutivas de la Edad Media. Fue así que vió desmoronarse la creencia en la naturalidad y en el carácter preordenado de las formas humanas, la ausencia del carácter temporal e inmutable de las cosas y las características propias de los sujetos en donde la ‘diferencia’ no parecía representar un desafío particular y tampoco exigía explicaciones. En términos generales, la concepción emergente no sólo socavó el cisma interno de la estructura de poder existente hasta el momento, sino que redefinió al sujeto tomándolo como potencial objeto de manipulación y cambio. Aquellas diferencias que se creían desde un principio naturales pasaron a ser consideradas como posibles puntos de injerencia intencional de la acción humana, a su vez, susceptibles de ser entendidas dentro de marcos históricos concretos. Paralelamente, el desembarco de la incertidumbre y el escepticismo como nuevos ejes de lectura de la realidad colaboraron con esta ruptura definitiva para con los pilares de épocas anteriores.

Esta nueva cosmovisión se encontraba sostenida cardinalmente por la idea de “cultura”. Concepto que fue acuñado recién en el S.XVIII ya que antes no había en el lenguaje nada que se pareciera a la idea que esta palabra intenta abarcar (Bauman, 1997). La complejidad a la que remite el término deviene de la polisemia que le es propia y, sobre todo, a su particular enlace con la idea de “civilización”. Ambos conceptos aparecen como caras de una misma moneda logrando coexistir y confundirse entre sí. Según Williams (1980), la relación entre cultura y civilización versa en la superposición y confusión, destacando la ambigüedad con que son abordados; cada uno lleva impreso en sí el problemático doble sentido: “de estado realizado” y “de estado realizado en desarrollo”. En tal caso, civilización era entendida como estado diferencial de la barbarie y, asimismo, como estado de proceso y progreso histórico. En palabras de Bauman: *“la aparición de los conceptos de cultura y civilización, primero en forma procedimental y luego descriptiva, señaló el advenimiento de una ‘nueva certidumbre’ y el fin del relativismo de la época escéptica. Cambio de eje de certeza. La nueva certidumbre se fundaría en la alianza del poder y el conocimiento”* (1997: 138). La mencionada indisolubilidad repercutía notablemente en el sentido propio de cultura ya que implicaba pensarla, por un lado, como proceso general especializado con sus presuntas configuraciones en estilos de vida, como condición dada, fija y realizada, como estado distinto del de naturaleza y asociado al cultivo exterior más acorde a la noción de civilización. Y por otro,

diferentemente, la cultura entendida como proceso interno de crecimiento y desarrollo, perfección espiritual del sujeto más cercana al arte, la religión, la familia y la vida personal. Esta redefinición no sólo logró dar extensión al concepto de cultura incluyendo una línea más descriptiva respecto de los medios y productos de ese desarrollo sino, también y fuertemente, repercutió en su vínculo con la noción de “sociedad”, a peligro de perderse como una práctica más de este ámbito.

Bauman (Ídem) siguiendo lo propuesto por Febvre, nos plantea que esta innovadora forma de mirar el mundo a través de los nuevos cristales otorgados por el prisma envolvente de *les lumières* se encuentra caracterizada por tener como sostén primario la propia acción modificante sobre la materia social, trascendiendo la mera visión estática de cultura y civilización. Asimismo, reconoce que el “descubrimiento de la cultura” devino de la mano de la progresiva desaparición de las denominadas “culturas silvestres” producto de la necesidad de llevar adelante un proceso de “jardinería”. Metáfora que permite hacer visible que civilizar era embarcarse en un esfuerzo riguroso y constante por transformar al ser humano a través del instrumento educativo e instructivo símil a la dedicación y atención que el jardinero o agricultor tiene para con las plantas o los cultivos.

La selección de quienes detentaban la capacidad operativa y ejecutiva de esta tarea de ningún modo era ambigua, los “jardineros”, *les philosophes*, eran aquellos provistos de un conocimiento o saber especial. Según Sarlo, éstos “...se sintieron héroes, guías, legisladores. Muchos pensaron que su misión transformadora era una misión pedagógica y que las sociedades podían ser modeladas si el saber invadía todos los espacios sociales que, hasta entonces, parecían despojados de saber. La educación de los no educados pasó a ser una misión de los intelectuales...” (1994: 175). Al tiempo que esta élite educada es una derivación histórica del hombre de justicia, del hombre de ley, “aquel que al poder, al despotismo, a los abusos, a la arrogancia de la riqueza opone la universalidad de la justicia, la equidad de una ley ideal. Las grandes luchas políticas del S.XVIII se hicieron alrededor de la ley, del derecho, de la constitución, de lo que es justo en razón y por naturaleza, de lo que puede y debe valerse universalmente” (Foucault, 1992: 195-6) y es la que consolida la idea moderna de “intelectual”, de hombre “culto”.

El concepto de cultura, entonces, saca a la luz la necesidad de llevar adelante una actividad mediada que tenga como eje propulsor el esfuerzo educativo para con los miembros de la sociedad. De esta forma, aparece como clave de una visión y una estrategia intelectual basada en un conjunto de ideas respecto del civilizar, entendido como modos de intervenir en las pasiones, modos de dar cuenta del poder a partir de la razón y, por este medio, ejercer los

modos de llevar adelante una acción educadora y modeladora que transforme la barbarie en sujeto de conocimiento: “...se hará por medio de la instrucción, es decir, por la eliminación de una resistencia debida a la **ignorancia**” (De Certeau, 1999 :52, la negrita es del autor). De allí que ingresara en el mundo occidental como “una cruzada proselitista conciente, librada por hombres del saber y destinada a extirpar los vestigios de las culturas silvestres, los modos de vida y patrones de cohabitación locales y confinados a la tradición (...) el concepto de civilización también transmitía la elección de una estrategia para la gestión centralizada de los procesos sociales: gestión que iba dirigida por el conocimiento y apuntaría sobre todo a la administración del cuerpo y la mente de los individuos.” “Civilización era la puesta colectiva de hombres de ciencia y de letras para alcanzar una posición estratégicamente crucial en el mecanismo de reproducción del orden social” (Bauman, 1997: 135).

De tal suerte, la razón en general y la educación en particular constituyen el punto de inflexión que dibuja y reconoce las fronteras de pertenencia: todo lo que se halle por fuera de este entorno es barbarie y ésta aparece como el objeto/sujeto sobre la cual volcar y ejecutar todo el nuevo sistema transformador. En esta línea, Barbero (1987) reconoce otra lectura posible del romanticismo político y cultural de la época. Si bien, gracias a la mirada romántica fue posible pensar la pluralidad cultural -por lo que aquello provenía del pueblo adquiriría status de cultura- esto fue coadyuvado por un cambio en la concepción en torno a la cultura misma. Por un lado, se distanciaba de la concepción de civilización en un movimiento de interiorización (Williams, 1980) que logra desplazar el eje hacia el modo específico de configuración tanto de un “sistema de vida” como de “una realidad artística” y, por otro, se reconoce una instancia plural de la cultura que alimenta un modo comparativo de conocimiento (Barbero, 1987).

De lo antedicho se desprende una de las primeras rupturas que opone y diferencia a los detentadores del saber de los carentes de él, que cristaliza en “lo culto” versus “lo popular”, “lo moderno” versus “lo tradicional” y más tarde en la supuesta contradicción, peculiar del S.XX, entre “creación” y “consumo”. Esta conflictiva relación entre la cultura de unos pocos y de la mayoría aparece sostenida por un lado, en el enfoque externo, colectivo y cuantitativo que la segunda busca erigir, y por otro, en la firme apuesta de la minoría que se cree iluminada debido a que se basa en la intelectualidad de los pensamientos cumbres y que es capaz de un análisis interno, individualizando la irreductible originalidad de las ideas (Chartier, 1992). Según Barbero esta distinción es la manifestación del sentido que adquiere el “pueblo” en la política según el proyecto del Iluminismo, que tendrá como dispositivo central “de inclusión abstracta y exclusión concreta, es decir, la legitimación de las

*diferencias sociales*” (1987: 15). Invocación que se articula con exclusión de la cultura dando vida a lo culto y lo popular: “...de lo popular como in-culto, de lo popular designado, en el momento de su constitución en concepto, un modo específico de relación con la totalidad social: la de la negación, la de una identidad refleja, la de aquello que está constituido no por lo que es sino por lo que falta” (Ídem: 16).

Así, desde Las Luces, la identidad moderna occidental es el nombre por el cual se busca salir de la incertidumbre (Bauman, 1996) desde el extrañamiento por el “otro”. La originaria dicotomía “cultura-civilización” crea y recrea una compleja red de reproducción social y construcción de poder que asume una forma y fuerza de choque la cual sale a la luz, en un primer momento, de modo procedimental para luego instalarse de modo analítico asumiendo, finalmente, su función política de ser, la cual a través de una implícita y ficticia intención de establecer una simetría “*quiere hacer olvidar y sin duda olvida su relación opresiva respecto de la cultura popular*” (De Certeau 1999: 60, nota pie 34).

## **EL JUEGO DE LAS DIFERENCIAS II.**

### **IDENTIDADES “ENCONTRADAS”<sup>1</sup>, NOTAS INTRODUCTORIAS PARA DEFINIR UNA CATEGORÍA COMPLEJA<sup>2</sup>**

*Cultura e identidad* pueden ser entendidas como caras de una misma moneda, aún al punto de ser confundidas. Esto quizá se deba a que ambos conceptos nacieron juntos, de mano de la modernidad (Bauman, 1996). Sin embargo, aún profundamente conectados entre sí, no son lo mismo. Siguiendo las clásicas definiciones de Geertz (1987) puede entenderse la cultura como una red de significados y la identidad como una forma de expresión de la cultura, como un aspecto crucial de la reproducción cultural. La identidad así es la cultura internalizada en sujetos, subjetivada, apropiada bajo conciencia de sí en el contexto de un campo ilimitado de significaciones compartidas con otros. Al tiempo que es un espacio vital de constitución y reafirmación de vínculos sociales.

---

<sup>1</sup> Se juega con la polisemia de la palabra que va de ser usada para “algo que se encuentra” hasta “cosas que se enfrentan”.

<sup>2</sup> En esta sección se intenta sistematizar en breves líneas algunas claves de interpretación de los estudios de la/s identidad/es útiles para abordar lo popular. No obstante, reconocemos que existe una amplia producción proveniente de diversas disciplinas, en especial vinculadas a la idea de Nación que han quedado fuera debido a la extensión estipulada para la presentación. Entre los antecedentes destacados podemos mencionar los trabajos de Mead con su noción central de *encarnación* o *embodiment* (1934), Erikson (1940), Berger y Luckmann con su idea de *mismidad* o *selfhood* (1967), Barth (1969), Goffman (1969), Cohen (1985), Giddens (1991), Jenkins con

A propósito de los estudios sobre identidad cabe destacar que sus antecedentes provienen de las más diversas disciplinas (entre las áreas reconocidas podemos mencionar a la sociología como primera disciplina que dio vida a la categoría, luego a la antropología y la psicología, quienes la tomaron a préstamo y re-dimensionaron sus aproximaciones) y se desarrollan durante todo el siglo XX hasta hoy día, extremando las dificultades a la hora de establecer un marco teórico con fronteras más o menos precisas. Además, cabe prestar atención sobre los desplazamientos que han sufrido los típicos *marcadores identitarios*<sup>3</sup> con el devenir de la sociedad postindustrial y los procesos de globalización<sup>4</sup> que han redefinido el campo de investigación sobre esta categoría compleja. ¿Entonces, cómo puede ser definida la *identidad*? y ¿De qué manera es posible interpretar los procesos de construcción simbólica de las identidades de los sectores populares? He aquí un intento.

Como breve preludeo se puede decir que históricamente se ha dado una metamorfosis en la concepción del sujeto y de la identidad (Hall, 1992). Esta serie de cambios presentaría inicialmente un sujeto como sustancia inmutable con una identidad como esencia fija y dada, que varió a otra que supone un sujeto producto de la construcción social con una identidad construida social-comunicativamente, hasta llegar a una versión del sujeto dividido (como una colección de tendencias discordes) y de allí a la desaparición o quiebre de la identidad (Larraín Ibáñez, 1996). Esta mutación de sentido configura tres etapas en la conceptualización del sujeto: primero, un *sujeto de la Ilustración* basado en una concepción de la persona humana como individuo totalmente centrado, unificado y dotado de las capacidades de razón, conciencia y acción. Segundo, un *sujeto sociológico*, abandonando la idea individualista del sujeto y destacando un núcleo no autónomo ni autosuficiente sino formado en relación a otros significativos. Tercero y último, un *sujeto posmoderno* que es caracterizado sin identidad fija y permanente; es un sujeto fragmentado y compuesto de una variedad de identidades que son contradictorias o no resueltas. En resumen, la preocupación por la identidad en los tiempos modernos se vincula a la perdurabilidad mientras que en la posmodernidad, por el contrario, es cómo evitar su fijación (Bauman, 1996).

En pos de una organización teórica de la categoría identidad y coincidiendo con la tríada descripta, Larraín Ibáñez (1996)<sup>5</sup> sistematiza tres modos de entender la identidad:

---

sus conceptos clave de *dialéctica de lo interno-externo* y *multilateralidad* (1996), entre otros. Todos ellos referenciados en el apartado bibliográfico correspondiente.

<sup>3</sup> Aquellos trazos que permitían operaciones de identificación de los sujetos desde la modernidad.

<sup>4</sup> Interesante es el trabajo de Aronowitz (1992) al analizar los desplazamientos del marcador “clase”.

<sup>5</sup> Si bien su categorización se basa al referente de la Nación, bien puede utilizarse a fines explicativos aquí.

Por un lado, la versión esencialista<sup>6</sup> que hace hincapié en la identidad como hecho acabado y naturalizado asociado tanto a la sangre como a la raza. Bajo esta perspectiva, la identidad es interpretada como fruto de un sustrato común de los individuos que la comparten los cuales poseen rasgos originarios del grupo que se mantienen a través del tiempo. Esta línea es por definición excluyente y por ende opositora, es decir, se define a partir de establecer la diferencia entre lo propio y lo ajeno, el “nosotros” versus “ellos” que son *esencialmente* diferentes.

Por otro lado, la versión constructivista –fundamentalmente, seguida por visiones postestructuralistas<sup>7</sup>- pone el acento en el discurso como elemento que organiza toda la vida social, entendiendo la identidad y los sujetos de identidad como producto de construcciones discursivas o narrativas. En esta línea, esta concepción sobrevalora el papel de los discursos, en especial de las versiones públicas.

Por último, la versión histórica-estructural -que es la que propone el mismo Larraín Ibáñez a fin de equilibrar las anteriores líneas- se basa fundamentalmente en dos cuestiones interrelacionadas entre sí: primero, el valor de comprender la identidad dentro de marcos históricos de existencia que supone su construcción y segundo, la dinámica vincular entre el ámbito público y el privado como momentos circulares de interacción recíproca.

Consideramos que en el estudio de la identidad es posible conjugar fértilmente la línea constructivista y la histórica-estructural, lo que permitirá un abordaje atravesado por las pugnas propias por la constitución de sentido. La producción de Hall -que se inscribe en la perspectiva constructivista, manteniendo la impronta de los discursos- abre la posibilidad de pensar la construcción identitaria a partir de las dos dimensiones mencionadas para la versión histórica-estructural: la historia y la interconexión entre público-privado.

Así se puede definir la identidad como punto de encuentro (*meeting point*) o de sutura (*point of suture*)<sup>8</sup> entre los discursos y las prácticas los cuales, en esta concurrencia, permiten interpelarnos como sujetos sociales: “*Uso identidad para referirme al punto de encuentro, el punto de sutura entre, por un lado, los discursos y prácticas que intentan ‘interpelarnos’, hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles*

---

<sup>6</sup> Entre sus exponentes podemos mencionar los estudios de la religión popular de Morandé (1980), la cultura *folk* y vida cotidiana en Burns (1980).

<sup>7</sup> Entre sus principales expositores reconocemos a Foucault en Francia y Mouffe, Laclau, Hirst, Hindess en Inglaterra.

<sup>8</sup> La idea de *sutura* Hall la toma de Stephen Heath (1981).

*de 'decirse'. De tal modo, las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas"* (Hall y Du Gay, 1996: 20).

Esta visión que presta especial atención al complejo y conflictivo proceso de constitución identitaria uniendo dinámicamente las instancias de producción de subjetividad tiene como virtud el desligarse de sesgos naturalistas o esencialistas; de allí que discursos y prácticas tanto públicas como privadas adquieran igual relevancia a la hora de configurar la identidad. Identidad que es una construcción simbólica y, como tal, producto de la historia: *"Las identidades tienen que ver con las cuestiones referidas al uso de los recursos de la historia, la lengua y la cultura en el proceso de devenir..."* (Hall y Du Gay 1996: 17) *"...las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias discursivas específicas"* (Ídem: 18).

A su vez, en la propia definición identitaria el "otro" juega un papel protagónico cualquiera sea el enfoque teórico que se asuma para su entendimiento. La construcción social de la "diferencia" (externa) genera "similitud" (interna) y no viceversa (Jenkins, 1996; Cohen, 1985), vale decir que la definición del sí mismo nucleada en el "nosotros" siempre implica una distinción con los valores, características y modos de vida de "otros". De esta manera surge la idea de "nosotros" cuanto opuesto a "ellos" o a los "otros" (Hoggart, 1972).

En esta línea, Larraín Ibáñez (1996) plantea que la definición de la alteridad puede darse en base a tres dimensiones: la primera es el *tiempo* donde el otro es el pasado (tradición / primitivo) en contraposición con lo nuevo (moderno); la segunda es determinada *cualidad* considerada necesaria o básica, por ejemplo, los discursos de la modernidad plantean la razón y civilización como fuente de identidad cultural y lo carente de ello es definido como "lo otro = barbarie"; la tercera es el *espacio*, en donde el otro es aquel que vive "afuera", el "no civilizado". Por ende, la diferencia es socialmente organizada y las identidades se construyen a través del límite con los "otros" (Barth, 1969), a través de la diferencia no al margen de ella: sólo puede construirse a través de la relación con "otro", la relación con lo que "no se es", con lo que justamente "le falta", con lo que se ha denominado su "otro constitutivo" o su "afuera constitutivo" (Derridá, 1981; Laclau 1993; Butler, 1993; Hall y duGay, 1996).

El juego de las identidades, entonces, pone en el tapete la idea de negociación –acción que de ningún modo se encuentra exenta de tensiones y conflictos- en tanto implica delimitar simbólicamente un territorio tomando en consideración la multiplicidad de actores involucrados. Así *"las identidades operan a partir de posicionamientos distintos. Algunas de ellas tienen una influencia mayor, porque se vinculan con instituciones cuyas 'estrategias' las*



*impelen sobre el territorio 'de los otros'. Otras, sin embargo, (...) deben actuar sometidas a la presión de sus 'opponentes' (Ortiz, 1996: 91-92). De allí que las identidades se expresen en un campo de luchas y conflictos en el que prevalecen las líneas de fuerza diseñadas por la lógica de la sociedad. De lo que es posible pensar la coexistencia de un conjunto de identidades asociadas a diferentes marcos referenciales<sup>9</sup> que se construyen y reconstruyen en competencia y conflicto, en intersección y antagonismo (Hall y Du Gay, 1996).*

En este punto, caben dos comentarios. Primero, que para clasificar la identidad debe reconocerse que ésta puede desdoblarse en dos: una percepción subjetiva, que implica el auto-reconocimiento de sus miembros, que supone una “colectividad autocalificada” o “identidad grupal” y otra objetiva, donde los actores son clasificados por un observador y que supone una “categorización social” (Alabarces, 2001). Segundo, que esta delimitación de fronteras no puede realizarse por fuera de una dimensión que contemple la lucha por el poder (Foucault, 1992) que se da en marcos históricos concretos.

Así, reconocemos que las posibilidades de cambio y reconstrucción identitaria no son infinitas (Sugden y Tolimson, 1998). Las identidades se encuentran constreñidas al contexto de su producción inicial y a la flexibilidad o rigidez de su condición social de existencia “...es un asunto de ‘llegar a ser’ como también de ‘ser’. Pertenece al futuro tanto como al pasado. No es algo que ya existe, trascendiendo lugar, tiempo, historia y cultura. Las identidades culturales vienen de algún lugar, tiene historia. Pero como todo lo que es histórico, ellas sufren una transformación constante. Lejos de estar eternamente fijas en un pasado esencializado, están sujetas al continuo ‘juego’ de la historia, de la cultura y del poder. Lejos de estar fundadas en una mera ‘recuperación’ del pasado, que está esperando ser encontrado, y que, cuando encontrado, asegurará nuestro sentido de nosotros mismos hasta la eternidad, las identidades son los nombres que damos a las diferentes maneras como estamos situados por las narrativas del pasado y a cómo nos situamos nosotros mismos dentro de ellas.” Hall (1990: 225)

Y a la sazón, los procesos de constitución identitaria no pueden prescindir de una mirada política ya que son en sí mismos un acto de lucha por la composición de sentido, un acto vivo de poder. Al decir de Laclau: “una objetividad logra afirmarse parcialmente sólo si lo hace reprimiendo lo que la amenaza (...) la constitución de una identidad siempre se basa en la

---

<sup>9</sup> Autores como Larraín Ibáñez (1996), Ortiz (1996) y otros señalan que la constitución identitaria se hace en relación a un referente que la contiene y que obliga a abordarla a partir de su interacción con otras identidades construidas según otros referentes, éstos constituyen el marco desde el cual se interpela a la identidad así como se la pone en un plano vincular, éstos pueden ser múltiples, por ejemplo: la nación, la cultura, la etnia, el género, los consumos culturales, etc.

*exclusión de algo y el establecimiento de una jerarquía violenta entre los dos polos resultante...*” (1993: 33). En consecuencia, los debates sobre identidad y su definición se encuentran permanentemente signados por intereses encontrados (Ortiz, 1996). Así, las identidades son cristalizaciones provisionales que toman vida en escenarios marcados por la diferencia, el conflicto y lo político.

### **EL JUEGO DE LAS DIFERENCIAS III.**

#### **LO POPULAR DESDE LA DIFERENCIA, EL CONFLICTO Y LO POLÍTICO<sup>10</sup>.**

Preguntarnos acerca de la/s identidad/es de los sectores populares nos lleva a recorrer caminos que den cuenta de qué hablamos cuando nombramos lo *popular* hoy. Buscando respuestas sobre qué es su especificidad, en primer lugar, sobresale su polisemia o ambigüedad (De Certeau, 1999). En pos de su aprehensión conceptual, bien podemos definirlo por lo que no es. No podemos reducirlo a la personalidad de un pueblo “*porque tal personalidad no existe como entidad a priori, metafísica, sino que se forma en la interacción de las relaciones sociales*” (Canclini, 1982: 61). Tampoco puede ser ceñido a un conjunto de tradiciones o esencias ideales ya que “*toda producción cultural surge (...) de las condiciones materiales de vida y está arraigada en ellas...*” (Ídem). Por lo tanto, “*lo popular no es un concepto científico, con una serie de rasgos distintivos susceptibles de definirse unívocamente*” (Canclini, 1995: 196).

Valioso es el aporte de Hall (1984) con una doble clasificación de lo que se entiende por popular: delimitando por un lado, una perspectiva descriptiva y por otro, una contemporánea definición de mercado. Ambas sintetizan la transformación histórica sufrida por el concepto que fue “desde lo popular como propiedad del pueblo a lo hecho para el pueblo” (Burke, 1991).

En la primera, lo popular se acerca a una definición antropológica, identificándose con la cultura, movilidad, costumbres y tradiciones del pueblo, sus estilos de vida, prácticas

---

<sup>10</sup> Este apartado busca presentar algunos recorridos fructíferos a fin de pensar el vínculo entre la cultura popular. De ningún modo es una presentación exhaustiva de su vasta producción, tarea semejante excede los marcos de un trabajo como el presente. A quienes se encuentren interesados en adentrarse en los estudios sobre la cultura, en especial la popular, recomendamos la lectura de quienes se han constituido en clásicos insoslayables: Bajtin, Bollème, Burke, Chartier, De Certeau, Gramsci, Geertz, Ginzburg, Muchembled. Así como, quienes retomaron y actualizaron las pioneras líneas, las reconocidas investigaciones de Hoggart, Williams, Thompson y Hall en el marco de los estudios culturales ingleses y en Latinoamérica los sobresalientes trabajos de Martín-Barbero, García-Canclini, Monsiváis, Sarlo, Romero, entre otros. Todos ellos referenciados en el apartado bibliográfico del presente.

cotidianas.<sup>11</sup> Esta vertiente maneja tres ejes nominales y semánticos apoyados en lazos naturales, de tierra y de sangre: “folk”, “volk” y “people” cristalizando en las diadas “pueblo-tradición”, “pueblo-raza” y “pueblo-nación” (Barbero, 1987).

En esta línea, su originalidad residiría esencialmente en que su diferencia se asocia a la independencia, a la ausencia de contaminación y de comercio con lo culto, oficial o hegemónico. De allí el pueblo es concebido como un todo homogéneo y autónomo *“cuya creatividad espontánea sería la manifestación más alta de los valores humanos y el modelo de vida al que deberíamos regresar. La creencia en la cultura popular como sede auténtica de lo humano y esencia pura de lo nacional, separada del sentido artificial de una ‘civilización’ que la negaba...”* (Canclini, 1982: 64).

La segunda mirada sistematizada por Hall (1984) supone pensar lo popular desde los productos que son consumidos (escuchados, leídos, vistos, comprados, etc.) por la masa y que ésta disfruta al máximo, aceptando que lo popular, desde los medios masivos, es lo que se vende a granel, lo que gusta a multitudes. Es esta reorientación devenida en consumista la que ha sido considerada como algo históricamente nuevo y “anticultural”. Este equívoco de lo anticultural se fundamenta en la idea de que la cultura masiva vendría a sustituir o deformar lo culto y hasta lo popular “tradicional”, dando vida paralelamente a una visión peyorativa en donde lo popular ya no se define por lo que el pueblo “es” sino por lo que le resulta accesible, le gusta o usa con frecuencia.

Postura que se diferencia de la romántica ya que lo popular “se le es dado al pueblo desde afuera”. De allí que, como plantea Barbero (1987) parafraseando a Bourdieu (1988), únicamente un enorme estrabismo histórico o sólo un profundo etnocentrismo de clase (Grignon y Passeron, 1989) que niega a nombrar lo popular como cultura, crea y recrea en la cultura de masa una imagen de decadencia y vulgaridad de la alta cultura o una desnaturalización de lo popular: *“...cuando tiene espacio por falta de atención o por complicidad, el discurso etnocéntrico de clase retoma rápidamente sus formulaciones abruptas: las que reenvían a las clases populares a la ‘barbarie’, a la ‘naturaleza’, o a la ‘incultura’: son ‘hombres’ pero con todo un poco de otro modo, es decir, un poco menos que nosotros”* (Ídem: 28).

Al tiempo que es contradictorio con la asunción de que *“la cultura popular nace de la forma de vida local y necesariamente cambia con ella. El aumento de la instrucción, el creciente poderío del nación-estado y la ascensión del capitalismo comercial forzosamente iban*

---

<sup>11</sup> En esta línea se destacan los pioneros trabajos sobre las canciones de Herder y los cuentos de los hermanos Grimm (Cirese, 1980).

*transformando tanto las tradiciones orales como la cultura material...*” (Burke, 1984: 80), Tales cambios son los que hacen que en la actualidad no pueda pensarse lo popular sin su articulación con lo masivo como tampoco sin la relación con las mediaciones sociales y los mediadores. Los cuales (mediaciones/mediadores), en definitiva, ponen de manifiesto el interés por cómo se construye identidad.

De allí, la cultura masiva no se identifica ni puede ser reducida a lo que pasa “por” o “en” los medios masivos ya que es algo que los trasciende: es un principio de comprensión de nuevos modelos de comportamiento cultural. Ya que la masificación se caracteriza por ser históricamente una mediación que incomunica ya que produce a la vez la diferenciación, la separación de dos gustos y paralelamente la negación de la diferencia. Asimismo, es la concretización de un proceso de inversión del sentido de lo popular que cristaliza “...en el momento histórico en que la cultura popular apunta a su constitución en cultura de clase. Esa misma cultura va a ser minada desde dentro, hecha imposible y transformada en cultura de masa” (Barbero, 1984: s.n). Este proceso remite y se enlaza con los mecanismos de centralización política y homogeneización religiosa del S.XVIII<sup>12</sup> que, en su pretensión unificadora, rompieron y fragmentaron la coherencia interior de las culturas populares. En consecuencia, debemos admitir que lo popular y lo masivo no se encuentren enfrentados sino que deben ser pensados y estudiados en completa interrelación aumiendo que lo masivo se ha gestado lentamente desde lo popular (Barbero, 1987).

Pensar lo masivo como una externalidad de lo popular, únicamente puede ser asumido desde una posición folklorista o desde una perspectiva de dominación social. La primera, en pos de preservar “lo auténtico” pensando el cambio como una deformación de su “pureza original”. La segunda, abordando las reacciones populares inducidas desde las clases dominantes. En ello, ambas posturas pierden algo imprescindible en el estudio de la sociedad, la cultura y la identidad: la historia junto con la opacidad, la ambigüedad y la lucha por la constitución de un sentido que esa misma ambigüedad cubre y alimenta (Barbero, 1987). Historia que, por el contrario, es la que permite reconocer los desplazamientos respecto de la metamorfosis que ha sufrido la conceptualización de lo popular en masivo.<sup>13</sup>

---

<sup>12</sup> Ciertamente, la constitución de un Estado-Nación es incompatible con una sociedad polisegmentaria (Mauss, 1971), de allí que los particularismos regionales con sus complejidades grupales, familiares, fraternidades, rituales, religiones, festividades, etc. se constituyan como un obstáculo para la unidad nacional. La instalación de un modelo único y general de socialidad, es decir, una sola forma de ‘civilización’ va a racionalizar el derecho de destrucción de las culturas populares (Barbero, 1984).

<sup>13</sup> Esta mutación puede ser resumida en tres grandes etapas: en primer lugar, desde el S.XVIII la relación entre lo culto y lo popular adoptará una nueva forma, especialmente, a partir de los dispositivos provistos desde la escuela primaria, la iconografía y la literatura de cordel (Martín-Barbero, 1984). En segundo lugar, a mediados del S.XIX, la explosión de la novela popular, del folletín y la novela por entregas va a redundar en una mayor

De gran provecho puede ser adoptar una versión dialéctica de lo popular<sup>14</sup>, abordando la relación entre medios y culturas populares bajo la asunción de la complejidad de las propias mediaciones así como del doble movimiento del que está hecha toda cultura popular: el de contención y el de resistencia (Hall, 1984). Esta delimitación conceptual no pretende de ningún modo establecer la autenticidad o la integridad orgánica de los sectores populares, más bien, reconoce que casi todas las formas culturales serán contradictorias y, en este sentido, compuestas por elementos antagónicos e inestables. De allí que la lucha cultural adopte formas tales como la *“incorporación, tergiversación, resistencia, negociación, recuperación”* (Ídem: 7).

A propósito, de la teoría de Gramsci (1986, 1976, 1972) son releídas las cuestiones de *“hegemonía”* y *“folklore”*. Sobre la primera, se invalida las concepciones externas a los procesos de imposición ya que *“no hay hegemonía, sino que ella se hace y deshace, se rehace permanentemente en un ‘proceso vivido’, hecho no sólo de fuerza sino también de sentido, de apropiación del sentido por el poder, de seducción y de complicidad”* (Barbero, 1987: 85). De allí que el espacio cultural sea pensado como un espacio de disputa y conflicto. Sobre el folklore, éste es considerado como *“una ‘concepción del mundo y de la vida’ (...) de determinados estratos (...) de la sociedad”*, como *“una concepción del mundo no sólo elaborada y asistemática (...) sino también múltiple...”* así como *“reflejo de las condiciones de la vida cultural del pueblo”* que se encuentra en oposición a la versión oficial o, en sentido ampliado *“(a las concepciones de los sectores cultos de la sociedad, históricamente determinados) surgidas con la evolución histórica”* (Gramsci, 1972: 329-330).

La existencia de lo popular, entonces, no se define sólo por los datos cuasi explícitos de la estructura productiva sino que implica aprehender un conjunto de prácticas y representaciones que hacen a la identidad de los actores en relación a otras identidades (Thompson, 1977; Hobsbawm, 1979, Williams, 1980 y 1981; Romero, 1995). De tal suerte, los sectores populares son un punto de partida, marcan un espacio en la sociedad donde se

---

visibilidad de cómo lo masivo pasa a trabajar desde los mecanismos de reconocimiento a través de la explotación ideológica y comercial (Barbier y otros, 1999). Por último, una tercera etapa de transformación definitiva de popular en masivo se da cuando los medios, en busca de una aceptación del orden social de parte de las clases populares, erigen valores de tolerancia, solidaridad y gusto por la vida que eran expresión de la voluntad de estas clases por transformar sus condiciones de existencia y vivir en dignidad (Hoggart, 1972).

<sup>14</sup> Los antecedentes de esta visión -que retoma y reaviva ejes centrales del pensamiento gramsciano- pueden encontrarse en los trabajos de Le Goff (1983, 1979) quien hace especial hincapié en una aproximación a la cultura popular desde la articulación entre diálogo y conflicto. Precisamente, su innovación estriba en el rescate del dinamismo propio de los procesos culturales, pensados a partir de una dialéctica entre el cambio y la permanencia, la resistencia y el intercambio. Para profundizar ver el capítulo IV de *Los medios a las mediaciones* de Barbero (1987) y las obras del mismo Le Goff (1983, 1979) citadas en el apartado bibliográfico del presente.

constituyen identidades cambiantes, de bordes imprecisos y en estado de fluencia que definen los diferentes sujetos de los procesos históricos (Romero, 1995).

Esta idea de lo popular queda manifiesta en la propuesta teórica que Hall (1984) hace a partir de una tercera conceptualización que conjuga las dos desechadas -descriptiva y de mercado-. Definición que “...contempla aquellas formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares. (...) ...lo esencial para la definición de la cultura popular son las relaciones que definen a la ‘cultura popular’ en tensión continua (relación, influencia y antagonismo) con la cultura dominante. (...) Trata el dominio de las formas y actividades culturales como un campo que cambia constantemente. Luego examina las relaciones que de modo constante estructuran este campo en formaciones dominantes y subordinadas. Examina el proceso mediante el cual se articulan estas relaciones de dominación y subordinación. Las trata como proceso: el proceso por medio del cual algunas cosas se prefieren activamente con el fin de poder destronar otras. Tiene en su centro las cambiantes y desiguales relaciones de fuerza que definen el campo de la cultura; esto es, la cuestión de la lucha cultural y sus múltiples formas. Su foco principal de atención es la relación entre cultura y cuestiones de hegemonía” (1984: 6-7).

Por lo tanto, los sectores populares no son ajenos a los juegos de poder, coparticipan en las relaciones de fuerza desde diversas líneas de acción: “Popular designa la posición de ciertos actores en el drama de las luchas y las transacciones” (Canclini, 1995: 196) y “lo popular no se definiría por su origen o sus tradiciones, sino por su posición, la que construye frente a lo hegemónico...” (1987: 6). Estas asunciones permiten reubicar lo popular como parte de la memoria constituyente del proceso histórico, presencia de un “sujeto-otro” hasta hace poco negado (Barbero, 1987) asumiendo que “las fuerzas emergentes reaparecen bajo disfraces históricos antiguos... La lucha continúa: pero casi nunca se libra en el mismo lugar, en torno al mismo significado o valor...” (Hall, 1984: 7).

No obstante, se debe advertir que esta redefinición de lo popular en oposición a lo hegemónico no siempre es clara cuando se interpreta rígidamente la dicotomía “hegemonía-subalternidad” y se sustancializa cada término. Contra una perspectiva intrínseca de oposición a los dominadores, Grignon y Passeron detallan que “cuando el concepto ‘resistencia cultural’ termina por revestir todas las acciones populares no reductibles a la sumisión, se convierte en mutilación y censura de la descripción. Es, en todo caso, un contrasentido teórico cuando pretende encontrar en la inversión el nervio de toda creación popular, en la denegación la forma de toda alteridad. Las culturas populares no están evidentemente

*detenidas en un alerta perpetuo ante la legitimidad cultural, pero tampoco hay que suponerlas movilizadas día y noche y en alerta contestatario. También descansan.”* (1989: 75). Una inversión conceptual que redonda nuevamente en la externalidad, se pasa de una dominación pasiva a una capacidad de impugnación ilimitada bajo el supuesto de que los sectores hegemónicos sólo dominan y los populares sólo resisten: *“no toda asunción de lo hegemónico por lo subalterno es signo de sumisión como el mero rechazo no lo es de resistencia, y que no todo lo que viene ‘de arriba’ son valores de la clase dominante, pues hay cosas que viniendo de allá responden a otras lógicas que no son las de la dominación”* (Barbero, 1987: 87). De ello, se vuelve difícil reconocer la interpenetración entre lo hegemónico y lo popular así como los resultados ambivalentes que produce la conjugación entre ambos.

En virtud del recorrido de lecturas presentadas, se trata de rescatar que:

- lo masivo no es algo ajeno o externo a lo popular. Por el contrario, es una modalidad ineludible del desarrollo de las clases populares en una sociedad que es de masas (Canclini, 1987).
- la denominación de lo popular atribuida a la cultura de masa, si bien opera como un dispositivo de mistificación histórica colabora al mismo tiempo en pensar en positivo lo que les pasa culturalmente a las masas ligado a la modernidad, el mestizaje, la complejidad de lo urbano (Barbero, 1987).
- es central un abordaje en donde se deje de lado concepciones románticas y esencialistas en detrimento de análisis dialécticos a la vez que políticos.
- se asuma el carácter conflictivo y dinámico de la constitución de lo popular y su identidad recuperando la trama histórica de confección de sentidos.

De tal suerte, pensar y trabajar la/s identidad/es desde esta perspectiva consiente adentrarnos en los espacios en pugna donde se crean y recrean los relatos así como los lugares de reconocimiento de la cultura popular y sus actores.

## **COMENTARIOS FINALES**

El camino analítico propuesto intentó demostrar cómo, desde el inicio, la identidad moderna occidental incluye el extrañamiento por el “otro”. Para ello, hicimos un recorrido de lecturas que permiten pensar la identidad y la cultura, en particular la popular, asumiendo el lugar que ocupa la diferencia, el conflicto y la política en sus definiciones.

A modo de colofón, queremos destacar que los conflictos que articula la cultura popular, al menos en los términos hasta aquí expuestos, deben pensarse a través de su imbricada vinculación con la cultura masiva asumiendo las mediaciones a través de las cuales se construye identidad así como lo masivo recupera y se apoya en lo popular. Esto sin perder de vista que la cultura de masa busca negar los conflictos a través de los cuales la cultura popular “es” (Barbero). Indefinición que, como nos hace pensar De Certeau, no puede ser nombrada sin nombrar a su vez aquella que la niega y frente a la que se afirma a través de una lucha desigual y con frecuencia ambigua.

Asimismo, estudiar la constitución identitaria, en especial pero no exclusivamente de los sectores populares, entraña asumir que las identidades se expresan en campos de luchas. Combates que se organizan a través de la diferencia y nunca al margen de ella ya que la identidad sólo puede construirse en la relación con “otro” y ese otro “es distinto” (Hall).

Como corolario queda entonces decir que los análisis de la cultura y la identidad no pueden prescindir de la puesta en relación entre las prácticas sociales de sus actores y el sistema de representaciones que son elaborados en el marco de la vida histórica (Romero). Su estudio requiere necesariamente de un abordaje histórico (Williams, Romero) que pueda dar cuenta de la opacidad, la ambigüedad y la lucha por la constitución de sentido (Barbero).

A lo que sumamos nuestro convencimiento de que al preguntarnos por estas cuestiones indefectiblemente estamos interrogándonos sobre la dimensión política de nuestro objeto así como de nuestro propio trabajo intelectual.

#### **BIBLIOGRAFÍA CITADA.**

**Alabarces**, Pablo (2001), *Football and Patria. Sport, Nacional Narratives and Identities in Argentina 1920 – 1980*, PhD Thesis, Brighton University.

**Aronowitz**, Stanley (1992), *The Politics of Identity. Class, Culture, Social Movements*, Routledge, New York.

**Bajtín**, Mijail (1987). *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza, Madrid.

**Barbero**, Martín Jesús (1987). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*, Gustavo Gilli, Barcelona.

- (1984). “Cultura popular y Comunicación de masas”, en *Materiales para la comunicación popular* N° 3, Centro de Estudios sobre la Cultura Transnacional, Lima.

**Barbier**, Frédéric - **Bertho Lavenir**, Catherine (1999). *Historia de los medios: de Diderot a Internet*, Ed. Colihue - Signos y Cultura, Buenos Aires.

**Barth**, Fredrik (ed.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. Social Organization of Cultural Difference*, Little, Brown and Company, Boston (Versión castellana: (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras*, FCE, México)



- Bauman**, Zygmunt (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- (1996). "De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad" en Hall, S. – du Gay, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londres.
- Benjamin**, Walter (1936). "La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica" en (1973) *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid.
- Bollème**, Geneviève (1990). *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*, Grijalbo, México.
- Bourdieu**, Pierre (1988). *La Distinción*, Taurus, Madrid.
- Burke**, Peter (1984). "El 'Descubrimiento' de la cultura popular" en Ralph Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.
- Burns**, Bradford (1980). *The Poverty of Progress: Latin American in the Nineteenth Century*, University California Press, Berkeley.
- Butler**, Judith (1993). *Boddies That Matter*, Routledge, Londres.
- Chartier**, Roger (1992). *El mundo como representación*, Ed. Gedisa, Barcelona.
- Cohen**, Anthony (1985). *The Symbolic Construction of Community*, Tavistock, London.
- De Certeau**, Michael (1999). "La belleza del muerto: Nisard" en *La Cultura Plural*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Derridá**, Jacques (1981). *Positions*, University of Chicago, Chicago.
- Eriksen**, Thomas (1993). *Ethnicity and Nationalism. Antropological Perspective*, Pluto Press, London.
- Foucault**, Michel (1992). *Microfísica del Poder*, Ed. La Piqueta, Madrid.
- García Canclini**, Néstor (1995). *Consumidores y ciudadanos*, Grijalbo, México.
- (1990). *Culturas híbridas*, CONAC-Grijalbo, México.
- (1987). "Ni folklórico ni masivo, ¿qué es lo popular?" en *Diálogos de la Comunicación* N° 17, FELAFACS, Perú.
- (1982). II "Introducción a las culturas populares" en *Las culturas populares en el capitalismo*, Editorial Nueva Imagen, s.d.
- Geertz**, Clifford (1987). *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Buenos Aires.
- Giddens**, Anthony (1991). *Modernity and Self-identity*, Polity Press, Londres.
- Ginzburg**, Carlo (1982). *El queso y los gusanos*, Muchnik, Barcelona.
- Goffman**, Erving (1969). *The presentation of Self in Everyday Life*, Allen Lane, London.
- Gramsci**, (1986). *Cuadernos de la cárcel. Tomo 4: La literatura y la vida nacional*, Juan Palos Editor, México.
- (1976). *Literatura y cultura popular*, Tomo I, Cuadernos de Cultura Revolucionaria, Buenos Aires.
- (1972). *Cultura y Literatura*, Ediciones Península, Barcelona.
- Grignon**, C. - **Passeron**, J. C., (1989). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Hall**, Stuart (1990). "Cultural Identity and Diaspora" en Rutherford (ed), *Identity, Community, Culture, Difference*, Lawrence & Wishart, Londres.
- (1984). "Notas sobre la deconstrucción de 'lo popular'" en Ralph Samuel (ed.), *Historia popular y teoría socialista*, Crítica, Barcelona.
- Hall**, S. – **du Gay**, P. (1996). *Questions of Cultural Identity*, Sage Publications, Londres.
- Hall**, S. – **Held**, D. – **McGrew**, T. (1992). *Modernity and its Futures*, The Open University and Polity Press, Cambridge.
- Heath**, Stephen (1981). "Suture" en *Question of Cinema*, Macmillan, Basingstoke.
- Hobsbawm**, Eric (1997). *Historia del S.XX*, Ed. Crítica, Barcelona.
- (1979). *Trabajadores. Estudios de historia de la clase obrera*, Crítica, Barcelona.
- Hoggart**, Richard (1972). *The Uses of Literacy*, Penguin, Londres.

- Jenkins**, Richard (1996). *Social Identity*, Routledge, London.
- Laclau**, Ernesto (1993). *Nuevas reflexiones sobre la revolución de nuestro tiempo*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Laclau**, E. – **Mouffe**, C. (1985). *Hegemony and Socialist Strategy*, Verso, Londres.
- Le Goff**, Jacques (1983). *Tiempo, trabajo y cultura en el Occidente medieval*, Taurus, Madrid.
- (1979). *Los marginales y los excluidos de la historia*, s.d., Paris.
- Mauss**, Marcel (1971). *Sociología y Antropología*, s.d., Madrid.
- Mead**, G. H. (1934), *Mind, Self and Society from the Standpoint of a Social Behaviorist*, University of Chicago Press, Chicago.
- Monsiváis**, Carlos (1984). “Notas sobre el Estado, la cultura nacional y las culturas populares” en *Cuadernos políticos*, N° 30, s.d.
- Morandé**, Pedro (1980). *Ritual y palabra (Aproximación a la religiosidad popular Latinoamericana)*, Centro Andino de Historia, Lima.
- Muchembled**, Robert (1991). *Culture populaire et culture d’élites dans la France moderne*, Flammarion, París.
- Ortiz**, Renato (1996). *Otro territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires.
- Romero**, L.A. - **Gutiérrez** L. (1995). *Sectores populares, cultura y política*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.
- Sarlo**, Beatriz (1998). *La máquina cultural. Maestras, traductores y vanguardistas*, Ed. Ariel, Buenos Aires.
- (1994). *Escenas de la vida posmoderna. Intelectuales, arte y videocultura en la Argentina*, Ed. Ariel, Buenos Aires.
- (1992). *La imaginación técnica. Sueños modernos de la cultura argentina*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- (1987). “Lo popular como dimensión: tópica, retórica y problemática” en *Comunicación y culturas populares en Latinoamérica*, Seminario del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, FELAFACSCCE, Gustavo Gili, México.
- (1985). *El imperio de los sentimientos*, Catálogos, Buenos Aires.
- Sugden**, J. – **Tolimson**, A. (1998), “Sports, Politics and Identities: Football Cultures in Comparative Perspective”, en Roche, M. (ed) *Sport, Popular Culture and Identity*, Aachen, Chelsea School Research, Centre Edition, Vol. 5.
- Thompson**, Edward Palmer (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Crítica, Barcelona.
- (1977). *Tradición, revuelta y conciencia de clase*, Crítica, Barcelona.
- Williams**, Raymond (1982), *Cultura y Sociedad*, Nueva York, Columbia Press.
- (1981). *Cultura. Sociología de la comunicación y el arte*. Paidós, Barcelona.
- (1980). *Marxismo y Literatura*. Ed. Península, Barcelona.
- (1962). *Communications*, Penguin, Harmondsworth.