

## LO PROPIO DE LO POPULAR

Rodrigo Oscar Ottonello  
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

“La ‘cultura popular’ supone una operación que no se confiesa. Ha sido necesario censurarla para poder estudiarla. Desde entonces, se ha convertido en un objeto de interés porque su peligro ha sido eliminado”, escribe Michel De Certeau (1); y agrega: “es en el momento en que una cultura ya no tiene los medios para defenderse cuando aparecen el etnólogo o el arqueólogo” (2). Estas consideraciones son las que abren a una pregunta que desde 1970, desde hace cuarenta años, resuena como un dilema fundamental de las ciencias sociales: “¿existe la cultura popular fuera del gesto que la suprime?” (3). En esta misma línea de pensamiento se inscriben los actuales trabajos de Pablo Alabarces: “El pueblo no existe como tal, no existe algo que podamos llamar pueblo, no existe algo que podamos llamar *popular* como adjetivo esencialista, pero lo que existe y seguirá existiendo es la dominación y esa dominación implica la dimensión del que domina, de lo dominado, de lo hegemónico y de lo subalterno. Eso es lo popular: *una dimensión simbólica de la economía cultural de lo dominado*” (4); y concluye: “en última instancia lo popular se define por una cosa, y es el conflicto. Si la dominación, estructurada como violencia, simbólica o corporal, instituye lo popular, lo popular seguirá obsesivamente definido a partir de la relación conflictiva con aquello que lo domina” (5).

Las posiciones de Alabarces y De Certeau ponen en primer plano a los procesos de dominación, negando explícitamente lo que podría denominarse cierto “folklorismo” o “purismo” para los cuales lo popular “está asociado a lo natural, a lo verdadero, a lo ingenuo, a lo espontáneo, a la infancia” (6); lo popular, afirman, no puede pensarse fuera de la relación con unas fuerzas que lo subyugan conformándolo como el lado deficitario de una asimetría. Desde tal perspectiva, cualquier intento de “folklorización” de lo popular constituye una negación de dominaciones efectivas que no pueden pasarse por alto desde el momento en que ciertas culturas son objeto de investigación –más o menos científica– para unos antropólogos, etnólogos o sociólogos que procuran describirlas haciendo uso de unas categorías y conceptos que no se corresponden con los arsenales “autóctonos”.

Ahora bien, ante las advertencias de Alabarces y De Certeau cabe también la pregunta de si acaso ellos no están cayendo en el peligro señalado por Gayatri Chakravorty Spivak de que “los intelectuales sean cómplices en la persistente constitución del Otro como sombra de lo Mismo” (7). “El ejemplo más claro que tenemos de esta violencia epistémica –dice Spivak– es el proyecto heterogéneo, remotamente orquestado y muy extendido de constituir al sujeto colonial como Otro” (8). Según estos términos, los intelectuales occidentales, sean franceses, sean del Río de la Plata, son incapaces de ver a un auténtico Otro allí donde ven a un diferente, siendo apenas capaces de aprehenderlo con los términos de lo negativo, envistiéndolo de una oscuridad precaria que contrasta con las luces de la Ilustración; de tal

modo, si la Ilustración es el pensamiento de los dominadores, todo pensamiento que no cuadre con dicha lógica se vuelve automáticamente un pensamiento dominado. En ese sentido avanza el trabajo de Pierre Bourdieu, quien, entendiendo que lo popular debe ser pensado en su relación con lo dominante, llega a apreciar que la autonomía de lo popular es mínima o bien directamente nula. En “La elección de lo necesario”, por ejemplo, Bourdieu enfatiza el concepto de *gusto de necesidad*, por el cual intenta dar cuenta del modo en que es la sumisión a la necesidad la que inclina a las clases populares a concepciones estéticas pragmáticas: rechazan las elecciones estéticas de las clases altas como extravagantes y pretenden que sus formas austeras son también una elección, cuando lo cierto es que lo que dicen elegir en realidad les ha sido impuesto por su situación precaria, sin posibilidad de optar por otra cosa (9). Grignon y Passeron en *Lo culto y lo popular* identifican a Bourdieu con una *sociología legitimista* para la cual no hay propiamente una cultura popular, quedando ésta reducida a una concepción miserabilista por la cual sólo se distingue de la cultura dominante debido a sus carencias (10). Para el legitimismo la política cultural debe consistir no en generar una cultura alternativa a la dominante, gesto que sólo llevaría a su propia exclusión, sino en pujar por la apropiación del capital cultural dominante para así poder intervenir en ese campo cuya efectividad es en definitiva determinante. Contra estas concepciones legitimistas caras a Pierre Bourdieu se opondrá vigorosamente la propuesta de José Luis Grosso que será recorrida a continuación (11).

Grosso, como Adrián Scribano, como Mario Vilca, como Mario Blaser, procura un entendimiento de lo popular que permita encontrar allí una forma de pensamiento que sea distinta al predominante en la modernidad capitalista de cuño racionalista-lógico sin que esta distinción sea la marca de un déficit o el peso de lo dominado. Si la modernidad domina, no lo ha hecho desde siempre, y Grosso considera posible encontrar hoy en ciertas culturas procedimientos herederos de lógicas anteriores e independientes a las actuales opresiones capitalistas. Respecto a esa posibilidad de diferencia Grosso escribe: “Se trata (podríamos decir: sólo) de reconocer la *diferencia* entre la ‘lógica lógica, es decir, armada con todos los instrumentos acumulados de la objetivación, y la *lógica universalmente prelógica de la práctica*’, que el discurso intelectual oculta para evitar darse cuenta de que siempre ha estado atrapado, pero no sólo en la lógica (énfasis, más allá del re-conocimiento bourdieuano), sino en la *constitución* (histórica, propia del *espacio-tiempo* en que sabe sin saberse y en el que conoce des-conociendo, *espacio-tiempo* que no sabe por concebir el conocimiento desde ya como ‘objetivación’) misma del ‘objeto’” (12). Para Grosso, mientras la *lógica lógica* se separa de la acción para conocer (13), el desafío del pensamiento popular es animar tácticas que abran relaciones de conocimiento operando “no por distanciamiento sino a través del tacto, que impliquen en su curso sin mediar objetivación ni representación” (14). En este sentido, al hablar de tácticas, Grosso se vale de la caracterización que De Certeau hace de unas tácticas de consumo de los sujetos dominados opuestas a las estrategias de producción de las instituciones dominantes (15), también formulada como diferencia entre un *decir sobre* de tipo estratégico y un *decir desde* de tipo táctico (16). “El ‘discurso sobre el cuerpo’ –escribe

Grosso— es el más generalizado en la descripción etnográfica y en las ciencias sociales, donde el cuerpo es objeto pasivo del cual se habla, al cual se diagrama, fotografía, filma... En él se ha extendido largamente la tradición etnográfica y etnológica, especialmente el estructuralismo, que lo ha sometido a categorías universales, ejerciendo la traducción permanente al *logos* occidental, con el propósito de traerlo a la claridad del conocimiento objetivo, desposeyéndolo así de su *discursividad social* fenomenológicamente descrita, desconociendo la *diferencia* cultural que lo constituye y apartando las fuerzas sociales que lo habitan” (17). Por su parte, “el *discurso de los cuerpos* consiste en los desplazamientos de *estilo*, siempre *diferenciales*, y que por tanto derivan en una *heteroglosia* de *(re)acentuaciones*” (18).

Llegados a este punto del uso que Grosso hace del trabajo de De Certeau es preciso hacer una aclaración de importancia. Grignon y Passeron denominan *relativismo cultural* a la posición que, en el extremo contrario de la *sociología legitimista* de Pierre Bourdieu, acredita a toda cultura popular el derecho de tener un sentido propio. La confianza de De Certeau en la capacidad de desvío antidisciplinario de las tácticas de consumo quizás permite que en principio resulte fácil caracterizarlo de relativista. Sin embargo, De Certeau no pierde de foco la dominación y asimetría que hay en dicha relación. Así, si bien considera que las prácticas de consumo pueden implicar actos de resistencia que no se ajustan a las normatividades implícitas en los productos consumidos, De Certeau coincide con Bourdieu en pensar que dichas prácticas no constituyen un capital; más radical aún, considera que su acumulación y capitalización sólo puede darse de la mano de un gesto represivo que anula su aspecto de resistencia y las vuelve parte del arsenal de las estrategias dominadoras. Ahora bien, Grosso no sólo se refiere a los modos en que los sectores populares o subalternos consumen los productos estratégicos de la cultura dominante (caso en el que bien puede hablarse de tácticas de desvío), sino también, y quizás incluso con mayor importancia, a los rituales originarios de poblaciones latinoamericanas andinas que mantienen una relación de arraigo con su tierra, a la que consideran antes en función de las geografías indígenas que en acuerdo con los mapas del moderno estado-nación; la pregunta es entonces: ¿tales rituales deben considerarse como *tácticas* o como *estrategias*?

Siendo estos rituales del orden de lo festivo, una primera aproximación sería pensarlos en su relación con el *gasto improductivo* tal como lo piensa Bataille. “En las representaciones sociales que están vigentes —escribe Bataille—, el placer, se trate de arte, de desenfreno admitido o de juego, se reduce en definitiva a una concesión, es decir, a un entretenimiento cuyo papel sería secundario. La parte más apreciable de la vida se plantea como la condición — a veces incluso como la lamentable condición— de la actividad social productiva (19). [...] Los cultos exigen un sacrificio sangriento de hombres y de víctimas de sacrificio. En el sentido etimológico del término, el sacrificio no es más que la producción de cosas sagradas. Desde un principio, se advierte que las cosas sagradas se constituyen mediante una operación de pérdida” (20). En la vida sagrada, es decir, en el momento en que los hombres se relacionan con el mundo, con los animales, las cosas y los dioses en un mismo plano de inmanencia y donde las relaciones no son de exclusión, opera un principio de pérdida que no se corresponde

con la lógica de la producción capitalista en la que hoy vivimos; desde tal perspectiva resulta posible apreciar que los rituales son desvíos tácticos respecto a las estrategias de producción de la modernidad secularizada. Sin embargo, esta aproximación aprecia el carácter desviado de los rituales en su relación con el mundo moderno sin indicar el papel de estos respecto al propio mundo en que se desarrollan; es decir: los rituales mágicos y sagrados son desviaciones para la modernidad, ¿pero esa desviación es constitutiva de sí mismos o sólo surge en su relación con el mundo secularizado?, ¿los calchaquíes, por ejemplo, experimentan esas prácticas como desviaciones o, por el contrario, son instancias de institución de su propio mundo? Las fiestas carnavalescas y lo sagrado sin duda no son celebraciones de la productividad capitalista, pero sí de la fecundidad o fertilidad. Mientras la productividad capitalista sí codifica todos sus productos en términos de inversión y ganancia, siendo la pérdida lo absolutamente negativo, la fecundidad y la fertilidad, tal como son festejadas en los carnavales, entraña la apreciación de un ciclo cósmico en el que la degradación, la putrefacción, la pérdida y la muerte son partes elementales de todos los procesos de florecimiento, nacimiento y crecimiento, tal como magistralmente lo ha señalado Mijail Bajtin (21). Esa afirmación y celebración de un ciclo, lejos de constituir un movimiento de desvío, es una institucionalización estratégica. De este modo, una posible respuesta provisoria para el interrogante que dio apertura a este párrafo es: los rituales son estrategias de consolidación de una cultura que actúan como tácticas a ojos de una cultura diferente que no es capaz de capitalizar esas prácticas, tal como le ocurre a la cultura moderna respecto a la cultura andina. “Como decía don Ananías –escribe Grosso–, un vecino del Distrito Aguablanca de la ciudad de Cali, denso sector popular en la red de migrantes negros del Pacífico colombiano: ‘Nosotros en el Chocó (región norte del Pacífico colombiano) tenemos tantas fiestas que por eso no nos hemos desarrollado’. Ciertamente, es por eso que han hecho (que han *podido* hacer) una mala jugada al ‘desarrollo’” (22).

Por lo tanto, no es en la dimensión de las tácticas donde es preciso buscar lo específico y propio de lo popular, ya que esta dimensión se establece por referencia y vínculo a la modernidad capitalista. Si en lo popular hay algo que le es propio y que resulta irreductible a su relación con lo no popular, ello debe buscarse en otra parte. Aquí es donde resulta de importancia el trabajo de Rodolfo Kusch, al que Grosso acude como una guía crucial para su aventura.

Mientras Alabarces, De Certeau y Bourdieu no conceden a lo popular una realidad específica fuera de su condición de dominado, Kusch considera al pueblo como una “constante”, la “base de nuestra razón de ser que está en el subsuelo social” (23). Kusch se vale de la oposición entre el pensamiento popular y el pensamiento culto, pero sólo a fines de acentuar más una diferencia que estos pensamientos elaboran en sí mismos, en tanto lo popular se define por la relación del pensamiento con la “Natura”, mientras lo culto es una relación de conocimiento con la Sociedad. “Sociedad –escribe Kusch– corresponde a un área empírica. ‘Natura’ a un área de intuición emocional” (24). Esta misma diferenciación Kusch la establece indicando que mientras el conocimiento culto se vale juicios científicos, el

pensamiento popular se vale de opiniones: “El juicio científico nos dice una cosa, la opinión nos dice muchas. Se hace ciencia para unificar, pero no por eso la realidad será unívoca” (25). La opinión “no somete el juicio a la instancia de la verificabilidad, sino que incorpora el anti-discurso, y deja librada la fuente de decisión al área emocional” (26). De este modo Kusch toma un tópico clásico en el desprecio a lo popular, el de la inconstancia de sus saberes al estar basados sólo en opiniones y carecer de rigor y precisión (argumento que data de tiempos de Francis Bacon y Thomas Hobbes), y lo enviste de signo positivo: el pueblo puede decir sí y no a la vez, afirmar y negar en un mismo movimiento, y esto no es síntoma de indecisión o falta de conocimiento, sino que se trata de un pensamiento que entraña la capacidad de relativizar sin caer en síntesis totalizadoras y cerradas. “El pensar popular evidentemente no tiene interés real en concentrar entonces la verdad en la proposición, sino de referir a una verdad que se instala en el existir mismo [...] El pensar culto no tiene la inmediatez de la acción. La posibilidad de ser se desplaza sobre una abstracción. El pensar de Anastasio Quiroga [pensador popular de cuyas reflexiones se vale Kusch] en este sentido es un pensar para actuar, o al menos para tomar posiciones o provocar la revelación de sentidos” (27). En definitiva, el pensamiento popular, aun cuando se valga de rituales y festividades que conforman estrategias de configuración de un mundo sagrado, opera siempre desviándose de sí mismo, escéptico de sus propias afirmaciones, permitiendo siempre el no en lugar de desterrarlo; es decir, se trata de una suerte de pensamiento estratégico montado a través de desvíos tácticos. Esta singularidad de lo popular por la cual lo táctico y lo estratégico se mezclan y den da clara cuenta de las limitaciones de la distinción occidental y militar entre estrategias y tácticas a la hora de ser aplicada a unos sujetos que no se corresponden con el sujeto racional moderno. Por su parte, como Grosso, Kusch enfatiza que el pensamiento popular tiende a la acción mientras el pensamiento culto o la *lógica lógica* tiende a la abstracción y a separar el pensamiento de la práctica.

Marcel Detienne y Jean-Pierre Vernant, historiadores de la antigua Grecia han señalado que entre los griegos existía un tipo de pensamiento que contrastaba con las particularidades del *logos* entendido como pensamiento racional y filosófico; esta otra forma de pensamiento es la *mêtis*: “La *mêtis* es una forma de inteligencia y de pensamiento, un modo de conocer; ella implica un conjunto complejo, pero muy coherente, de actitudes mentales, de comportamientos intelectuales, que combinan el olfato, la sagacidad, la previsión, el ingenio, el engaño, la maña, la atención vigilante, el sentido de la oportunidad, habilidades diversas, una experiencia largamente adquirida; ella se aplica a las realidades fugaces, móviles, desconcertantes y ambiguas, que no se prestan ni a la medición precisa, ni al cálculo exacto, ni al razonamiento riguroso. Ahora bien, en el cuadro del pensamiento constituido por esos profesionales de la inteligencia que son los filósofos, todas las cualidades de ingenio de las que está hecha la *mêtis*, sus juegos de manos, sus fines, sus estrategias, son con frecuencia relegadas a la sombra, borradas del dominio del verdadero conocimiento y arrojadas al nivel de la rutina, de la inspiración azarosa, de la opinión inconstante o de la pura y simple charlatanería. Inquirir sobre la inteligencia griega allá donde ella se toma a sí misma por objeto,

disertando sabiamente sobre su propia naturaleza, es renunciar de antemano al descubrimiento de la *mêtis*. Es preciso buscarla en otra parte, en aquellos sectores que el filósofo usualmente consagra al silencio o de los que habla irónicamente para hacer valer más, mediante un efecto de contraste, al modo de razonar y comprender que es regla en su oficio (28). [...] El individuo dotado de *mêtis*, sea dios u hombre, cuando confronta con una realidad múltiple, cambiante, que su poder ilimitado de polimorfía hace casi inasible, no la puede dominar, es decir encerrarla en el límite de una forma única y fija, más que siendo él mismo más múltiple, más móvil, más polivalente aún que su adversario (29). [...] La capacidad intelectual que designa la *mêtis* se ejerce sobre planos muy diversos, pero el acento está siempre puesto sobre la eficacia práctica, la búsqueda de éxito en el dominio de una acción: múltiples saber-hacer útiles a la vida, maestría del artesano en su oficio, trucos mágicos, usos de hierbas y pociones, astucias de guerra, trampas, artimañas de todo género” (30). Esta cita tal vez exageradamente extensa da, a propósito de los antiguos griegos, cuna de Occidente, la descripción exacta de una forma de pensamiento y habilidad que también se adecua perfectamente a los saberes que Grosso y Kusch tratan respecto a los sujetos americanos a los que diferencian de los occidentales (31). Esta correspondencia permite ciertas consideraciones.

“Por una parte –escribe Kusch– se nos impone una lógica que solamente afirma, que residualiza la negación y por la otra requerimos una lógica que toma en cuenta la negación y que, en cambio, relativiza todo lo referente a la afirmación. Si la primera es el producto de una seria inquietud respecto a la ciencia, la otra surge de una no menor preocupación por el puro hecho de vivir. Es lo que hace la diferencia entre un pensar culto y un pensar no culto, o sea más próximo al vivir, pero es probable que sea también la oposición entre una lógica utilizada por los colonizadores y otra empleada por los colonizados” (32). Tal como así lo plantea Kusch, el uso de este pensamiento práctico y ambiguo por parte de los dominados no es efecto de su condición de dominados, sino que se trata de una lógica por derecho propio que hoy se encuentra subyugada, se trata de la derrota del pensamiento de la acción a manos del pensamiento abstracto. Ahora bien, ¿efectivamente el pensamiento de la acción es patrimonio de las clases populares que han sido dominadas?, y por lo tanto ¿efectivamente el pensamiento abstracto ha dominado al pensamiento de la acción?

Detienne y Vernant, en su notable investigación sobre la *mêtis* griega indican que este pensamiento era atributo de los artesanos, de los cazadores, de los pescadores, de lo que se podría llamar los “trabajadores” griegos, los estamentos “populares”, pero en no menor medida, de hecho incluso en mayor parte, la *mêtis* es una habilidad de los dioses, de los héroes, de los gobernantes, es decir, de los soberanos, de quienes dominan. La astucia, la ambigüedad, la trampa, la doble lectura, la relativización, la polivalencia, la capacidad de transformación, lo múltiple, son elementos centrales y vitales para ejercer cualquier dominio; el cálculo estricto, lo fijo y racional no bastan por sí mismos y sólo son suficientes en el mundo de ciertos filósofos, no en el de las actividades y prácticas cotidianas por las que se hace al y en el mundo. Nadie posee la *mêtis* en mayor medida que Zéus, dios de dioses que todo lo gobierna. Y el héroe por

excelencia de la mètis no es otro que Odiseo, quien logra burlar todos los peligros valiéndose de una astucia que quiebra la simple racionalidad. Entonces ¿por qué motivo suponer que el pensamiento de la acción es sólo patrimonio de los sectores populares y dominados cuando también es claramente una herramienta de los notables y los dominadores? Y adicionalmente, ¿por qué suponer que el pensamiento de la acción se opone a la modernidad cuando este pensamiento ha sido constitutivo de las formas efectivas de dominación modernas, tal como Theodor Adorno y Max Horkheimer lo han mostrado en el capítulo de *Dialéctica del iluminismo* dedicado a Odiseo, en donde este personaje, héroe de la mètis, es pertinentemente descrito con todas las características propias del moderno individuo burgués? La dominación moderna, que sin duda se vale de la científicidad y el cálculo, no se vale menos de la ambivalencia y de un pensamiento de la acción siempre dispuesto a relativizar, a decir sí y no a la vez, a sembrar ambigüedades; la malicia, la ladinería y la viveza son también “virtudes” de los dominadores, que por otra parte, si hay algo que no son es cultos, demostrando a cada paso su desprecio por la vida cultural en todas las formas, empobreciendo la educación, las instituciones de investigación científica, las artes.

En busca de una especificidad de lo popular fuera de su carácter de dominado se puede caer en la actitud de polarizar y hacer exclusivos atributos que son siempre mixtos, mestizos, populares y cultos a la vez. El mestizaje no es atributo exclusivo de lo popular, sino que nunca es más poderoso que allí donde es mestizaje entre lo alto y lo bajo, entre dominadores y dominados. Serge Gruzinski, en *El pensamiento mestizo*, escribe: “El mestizaje aparece entonces como algo móvil, inestable, rápidamente incontrolable. No es posible oponérsele si no se procura aniquilarlo –tarea generalmente imposible– o bien si no se la enfrenta con una nueva mezcla, a una nueva fórmula, que habrá de terminar, a su vez, escapando a sus promotores. La complejidad de los mestizos y la desconfianza que suscitan proceden quizás de esa ‘naturaleza’ caprichosa que convierte a menudo a sus inventores en verdaderos aprendices de brujo, arrastrados hacia los caminos más imprevisibles. Fenómenos sociales y políticos, los mestizajes involucran de hecho un número tan grande de variables que confunden el juego habitual de los poderes y las tradiciones, se deslizan entre las manos del historiador que los busca o son menospreciados por el antropólogo amante de los arcaísmos, de las ‘sociedades frías’ o de las tradiciones auténticas [...] Los mestizajes nunca son una panacea, expresan combates que jamás se han vencido y siempre se vuelven a empezar. Pero proporcionan el privilegio de pertenecer a muchos mundos en una sola vida” (33). Por esto quizás hoy sea de vital importancia para comprender lo popular una categoría como la de *convergencia* utilizada por José Emilio Burucúa, según la cual, menos que establecer una demarcación nítida entre lo culto y lo popular, entre lo noble y lo plebeyo, entre lo sacro y lo profano, se trata de concentrarse allí donde estos mundos se comunican. En ese sentido, cuando Mijail Bajtin se quiso ocupar de la cultura popular en el Renacimiento lo hizo a través de las obras del culto Rabelais, entendiendo que ni lo popular ni lo culto existen por sí mismos, que se forman en un diálogo incesante.

¿Qué es entonces lo popular? ¿Hay algo que sea específico de lo popular? ¿Hay un pensamiento que sea *su* virtud, *su* patrimonio, *su* característica, que marque *su* singularidad? La respuesta más viable sigue siendo que si el pueblo es algo, es lo dominado. Quizás por ello, si es posible soñar un día en que ya no habrá más dominaciones, el pueblo dejará de existir, o en todo caso, los antes dominados que lleguen así a lograr su libertad, quizás a modo de redención para sus ancestros, que han sido dominados por milenios, decidan llamarse a sí mismos pueblo a pesar de su condición de libres, buscando con esa astucia al fin tenderle una trampa a una historia que ha sido tan cruel.

## Notas

- 1) De Certeau, Michel (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel). "La belleza de lo muerto: Nisard". *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, 47.
- 2) *Ibidem*, 52.
- 3) *Ibidem*, 69.
- 4) Alabarces, Pablo. "Cultura(s) [de las clases] popula(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular". *VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*. Córdoba: 2002, 9.
- 5) *Ibidem*, 10.
- 6) De Certeau, Michel (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel). "La belleza de lo muerto: Nisard". *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, 54.
- 7) Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the subaltern speak?". *Marxism and the Interpretation of Culture*. Ed. Nelson, Cary y Grossberg, Lawrence. Basingstoke: McMillan Education, 1988, 75.
- 8) *Ibidem*, 76.
- 9) Bourdieu, Pierre. "La elección de lo necesario". *La distinción*. Madrid: Taurus, 1988, 379-403.
- 10) Grignon y Passeron. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991, 55-94.
- 11) Ver especialmente las críticas de Grosso a Bourdieu en *Constituido, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica*. Catamarca, 2010. (Los textos de Grosso utilizados en este trabajo son trabajos en imprenta entregados por el Doctor Grosso en el contexto de su seminario de posgrado dictado en el IDAES durante 2010 bajo el título *Torsión simbólica, discurso de los cuerpos y teoría social*).
- 12) Grosso, José Luis. *Constituido, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica*, 10-11.
- 13) *Ibidem*, 12.
- 14) *Ibidem*, 24.
- 15) De Certeau, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Méjico: Universidad Iberoamericana, 1996.
- 16) Grosso, José Luis. *Constituido, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica*, 25.
- 17) Grosso, José Luis. *Metáfora y burla en la semiopraxis popular. Políticas del sentido y del conocimiento*, 13-14.
- 18) *Ibidem*, 14.
- 19) Bataille, Georges. "La noción de gasto". *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003, 111.
- 20) *Ibidem*, 115.
- 21) Cf. Bajtin, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Buenos Aires: Alianza, 1994, 22-30.
- 22) Grosso, José Luis. *Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad de conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos*. 27-28.
- 23) Kusch, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008, 13.
- 24) *Ibidem*, 28.
- 25) *Ibidem*, 22.



- 26) *Ibidem*, 36.
- 27) *Ibidem*, 48.
- 28) Detienne, Marcel y Vernant, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Francia: Flammarion, 2009, 10.
- 29) *Ibidem*, 11.
- 30) *Ibidem*, 17-18.
- 31) "La distancia entre Occidente y América es la que media entre el pensar culto y el popular." Kusch. *La negación en el pensamiento popular*, 44.
- 32) *Ibidem*, 49-50.
- 33) Citado en Burucúa, José Emilio. *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2001, 33.

## **Bibliografía**

- ALABARCES, Pablo. "Cultura(s) [de las clases] popula(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular". *VI Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación*. Córdoba: 2002.
- BAJTIN, Mijail. *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*. Buenos Aires: Alianza, 1994.
- BATAILLE, Georges. "La noción de gasto". *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. "La elección de lo necesario". *La distinción*. Madrid: Taurus, 1988, 379-403.
- BURUCÚA, José Emilio. *Corderos y elefantes. La sacralidad y la risa en la modernidad clásica*. Buenos Aires: Miño y Dávila, 2001.
- DE CERTEAU, Michel (en colaboración con Dominique Julia y Jacques Revel). "La belleza de lo muerto: Nisard". *La cultura en plural*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1999, 47-70.
- DE CERTEAU, Michel. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Méjico: Universidad Iberoamericana, 1996.
- DETIENNE, Marcel y Vernant, Jean-Pierre. *Les ruses de l'intelligence. La mêtis des Grecs*. Francia: Flammarion, 2009.
- GRIGNON Y PASSERON. *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1991.
- GROSSO, José Luis. *Constituido, construido. Espacio-tiempo y semiopraxis crítica*. Material de cátedra para la materia Torsión simbólica, discurso de los cuerpos y teoría social, dictada por José Luis Grosso en el IDAES durante 2010.
- GROSSO, José Luis. *Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad de conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos*. Material de cátedra para la materia Torsión simbólica, discurso de los cuerpos y teoría social, dictada por José Luis Grosso en el IDAES durante 2010.
- GROSSO, José Luis. *Metáfora y burla en la semiopraxis popular. Políticas del sentido y del conocimiento*. Material de cátedra para la materia Torsión simbólica, discurso de los cuerpos y teoría social, dictada por José Luis Grosso en el IDAES durante 2010.

KUSCH, Rodolfo. *La negación en el pensamiento popular*. Buenos Aires: Las Cuarenta, 2008.