Colección Cultura y Sociedad
Dirigida por Carlos Altamirano

Claude Grignon
Jean-Claude Passeron

LO CULTO Y LO POPULAR

Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura

Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires

Título del original en francés:
Le savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature

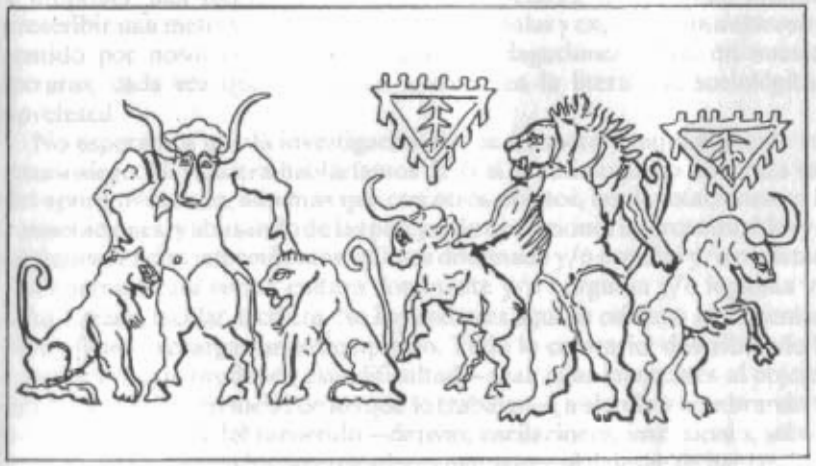
Traducción de María Sondereguer
La traducción ha sido revisada por los autores.

En la tapa: Sarah Grilo, *If you were Nº 2,* óleo. Gentileza de Jacques Martínez, Arte Contemporáneo.

I. S. B. N. 950-602-246-1

Tucumán 3748, (1189) Buenos Aires, República Argentina
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
Impreso en la Argentina/Printed in Argentina

CONTRIBUCION A LA PROTOHISTORIA
DE LA RECIPROCABILIDAD SIMBOLICA DE LAS RELACIONES DE FUERZA



Toro domando leones y león domando toros
Relieve de Tablilla proto-elamita (Susa, fin del período Djemdet-Nasr)

Ejercicio preliminar: encontrar al animal dominante

tales. En la medida en que, por el contrario, elige la ambivalencia, y en que, al darse otra definición de lo "oculto" y de la "búsqueda", parte del principio de que los modos de ser más autosuficientes y los más autosatisfactorios en apariencia deben ser considerados como síntomas, búsqueda hacia lo que llamamos las "teorías de la sospecha": o sea, para tomar referencias conocidas, Claude Bernard y Popper del lado de la alternancia y del lado de la ambivalencia, la tríada Marx, Freud y Nietzsche. Vemos que la sociología de las culturas populares tiene al menos un problema en común con la sociología de la cultura dominante, y un problema de envergadura: ¿cómo controlar la travesura de un "demonio" interpretativo, siempre inclinado a trampear con las restricciones que le impone el trabajo empírico, a trampear con las reglas del método, y a librarse al delirio que lo inquieta? ¿Cómo, en el caso preciso que nos ocupa, hacer aparecer el grado en que la cultura dominante "emplea" las prácticas de los dominados y la manera como las trabaja, si no introducimos el espíritu de ambivalencia desde el momento de la investigación y de la elaboración de las herramientas? Pero entonces ¿cómo saber si eso que creemos descubrir habita realmente el "inconsciente" del gusto popular, si las significaciones a las que llega el análisis no son por el contrario artefactos puros y simples, producto de la confrontación de fantasías del intérprete? ¿Cómo saber si el "contenido latente" que tenemos la posibilidad de develar es la traducción integral, verídica y adecuada de los gustos y de los deseos encerrados en las prácticas y los discursos "manifiestos" de los dominados?

III

DOMINOCENTRISMO Y DOMINOMORFISMO

C. Grignon

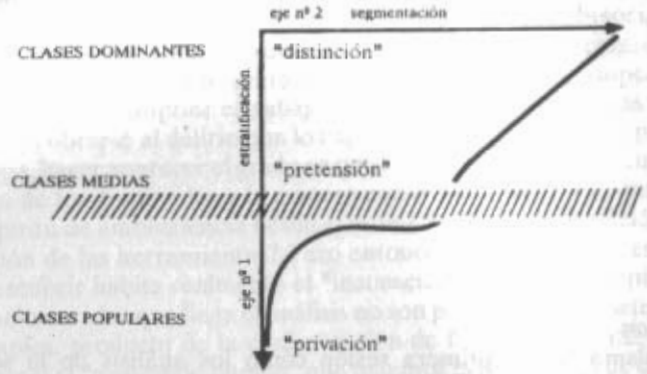
Ya señalamos en la primera sesión cómo los análisis de la sociología legitimista de los gustos pierden en densidad y finura a medida que descienden en la jerarquía social; nos llamó la atención la paradoja de un estudio sobre el espacio social que al reducir lo distintivo a lo selectivo y no retener como pertinentes sino las prácticas más raras, más cercanas a su centro y a su cima, aprieta inevitablemente su trama a medida que el número de hechos sociales y de rasgos culturales aumenta. Los mapas del espacio sociológico producidas según este principio presentan una imagen invertida del territorio social, una descripción minuciosa y detallada de las regiones "polares" en contraste con zonas casi blancas que señalan, en la parte de abajo de las hojas, las tierras desconocidas —por no decir prohibidas— habitadas por las clases populares.[62] Todo sucede como si la observación, situada en la punta de la pirámide social, perdiera su poder de discernimiento a medida que su mirada se dirige hacia la base: el enrarecimiento de la información pertinente va de la mano con la indiferencia hacia las diferencias, las variaciones y las oposiciones cuyo conocimiento permitiría construir el espacio social de los gustos populares.

[62] Véase, por ejemplo, P. Bourdieu, "Anatomie du goût", art. cit.; P. Bourdieu, *La distinction*, Paris, Minuit, 1979

La cultura del pobre como cultura más pobre

El siguiente esquema muestra cómo la perspectiva legitimista genera la ilusión de la homogeneidad de las clases y de las culturas dominadas:

Esquema 4



Los ejes 1 y 2 (meridianos y paralelos de los "mapas sociológicos") representan las coordenadas del espacio social; el eje 1 corresponde a la relación de dominación entre las clases y entre las culturas, es decir la jerarquía "vertical" de las clases y de las capas sociales, la *estratificación* social y cultural; el segundo eje, horizontal, corresponde a la *segmentación*, a las diferencias que, en cada escalón de la estructura social y en el interior de cada clase, permiten distinguir fracciones de clase, y gustos o sub-culturas de fracción. Podríamos afirmar también que el primer eje es el de los indicadores de nivel (ingresos, diplomas, nivel de vida) y que el eje horizontal corresponde a las diferencias en las condiciones de vida y en los modos de vida (por ejemplo, las variaciones ligadas al oficio, al hábitat, a la residencia, etc.). La capacidad de los análisis de inspiración legitimista para construir el eje de la segmentación social y describir las diferenciaciones horizontales de las culturas de clase, varía de manera considerable en función de la posición ocupada en el eje vertical por los grupos que toma por objeto. En el nivel de las clases dominantes el análisis multiplica las *distinguo* y llega a establecer una red apretada de relaciones entre las variaciones de los gustos y las posiciones ocupadas por las diferentes fracciones de clase sobre un eje horizontal que va del "polo intelectual" al "polo económico". En el piso de abajo, la sociología de las clases y de las culturas medias tiende a deslizarse hacia una sociología de la pequeña burguesía y del gusto pequeño burgués. En el nivel de estos "burgueses en pequeño", más ricos en aspiraciones y en pretensiones que en capital, la oposición entre fracciones intelectuales y fracciones pudientes no existe sino de manera virtual y, por decirlo de algún modo, en línea de puntos: maestros y pequeños comerciantes se definen

menos unos en relación a otros que en relación a sus homólogos y modelos de la "verdadera" burguesía, profesores e industriales. El análisis, que tiende a replegarse sobre el eje vertical, se refiere esencialmente a las diferencias de niveles que separan a los pequeños burgueses de los grandes burgueses, al gusto medio del gusto dominante; no es por casualidad que el vocabulario legitimista se indigna en este nivel por las palabras partidistas, especializadas en la denuncia de estas diferencias, llenas de desprecio de clase y rebeldes a la neutralización científica, como "semicapacitado", "imitación", "pretensión", "funcionando como", etcétera.

Un sociólogo legitimista avispado y coherente se detendría ahí y se abstendría de descender; se contentaría con echar una ojeada, unos pocos sondeos, a las profundidades en las que están relegadas las clases populares. Como el Hugo de *Les Misérables* podría exclamar: "¡Desistimos de describir esto!" o, si no, como el César de Pagnol cuando quiere prevenir paternalmente las eventuales audacias de Marius como oceanógrafo: "¡Cuando sea profundo, deja a los demás que midan un poco!". Todo, en efecto, sucede como si los resplandores de su teoría no fueran capaces de disipar unas tinieblas que se espesan a medida que nos alejamos del luminoso hogar de la cultura legítima. Definida exclusivamente con referencia al gusto dominante, o sea negativamente, en términos de desventajas, de exclusiones, de privaciones, de ausencia de opción, de no consumos y de no prácticas, etc., la cultura popular aparece, necesariamente, en esta perspectiva, como un conjunto indiferenciado de carencias, desprovisto de referencias propias, en el interior del cual podemos tratar apenas de distinguir estratos de densidad simbólica decreciente, que van de la "cuasi-símil-cultura" de las capas sociales fronterizas con la pequeña burguesía (élite obrera, matrimonios mixtos de empleados y obreros, antiguos obreros establecidos por cuenta propia, etc.) a la no cultura del subproletariado y de los "excluidos".

La teoría "focalista" de la vida social y de la cultura que encontramos en Maurice Halbwachs mostraba ya al etnocentrismo, o, más exactamente al *dominocentrismo* que obsesiona aún, de modo disfrazado y denegado, a las descripciones legitimistas del gusto popular. El "edificio social" de Halbwachs se proyecta, en capas sucesivas, a partir de una cima central en que la vida social es más densa, más intensa, más complicada, más cultivada y más diversificada; en la cima, o cerca de la cima, las clases dominantes o dirigentes, las que participan más activamente de las diversas formas de la vida social; sobre las pendientes, las clases medias, espectadoras, raramente actoras; apartadas, fuera de las barreras, ocupadas en tareas materiales, las clases populares. Si Halbwachs puede situar su observatorio en el centro mismo del "hogar" y adoptar sin evasivas ni contorsiones un punto de vista que coincide exactamente con el de los dominantes para describir las relaciones de dominación entre las clases, es sin duda alguna porque sus trabajos son anteriores, al menos en su inspiración original, a la ruptura relativista de la que habla Passeron: en sus inicios (su tesis, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, data de 1912), la ruptura de la antropología con el evolucionismo no había reconciliado todavía a las culturas nativas de las

sociedades coloniales con las culturas populares. De este modo Halbwachs establece una doble correspondencia, por una parte, entre las clases populares, las necesidades biológicas elementales o "primarias" (como él dice y no ha dejado de decirse), y los consumos y los gustos más comunes, y, por otra, en el punto opuesto, entre las clases dominantes, las necesidades menos "materiales", los bienes más raros y los gustos más depurados.

> La primera necesidad son los alimentos: *primum vivere* [...] si nos situamos en el nivel de la clase obrera, debemos reconocer que no hay necesidades que tengan un carácter más orgánico, físico, y en las que el perfil social propiamente dicho pase tanto a un segundo plano.[63]
>
> A medida que nos acercamos a los grupos en los que la vida social es más intensa, está mejor organizada, es más complicada, vemos también vaciarse a las necesidades de todo contenido "primitivo", aliviarse y desvanecerse casi las impresiones orgánicas naturales y las satisfacciones consiguientes.[64]

Halbwachs hace visible al mismo tiempo un presupuesto implícito, difícilmente confesable, sobre el que aún reposa, incluidas sus complicaciones últimas, la sociología legitimista de los gustos: el orden simbólico (jerarquía de los gustos) no corresponde solamente al orden social (jerarquía de las clases), sino también al orden natural (jerarquía de las necesidades); franquear la barrera que separa a las clases medias de las clases populares, es salirse de la esfera de la cultura para perderse en la "naturaleza". La contradicción entre el proyecto empírico de Halbwachs (que pretende observar buenamente lo que sucede en la clase obrera) y su inspiración teórica muestra a través de un ejemplo concreto cómo una sociología legitimista de la cultura no tiene nada que decir sobre la cultura y los gustos populares (al menos en tanto intenta ser coherente y, a su manera, rigurosa, y que, sosteniéndose en la perspectiva miserabilista, se abstiene de inclinarse hacia el populismo); si la cultura popular es indescriptible para ella, es porque es impensable. En la perspectiva halbwachsiana, el modo de vida de las clases populares se deduce directamente y, se reduce en definitiva, al nivel de vida; mientras la mínima ambición de todo sociólogo que se interna en un trabajo empírico es hacer aparecer variaciones sistemáticas (y dar cuenta de ellas si es posible), Halbwachs concluye necesariamente, cualesquiera sean la riqueza y diversidad de los datos de que dispone, en la comprobación de la homogeneidad de la clase obrera.

Halbwachs
Texto nº 18

> Cuanto más estudiamos esta clase [la clase obrera], más reconocemos la uniformidad y la simplicidad de las tendencias y hasta qué punto las reacciones de estos grupos son mecánicas y limitadas. Se podría pensar que la diversidad de oficios y la diversidad de ingresos dividen a la clase obrera en una cantidad de grupos [...] haciendo que la clase obrera sea en sí misma una sociedad muy compleja [...]. Pero nuestro estudio prueba lo contrario. Si nos hubiéramos propuesto estudiar las necesidades sociales y las actividades sociales en sus formas más acabadas, hubiéramos debido observarlas en los sectores más altos de la sociedad. Pero quisimos estudiar las clases: y no hay sin duda clase más homogénea, justamente por lo reducido de su vida social y menos complicada, porque sobre este punto la distancia que la separa de otros grupos es muy importante, que la clase obrera.[65]

[63] M. Halbwachs, *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, Paris, Marcel Rivière, 1964, pp. 167-179.

[64] M. Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, Paris, Gordon & Breach, 1970, p. 413.

La segmentación de las clases populares

Tratemos de ver por qué medios empíricos se podrían realizar distinciones en el interior de las clases populares y hacer aparecer variaciones en sus modos de vida y en sus gustos. Veamos para empezar los recursos ofrecidos por el análisis secundario. En el caso del campesinado, sabemos que los censos y las encuestas de consumo realizadas por el INSEE* reagrupan hasta una fecha reciente a todos los matrimonios en que el jefe de familia es explotador agrícola en una CSP única. En lo que concierne a la estratificación social y los problemas afines (dispersión de los niveles de vida campesinos, existencia de invariantes trans-capas sociales que permiten definir un modo de vida campesino relativamente autónomo, etc.) hay que utilizar entonces las encuestas técnico-económicas sobre la agricultura, como el RGA; nos permiten reconstruir la jerarquía económica de los cultivadores a partir de la jerarquía económica de las explotaciones y poner el recorte del campesinado obtenido por este medio, en general en pequeños, medianos y grandes campesinos, en relación con los indicadores del nivel de vida y de las condiciones de vida (celibato, cantidad de niños, cantidad de activos sobre la explotación, etc.) que entregan, con bastante parsimonia y a menudo de manera irregular, esas encuestas.[66]

Podemos también tratar de distinguir las diferentes capas de agricultores por medio de los indicadores económicos (dimensión económica y orientación técnico-económica de las explotaciones) que incluyen algunas encuestas de consumo. Al procurar distinguir ya no capas sino fracciones, y "subculturas" de fracciones, el vínculo entre el tipo de producción y las condiciones de vida, excepcionalmente importante en el caso del campesinado, en que la explotación y el matrimonio permanecen relativamente indivisos,

* Institut National de Statistiques et Etudes Economiques (Instituto Nacional de Estadísticas y Estudios Económicos) [N. de la T.].

[65] Ibid., p. XIII

[66] Esto es lo que hace la nueva "nomenclatura de profesiones y categorías socioprofesionales" del INSEE, que distingue sin embargo, de modo detallado (42 puestos), tres categorías de agricultores, para "pequeña", "mediana" y "gran" explotación.

permite una utilización más directa y desarrollada de los indicadores y de las encuestas de carácter técnico-económico. Todo lleva a pensar, por ejemplo, que el modo de vida de los cultivadores difiere del de los criadores, menos liberados por la técnica de las complicaciones naturales; que hay que distinguir, en los criadores, entre el modo de vida de los especialistas, los avicultores y productores de puercos, y el de los criadores tradicionales; que entre estos últimos los productores de carne se oponen a los productores de leche, sometidos a la servidumbre cotidiana del ordeño, etcétera.

Podemos interpretar también las diferencias regionales, que las encuestas ponen en evidencia, como indicadores de la segmentación del campesinado, en la medida en que suelen ser más marcadas y pertinentes que en cualquier otra clase (aunque sea por razones técnicas, como los contratiempos climáticos). La cuestión de la relación entre determinismos sociales y determinismos espaciales se plantea de manera diferente y con fuerza desigual cuando se trata de simples categorías socioprofesionales, desprovistas de espesor histórico, como los ejecutivos, o cuando nos referimos a agrupamientos arraigados en tradiciones con base regional y local; la relación de fuerzas explicativas entre la sociología y sus competidores, la historia y la geografía humana, cambia mucho cuando se pasa de la clase obrera al campesinado. El caso de los campesinos muestra bien cómo la posición de un grupo sobre el eje de las fracciones no es nunca completamente independiente de la posición que ocupa sobre el eje vertical de la estratificación social: hay regiones ricas y regiones pobres, especializaciones reservadas a los grandes agricultores (como la cerealcultura) y producciones refugio, abandonadas a los pequeños campesinos (como la policulturacría).

En lo que respecta a la clase obrera, la situación está invertida. El código CSP que distingue entre mano de obra no calificada, O. S.,* obreros calificados y capataces, invita al análisis en términos de nivel de vida y estratificación social. Si queremos pasar al estudio de la segmentación, hay que utilizar los arcaísmos del código CSP, que hasta ahora aislaba a menores de edad y a marinos, o bien proceder a tratamientos secundarios que permiten (a condición de efectuar una nueva selección) fraccionar la categoría "obreros" (o las sub-categorías "O. S.", "mano de obra no calificada", etc.) según el tipo de hábitat (rural/urbano) o según la región de residencia. Podemos integrar también, para las encuestas de consumo y para los censos (que proporcionan las informaciones básicas sobre las condiciones de vida) combinar la categoría socioprofesional con el sector o la rama de actividad; al proporcionarnos así un medio para distinguir entre obreros de la construcción, textiles, metalúrgicos, etc., podríamos comenzar a explorar la relación entre el modo de vida y las diferentes "culturas de oficio". Aunque las encuestas sobre la movilidad social (como las encuestas del INSEE sobre la formación y calificación profesionales de los franceses) comprenden por definición las relaciones inter-clases e inter-capas sociales, pueden ser

* Obreros especializados, categoría intermedia entre los no calificados y los calificados. [N. de la T.].

utilizadas también para poner en evidencia el vínculo entre origen social y pertenencia de fracción; de este modo, por ejemplo, Claude Thélot ha mostrado cómo los obreros de origen campesino tienen claramente mayores posibilidades de trabajar en la construcción o en el transporte que los obreros de origen obrero.[67]

La cuestión de los haberes populares

Volvamos a la alimentación popular y veamos, con relación a ese trabajo, cómo se puede intentar señalar "gustos de fracciones". Una encuesta mediante cuestionario, que yo llevé paralelamente al análisis secundario de los datos recogidos por el INSEE muestra cómo las prácticas alimenticias de los obreros varían no sólo en función de su residencia (urbana o rural) sino también en función de su origen social.[68] Así, los obreros de origen campesino recurren con más frecuencia que otros obreros, en especial los de origen obrero, al abastecimiento directo (carne y aves en particular); son proporcionalmente más numerosos los que tienen un congelador, los que fabrican conservas o congelados caseros, etc. A la inversa, los obreros de origen obrero se abastecen más a menudo en los grandes supermercados, y son menos reticentes ante los productos "industriales" como la margarina. Su estilo de alimentación es menos tradicional, menos arraigado en las tradiciones locales, más urbano; podríamos demostrar sin duda cómo participa de un modo de vida —o de subsistencia— diferente, del que forman parte también las maneras de alojarse, vestirse, distraerse, cuidarse, etc., y que se parece mucho a la "cultura obrera industrial", ya largamente descampesinada y urbanizada que Hoggart describe. La encuesta permite también distinguir entre la alimentación de los obreros salidos de familias de pequeños comerciantes o de artesanos, muy similar a la variante campesina de la alimentación obrera, y la alimentación de los obreros originarios de familias de empleados, que constituye la variante menos campesina, menos popular, más pequeño burguesa de la alimentación obrera. Nos muestra así una pareja de oposiciones (alimentación obrera campesina alimentación obrera obrera) y variaciones que se dejan ordenar sistemáticamente con relación a sus polos. La extensión de la muestra no permite cruzar origen social y residencia. Pero todo permite pensar que esas variaciones no reenvían solamente a condiciones y medios de vida diferentes, sino también a hábitos, a experiencia acumulada y transmitida de esas condiciones de vida y de los modos de adaptación.

Podemos, para tratar de dar cuenta de las diferencias, intentar servirnos

[67] C. Thélot, *Tel père, tel fils? Position sociale et origine familiale*, Paris, Dunod, 1982.
[68] C. Grignon, Ch. Grignon, "Styles d'alimentation et goûts populaires", art. cit.

de los esquemas utilizados habitualmente en relación a las variaciones del gusto dominante. Esta transposición encuentra más de un obstáculo y muestra los límites de unas herramientas conceptuales sometidas a dura prueba. En primer lugar, vemos cómo las propiedades sociológicas de los dominantes se deducen sin dificultad de lo que poseen, dinero, relaciones, diplomas, posiciones de poder, etc. Pero ¿podemos hablar de propiedades de los que nada poseen (o casi nada, y de todos modos, menos que los otros)? ¿Cómo hacerlo sin escamotear la distancia que separa a los dominados de los dominantes? ¿Qué sucede cuando llegamos a las capas más desamparadas y desfavorecidas de la clase obrera y el campesinado? Incluso cuando podemos encontrar propiedades fuera de la élite obrera (como el pequeño patrimonio de los obreros de origen campesino, que suelen trabajar por temporada, más que los obreros de origen obrero) ¿no es cada vez más difícil, a medida que descendemos en la jerarquía social, encontrar equivalentes de las diferentes clases de "capital"? ¿Cómo hacer cuando las condiciones de vida son casi intolerables? ¿No llega siempre un momento, cuando nos encontramos con los casos límite —subproletariado, "excluidos", marginalizados, precarios— en que los instrumentos forjados para el estudio de los gustos dominantes son completamente inutilizables o es necesario imaginar otros, más aptos para dar cuenta de la diversidad de prácticas por medio de las cuales los más desamparados se esfuerzan por subsistir y resguardarse "al menos de lo peor"?

Sin embargo, podemos mostrar, partiendo del estudio de las condiciones materiales de existencia, que las variaciones del gusto popular corresponden a configuraciones de restricciones y de recursos, de desventajas y de contradesventajas, diferentes según los grupos y según los medios. Por ejemplo, habitar en provincia, en un pabellón situado en esa zona indecisa que ya no es el conurbano pero tampoco realmente el campo, es estar "holgado" y "lejos de todo" a la vez, con todas las consecuencias que eso puede tener sobre la organización de la vida cotidiana y sobre la economía doméstica; a la inversa, habitar la región parisiense, es a la vez "estar todo el tiempo corriendo" y "tener todo a mano". La propiedad esencial de esas propiedades del medio es sin duda la ambivalencia; lejos de circunscribirse a la descripción unívoca de un sistema de limitaciones que determina de manera mecánica el comportamiento de los agentes, su inventario contradictorio apela permanentemente a una doble lectura. De este modo, el ambiente de vida e incluso el ambiente de trabajo, son sufridos y elegidos a la vez, o al menos acondicionados: sufridos en la medida en que están ligados a una posición que es el resultado de una trayectoria social o de un "destino", elegidos en la medida en que corresponden a una serie de "estrategias" que intentan incidir en la trayectoria y obtener condiciones de vida en lo posible apenas alejadas de los hábitos y gustos contraídos en el medio de origen (la posibilidad de desplegar estas estrategias y la disposición para hacerlo varían según los medios y según los grupos). Así, si los obreros de origen campesino suelen vivir más que los

obreros de origen obrero, en comunas rurales, es porque tienen menos posibilidades de "acceder" a la residencia urbana, a la que evitan, y porque tienen más posibilidades de conservar una residencia rural, que "prefieren" a la vez. Asimismo podemos describir los comportamientos ligados a la residencia o al tipo de hábitat como "respuestas" pasivas a imposibilidades prácticas que limitan el abanico de opciones y la iniciativa de los agentes, o como actividades que apuntan a acondicionar el "nido ecológico" y a lograr el máximo de lo mínimo (lo que puede ser una buena definición del trabajo casero popular); así, la compra de un congelador, en el caso de los campesinos o de los obreros rurales puede ser interpretado como una obligación vinculada con la imposibilidad de abastecerse por la zona a buen precio, o como una manera de aprovechar las posibilidades ofrecidas por la situación (autoconsumo, horticultura, abastecimiento directo). Cada una de las prácticas ligadas a la explotación forzosa de las posibilidades ofrecidas por el ambiente de vida puede y debe a su vez ser descrita de un modo que dé cuenta de su ambivalencia: la horticultura y el trabajo doméstico exigen ser descritos como una carga y un descanso al mismo tiempo, como un placer desinteresado para el que no cuenta ni el tiempo ni el esfuerzo, ni tampoco el dinero y como cálculo, del que las clases dominantes están eximidas, del que están excluidas, etcétera.

Podemos intentar también identificar las propiedades de fracción positivas susceptibles de cumplir el mismo papel, respecto de la explicación de las variaciones del gusto popular, que las diferentes clases de "capital" para la explicación de las variaciones del gusto dominante. Desde este punto de vista, la pequeña propiedad, el pequeño patrimonio de los obreros salidos del campesinado (o del comercio o del artesanado rurales) pueden ser considerados como homólogos del "capital económico" de las fracciones poseedoras de la clase dominante; la cultura profesional, el "oficio" (que encontramos en los obreros calificados más que en la élite obrera) corresponde al "capital cultural" de las fracciones intelectuales; por último, por las funciones que desempeña (ayuda mutua, solidaridad, empleo de los jóvenes, "elección del cónyuge", integración y reproducción de los grupos, etc.) la red de relaciones con base local, familiar, profesional o militante, nos hace pensar en un "capital social". Tenemos así la tríada completa, descendida del Capitolio y elevada hasta el Aventino. Podemos llevar más lejos la homología; del mismo modo que podemos distinguir, en el interior de la "cultura de oficio", entre cultura profesional y cultura militante, entre cultura tradicional, transmitida por aprendizaje, cultura técnica "alta", transmitida por la Escuela, y la cultura —o el folklore— de taller (a esta variedad se refiere Denis Poulot).

Aquí también se trata de propiedades ambivalentes, que es necesario describir y utilizar como tales. Así la cultura técnica constituye una adquisición, una "propiedad" conquistada por la clase obrera y una forma de la cultura dominada al mismo tiempo, que, además de servir para la selección

de una élite obrera, induce a una forma particular de reconocimiento de las jerarquías culturales dominantes;[69] podríamos demostrar sin duda cómo el modo de vida y los gustos de los obreros de origen campesino corresponden a una combinación, particularmente conflictiva, de disposiciones vinculadas con la herencia y la pequeña propiedad territorial e inmobiliaria, y de disposiciones ligadas a la experiencia de la proletarización y la desaparición de la clase y el medio de origen.

Tanto para las clases populares como para las clases dominantes, la alimentación se sitúa en el punto de encuentro entre la vida material y la vida simbólica; no hay consumo ni práctica que no reenvíe, incluso en el caso de los más desprovistos, al ingreso y las condiciones de vida por una parte y, por otra, a los gustos: hábitos inscriptos en las tradiciones locales y en las "subculturas" de grupo, preferencias vinculadas con valores y representaciones nativas (relativas por ejemplo a la conveniencia de ciertos alimentos en función del sexo, de la edad, del oficio), opciones y prohibiciones que provienen de la cultura legítima (normas de higiene, definición de la excelencia corporal, modas en materia de régimen, etc.). En la medida en que la alimentación popular plantea con mayor insistencia (por razones sociales principalmente) el problema de las relaciones entre la explicación a partir de las disposiciones materiales del medio, y la explicación a partir de las disposiciones simbólicas de los agentes y los grupos, nos obliga al examen crítico de los conceptos y de los operadores construidos a partir de la oposición entre lo "material" y lo "simbólico" (como por ejemplo "gustos de libertad"/"gustos de necesidad", "estilo de vida para sí"/"estilo de vida en sí", etc.). Todo el problema consiste en darle a las determinaciones materiales su lugar justo. Bajo pena de asimilar pura y simplemente la alimentación popular a la alimentación dominante, la cultura práctica a la cultura culta, la vida doméstica a los comportamientos ostentatorios, hay que cuidarse de olvidarlas por buscar a cualquier precio la complicación, la sublimación y la "poetización" a la que nos invita la posición humillada del objeto en la jerarquía de los temas de investigación. Pero es necesario también evitar las trampas del economismo y del ecologismo. La reconstitución exclusiva de los límites que las condiciones materiales de existencia imponen al gusto popular no aporta nada nuevo respecto del conocimiento espontáneo que un buen observador, un ama de casa avispada o un experto en "rebusques" pueden tener de su universo práctico. Cambiar radicalmente las herramientas conceptuales y el dispositivo explicativo cuando pasamos de los gustos cultos a los gustos materiales, de las clases dominantes a las clases dominadas implicaría admitir que, de la vida práctica no podemos tener sino un conocimiento práctico, lo que sería un modo de reconocer implícitamente la discontinuidad del espacio social (de un lado y del otro de la "fosa halbwachsiana") y la discontinuidad del espacio simbólico: por una parte la molestia de la opción, los gustos desinteresados, el lujo superfluo del "adorno simbólico", por otra, la presión de las "necesidades primarias", la trampa de la necesidad, la materia y el materialismo.

Certeau
Texto nº 14

[69] Cf. C. Grignon, *L'Ordre des choses, les fonctions sociales de l'enseigment téchnique*, Paris, Minuit, 1971.

J.-C. Passeron

La transposición de conceptos como "capital económico" y "capital cultural o social" que usted acaba de operar —transposición que apunta a aplicar a la descripción de los factores que producen la diferenciación en el seno de las clases dominadas conceptos elaborados para objetivar y detallar el "haber" de las clases dominantes— me parece interesante porque plantea un problema perverso respecto de las funciones de la teoría sociológica.

Los riesgos de la transposición analógica

El esquema bipiramidal de Grignon desmonta la argucia de una máquina infernal: la operatoria legitimista o "focalista" consiste en describir los comportamientos culturales de las clases populares asegurando sus capturas conceptuales en la punta de la pirámide social puesto que, dado que constituye la base de la pirámide de la legitimidad, ofrece las salientes más numerosas. Pero, de pronto, cuando el sociólogo se vuelve hacia la base demográfica de la sociedad, está condenado a un resbalón incontrolable y no se ofrece a sus pies sino la punta exigua de la pirámide de las diferencias legítimas. Esta sociología especular de las clases dominadas no hace más que abolir todas las *propiedades* en la indiferenciación de las carencias. Al reconocer generosamente a los dominados el derecho de suscribir la misma teoría de la cultura que los dominantes, la teoría de la legitimidad cultural, que retoma para describir la arbitrariedad el lenguaje de la legitimidad social, concluye, finalmente, por negar a los dominados otro derecho teórico que el de encontrarse encerrados en una condición sin "cualidades" ni "distinciones": es el efecto perverso que parece producir la buena voluntad de objetivación de la arbitrariedad cultural dominante, que termina, por una deriva necesaria, por producir el efecto contrario que pretende, ya que la arbitrariedad descrita termina por imponerse arbitrariamente a toda descripción.

Sin embargo, usted demuestra que ésta es una fatalidad inherente a toda transposición analógica de los "rasgos distintivos" del dominante a la categorización del dominado. Aquí, la transposición "camina" en el sentido de que revela un poder de enriquecimiento de la descripción y de la explicación, al restituir a las prácticas populares, al mismo tiempo que un terreno de expresión de las diferencias, una lógica de la generación de esas diferencias. En resumen, su conceptualización *por equivalencia* produce conocimientos porque obliga a tareas empíricas de discriminación y relación. No hay cómo hacerse el delicado delante de una operatoria teórica que crea exigencias de

trabajo empírico. Mientras una analogía "camine" dejémosla ir, e incluso, deslizar sus metáforas; no hay por qué detenerla hasta tanto no nos impida construir otro programa de trabajo empírico. También me siento indeciso ante su tarea de equilibrista con una pregunta que no sé en qué momento debería lanzarla, para no interrumpir un ejercicio provechoso pero peligroso si dura demasiado. La dejo sin embargo al costado de la pista: su transposición —que es a la vez expansión y especialización del concepto de "capital" con el fin de adaptarlo a la descripción de los "haberes" populares— ¿no corre el riesgo de impedir la aprehensión de otras "propiedades" populares que las que se prestan analógicamente a ser aprehendidas como "capitales" ("pequeños" o "equivalentes")? ¿No llega un momento en que esa transposición encierra la descripción en la tarea de catalogar únicamente los haberes del pobre que pueden contarse con la moneda del rico? ¿No corremos el riesgo de estar buscando en el fondo del cajón, cuando nos olvidamos de abrir el placard? Con estas preguntas, es evidente que caricaturizo su operatoria, porque, con las "culturas de oficio", por ejemplo, usted describe otra cosa muy distinta a las "moneditas" del capital cultural legítimo. Pero justamente, la conceptualización de tales haberes en términos de capital ¿no debilita la descripción del *modo de producción de diferencias*? Dicho de otro modo, el vínculo entre los dos momentos del razonamiento que usted acaba de hacer es, a primer vista, un poco paradójico; partiendo de la necesidad de no encerrarse en la sociología privativa de las culturas populares que genera la "ilusión de Halbwachs", usted utiliza finalmente para objetivar las propiedades de los dominados analizadores regulados sobre la estructura y la lógica de funcionamiento de los haberes dominantes —imponiendo, lo reconozco, a esas herramientas importadas un reciclaje humorístico—.

C. Grignon
En efecto, tenemos que reconocer y marcar los límites del ejercicio. Sólo propongo que veamos hasta dónde se puede llegar en la descripción del gusto popular tomando a la sociología de inspiración legitimista los conceptos y esquemas que elaboró para el análisis del gusto dominante y trasladándolos a la otra punta del trabajo social. Esto plantea, efectivamente, cierto número de preguntas, que ya evocamos: ¿el espacio social y el espacio simbólico son homogéneos? ¿hay que cambiar de herramientas cuando pasamos la frontera que separa a los trabajadores manuales de los no-manuales, a los obreros de los empleados? Al atribuir a las diferentes fracciones de las clases populares propiedades equivalentes de las diferentes clases de "capital" ¿no nos situamos en el escenario de la uniformación y del aburguesamiento de la clase obrera?

Pero, además, esta trasposición, dada la ironía involuntaria que encierra, tiene por lo menos la ventaja de someter los conceptos y los esquemas usuales de la sociología del gusto a una prueba de la que están eximidos de ordinario. Y, como usted dijo, produce, en ciertas condiciones que habría que examinar, algún conocimiento, al operar distinciones y al establecer variaciones donde estamos acostumbrados a no ver sino uniformidad y cosas amorfas. Tiene el

mérito de romper con las convenciones tácitas que regulan el reparto de las herramientas en función de la dignidad social de los objetos, y de obligarnos a preguntar por qué aquello que pasa por refinamiento cuando se trata de operar distinciones y matices en el análisis de las futilidades dominantes, es, cuando se trata de los gustos populares, descalificado por adelantado como minuciosidad o como desecho que se abandona a los desharrapados que pasan detrás de la segadora-trilladora teórica.

F. de Singly
Tomemos el caso de la cultura de oficio, ¿Se la puede considerar como un equivalente del capital cultural, que no es un operador del análisis sociológico sino porque permite evaluar, medir, ordenar? ¿No debiéramos contentarnos con catalogar las diferentes culturas de oficio (de la construcción, la mecánica, la textil), como clases yuxtapuestas y no jerarquizables?

C. Grignon
Se trata de una analogía en segundo grado ya que tampoco la sociología de los gustos dominantes utiliza sino con un sentido aproximado una noción tomada de la economía. Todo lo que podemos afirmar —y es una comprobación comparativa— es que la cultura de oficio da cuenta de un número mayor de prácticas, en ciertas fracciones y capas de la clase obrera como los obreros de origen obrero y la "élite obrera", que en otras, como por ejemplo los obreros de origen campesino. A la inversa, podemos ver cómo la red de relaciones familiares con base local cuenta más para los obreros de origen campesino que para los obreros de origen obrero. Podríamos afinar el análisis y mostrar cómo las diferentes clases de la cultura de oficio, que se descompone en cultura de taller, de obra, de fábrica o incluso en cultura profesional o cultura de aprendizaje, corresponden a conjuntos de prácticas y gustos diferentes. Porque el esquema sea idéntico no tenemos que deducir que el sociólogo admite que las "propiedades" de las clases dominadas son el equivalente de las propiedades de las clases dominantes: considero solamente que la oposición entre el pequeño patrimonio, la pequeña propiedad residual y los saberes profesionales o las certificaciones escolares pueden tener el mismo papel en un estudio comparativo de los gustos de las diferentes fracciones de la clase obrera que la oposición entre las diferentes clases de capital en el estudio comparativo de los gustos de las diferentes fracciones de la clase dominante.

J.-C. Passeron
En mi opinión usted está rozando ahí el punto sutil en que una analogía (es decir, una reconstrucción del objeto por transposición del esquema teórico) se revela, en sociología, tan fecunda por aquello de que da cuenta directamente como por lo que su inadecuación relativa designa indirectamente. No es una objeción la que quiero formular, sino el problema de que sólo el desarrollo completo de los presupuestos de la analogía, revelados por su exasperación misma, permite plantear. En materia de "haberes" sociales y

culturales, ¿los pequeños haberes funcionan con la misma lógica que los grandes? Las diferencias de prácticas y de gustos puestas en evidencia por la comparación entre "capitales chicos" ¿despliegan sus efectos, organizan las interacciones entre actores, entregan su sentido con referencia a los mismos problemas, las mismas estrategias, las mismas reglas que las diferencias que instauran entre fracciones de clases dominantes el espacio y los medios procurados por la posesión de "grandes capitales" sociales y culturales? Dicho de otro modo ¿se trata de lo mismo, se distingue en nombre de los mismos principios, se diferencia con relación a los mismos objetivos en el seno de las clases dominadas y de las clases dominantes?

Su transposición lo lleva a afirmar que las diferencias generadas por los diversos tipos de pequeñas posesiones o por las diferentes formas de contra-desventajas "tienen el mismo papel en el estudio comparativo de los gustos de las diferentes fracciones de la clase obrera que la oposición entre las diferentes clases de capital en el estudio comparativo de los gustos de las diferentes fracciones de la clase dominante". Esta transposición corre el riesgo de reemplazar la *homología vertical* a la que invita la tradición marxista por una *homología horizontal* igualmente capaz de erigirse en clausura al impedir la prospección de los espacios culturales que escapan a esta conquista deductiva. No digo que su práctica de análisis de las segmentaciones y de las estratificaciones de las clases populares lo conduzca a no retener sino pequeños principios de diferenciación que sólo muestran restos de la fuerza que tienen cuando funcionan a pleno. Pero justamente, dado que usted introduce en el análisis fuertes principios de diferenciación (ecológicos, económicos, históricos, regionales, etc.), la analogía conceptual, que, al hacerlos entrar en el juego de una simbolización social *unificada*, los trata como "capitales" y, a partir de ahí, no pueden sino reconocerlos como "capitales chicos" por el hecho de que en tanto tales no puede sino aparecer como capitales de los "chicos" ¿no debilita y sacrifica la interpretación del sentido que revisten las diferenciaciones internas de las clases populares?

No se trata de desviar la discusión —como lo haría un reflejo político— hacia el conocido problema de saber si una descripción demasiado afinada de la segmentación y de la estratificación de la clase obrera no prejuzga *ipso facto* acerca de la identidad de naturaleza entre diferencias intra-clases y diferencias inter-clases, incluso si, por diablura ideológica, fuera hecha a propósito para borrar la frontera entre clases dominantes y clases dominadas. Siempre que la sociología quiso vaciar de contenido científico esta pregunta, que proviene de la teología hegeliana, se encontró a sí misma en posición de disciplina teológica, ocupada en distinguir "las contradicciones principales" de "las contradicciones secundarias" o en discriminar el "aspecto principal" del "aspecto secundario" de la contradicción principal. Para el sociólogo, las diferencias son todas siempre dignas de ser tomadas en cuenta, o sea, de ser descriptas, aun las diferencias entre diferencias. Para otros y por medios que no son los de la sociología, queda el gusto por el "balance global" o la seriedad eclesiástica en el manejo de la balanza de pesar "contradicciones".

La pregunta planteada es más simple y urgente para el sociólogo, ya que condiciona las opciones de su trabajo empírico: ¿todas las diferencias funcionan del mismo modo cuando no se instauran entre los mismos haberes y los mismos grupos? Designar y construir de igual manera su principio de interpretación compromete ya las opciones de la descripción. Voy a dar dos ejemplos de esto que la homología "capitalista" generalizada corre el riesgo de ocultar cuando su formulación no se transforma en evaluación crítica de la descripción que procura.

El primero (muy favorable por lo demás a la aplicación de un esquema unificado de comparación inter e intra-clases), el de la continuidad formal de la escala común entre *niveles escolares*, deja ver una dificultad, es decir, el borrado de dos diferencias por lo menos: a) la que se expresa en la plena heterogeneidad social y cultural de los efectos ligados a los diplomas en lo alto y lo bajo de la jerarquía social; b) la diferencia de funcionamiento que separa las diferencias ligadas a la posesión de diferentes títulos de alto nivel, de las diferencias ligadas a la posesión o no de títulos escolares característicos de las clases populares. El CAP*, por ejemplo, está tan inadecuadamente descrito en su diferencia con un diploma de estudios superiores, como en su diferencia con la privación de todo título escolar, cuando, al identificarlo con un grado del *curso*, es entendido como posesión de un pequeño capital escolar, comparable implícitamente, sino cuantitativamente, al menos ordinalmente, a los grandes capitales escolares. La estratificación y la segmentación de las más altas certificaciones escolares no procuran solamente indicadores cómodos en los que el orden jerárquico o el paralelismo conflictivo se inscriben administrativamente en la institución escolar; instauran un campo social de la rareza cultural cuya especificidad determina en las clases dominantes una gama coherente de prácticas estratégicas que inter-actúan en un juego de distinción y competencia simbólicas que sólo existe en ese campo cerrado (para no hablar de las segmentaciones del mercado de trabajo en el que las modificaciones de volumen de capital escolar cambian radicalmente las leyes de movilidad). Las "pequeñas certificaciones" no corresponden más que formalmente (en un organigrama), a los grados más bajos de la *misma escala*. No proponen compromisos análogos ni un espacio de comportamiento equivalente a las prácticas culturales de las clases populares, con las que tienen que ver, pero de otro modo, esporádicamente. Las diferencias de posibilidades y actitudes que los pequeños diplomas inducen son reales, y a menudo estratifican claramente a los grupos populares, pero como no obedecen a la misma lógica de diferenciación que permite a las fracciones de las clases dominantes jugar partidas enteras según reglas programadas de estrategias socio-escolares, se encuentran arrastradas ficticiamente a ese caso de figura cuando tratamos sus efectos (lecturas, diversiones, estilo de vida cotidiano, matrimonio, etc.) como efectos "clásicos" de la posesión o no de un capital escolar, aunque sea pequeño. Hay que desconfiar de este alineamiento generalizado de la sociología de la cultura en la

* Certificat d Aptitude Professionnel (Certificado de Aptitud Profesional). [N. de la T.]

sociología de la cultura de ciertas fracciones de las clases dominantes, en el que reaparece la tentación simplificadora de describir al conjunto de la sociedad ocupada en jugar, con igual pasión y seriedad, a la misma partida de Monopoly. El razonamiento es el mismo respecto de los pequeños patrimonios económicos cuya posesión suscita estrategias de conservación o reproducción, y usos económicos o simbólicos que son caricaturizados o mutilados cuando sólo los vemos como la reproducción en "pequeño" de las "grandes" estrategias patrimoniales o matrimoniales.

El hiato es aún más evidente si tomamos el ejemplo de competencias simbólicas y técnicas como las culturas de oficio, o el ejemplo de medios de sociabilidad e intercambio simbólico-económico como las redes populares de relaciones. ¿No construimos una ficción conceptual cuando damos cuenta, en un lenguaje unificado, de "haberes" comparables (que no pueden diferir sino en volumen para una "clase" dada de capital), del papel que tienen habilidades técnicas y competencias simbólicas tan diferentes, en sus funciones y modo de utilización, como los de las clases dominantes y las clases dominadas? Estos "capitales" no comparten ni los "campos" ni los "mercados" en los que operan (mercado de trabajo, de esparcimiento, de matrimonio, de la sociabilidad), ni las funciones por medio de las que operan (modeladas por representaciones diferentes de la legitimidad cultural, incluso por su olvido o su denegación), ni, evidentemente, sus ingredientes simbólicos y técnicos ni su "composición orgánica". No hay otra cosa que la palabra "capital" que sea común a dos principios de diferenciación tan diferentes como el que ordena las estrategias de distinción cultural manejadas a partir de la posesión de clases de capital propios de las clases dominantes, y el principio que opera en la manera cómo las diferentes culturas de oficio propias de las clases populares condicionan transposiciones de competencias, orientaciones culturales o posibilidades diferentes de "trabajo en negro", o de resistencia a la descalificación profesional de la imagen de sí.

Me parece que caemos en una injusticia interpretativa cuando tendemos a creer que la única vía para describir como "cultura" el universo de una partida de *belote* o de una conversación de café es aplicar esquemas y palabras que deben su legitimidad al hecho de haber sido tomados de la descripción sociológica de una conversación de salón o de una partida de bridge, sin estar nunca completamente seguros de que el efecto de legitimidad científica no se deba también al recorrido paralelo de la legitimidad social: injusticia interpretativa invertida pero casi tan grave como la que el etnocentrismo hace a la descripción de las interacciones populares cuando las reenvía a lo "primario", a la "naturaleza", a la práctica fuera de las reglas. Usted conoce tanto como yo esos ejercicios de moda en que el esfuerzo de los rehabilitadores por manifestar, de modo ostensivo, mediante palabras tomadas de la teoría de la literatura o de la antropología de las profundidades, el "mismo" respeto teórico por una obrita de solaz popular que por un drama de Shakespeare, resulta insoportable a causa de la incomprensión sociológica de las condiciones reales en que la obrita fue

concebida y consumida: el humor, cuando existe, es siempre ambiguo y opera tanto en detrimento de los esquemas transpuestos como del objeto de la transposición. Si el lector culto se muestra aficionado a estos efectos de desfase, podemos estar seguros de que no es sólo en razón de su propia cultura que sonríe tan complacientemente. Podríamos multiplicar los ejemplos, pero la dificultad de descripción sobre la que quiero llamar la atención es la misma siempre, tanto en los casos en que la transposición produce conocimientos empíricos, como en los casos en que no produce nada más que una autosatisfacción de patrona vestida de mandarín. En resumen, cuando transponemos homológicamente un vocabulario de descripción, es decir, una grilla y un cuestionario que "caminaron", para dar cuenta de la segmentación cultural de las clases dominantes, es difícil no transponer, al mismo tiempo que la distancia adquirida por medio de la construcción transpuesta, algo de las inteligibilidades constituidas en y por el terreno en que el esquema se aplicó primero.

Admito de buen grado que la transposición aparentemente seria que usted opera de modo que el "capital", los "recursos", la "inversión" surjan de todos lados para burlarse de la "carencia", provoca una ruptura tanto con las preconstrucciones del etnocentrismo culto o espontáneo como con las construcciones jerárquicas o miserabilistas que permiten a las prácticas populares un solo ejercicio simbólico: mirar embobado con el rabillo del ojo por encima de su cabeza el último escalón de la escala de las calificaciones culturales. Al mezclar a todo el mundo, usted rompe del modo más brutal la jerarquización de los simbolismos que tiende siempre a reducir todas las diferencias a la de tener y no-tener: "Miren —parece decirnos— una teoría rica funciona también con los pobres". Pero al mostrar el haber en la carencia (algunos haberes que disimulan o constituyen algunas carencias), al dar con las mismas palabras justicia y existencia a propiedades diferentes, la continuidad entre dominantes y dominados que restablece su descripción y su lenguaje constituye también, usted lo sabe, el terreno de una *re-jerarquización suave* de los haberes sociales. Sugiere una teoría de los haberes populares que no es otra cosa que la miniaturización de la teoría de los haberes legítimos. ¿Las únicas diferencias entre dominantes y dominados consisten en tener más o menos de lo "mismo"? ¿Todos los "recursos" están cortados con la misma tijera?

C. Grignon

Me concederá que el camino que seguí es consciente de las objeciones que me hace. "Propiedad" no significa necesariamente "haber"; la constelación de propiedades que caracteriza a una fracción de las clases populares con relación a las fracciones vecinas se define como un sistema de relaciones entre desventajas y contra-desventajas, entre restricciones y recursos. Vimos cómo cada uno de los rasgos de esta constelación es siempre equivalente en cierto grado, y que el acondicionamiento del ambiente y de las condiciones de vida consiste justamente en jugar con esta ambivalencia: "arreglárselas" es

tratar de transformar las restricciones en recursos, las desventajas en contra-desventajas, etc., o defensivamente, evitar que los recursos se transformen en restricciones. Desde este punto de vista, la distribución de los diferentes tipos de alienación (que también participan de las propiedades distintivas de cada grupo) entre las diferentes fracciones de clase puede también servir para describir y explicar las variaciones del gusto popular; por ejemplo, "tener" tal o cual tipo de cultura de oficio es estar sometido también a tal o cual tipo de relación jerárquica, tal o cual tipo de restricciones vinculadas con los horarios, el ruido, lo fatigoso del trabajo, etcétera.

Dominocentrismo y dominomorfismo

Confieso que esta respuesta no me satisface para nada. Tengo que reconocerlo: la descripción del modo de vida y del ethos de las clases dominadas que permite la transposición de esquemas y conceptos elaborados para el estudio de las clases y la cultura dominante está inevitablemente tachada de *dominomorfismo*. En la medida en que uno intenta comprender lo que sucede del lado y en el espíritu de los dominados por analogía con lo que sucede del lado y en la cabeza de los dominantes, se corre efectivamente el riesgo, como usted dice, no sólo de poner el acento en los parecidos, sino, lo que es más grave, de equivocar aquello por lo que los dominados difieren de los dominantes; al querer mostrar que lo que vale para los dominantes vale también para los dominados, que lo que explica el gusto dominante puede explicar también el gusto popular, nos exponemos a encontrar constantemente al dominante en el dominado, y, quizás, a encontrar en el dominado solamente al dominante. Es de este modo que Darwin, como lo muestra Georges Canguilhem, encuentra al hombre en el animal. Oponer, por ejemplo, el conservadurismo de los obreros de origen campesino dotados de un pequeño patrimonio al progresismo de la élite obrera de origen obrero, es, en cierto modo, prestar a los dominados disposiciones en relación con la política idénticas a las de las clases dominantes, y exponerse al mismo tiempo a dejar escapar quizás la especificidad de la relación que las clases populares mantienen con la política: un cierto tipo, una cierta cualidad de indiferencia, más o menos marcada según los grupos y según los momentos; especificidad sobre la cual las descripciones de inspiración miserabilista apuntan de entrada, pero que aprehenden e interpretan de manera puramente negativa, en términos de falta de interés, de falta de competencia, es decir, de distancia respecto de la relación dominante con la política.

Canguilhem
Texto nº 20

Sin embargo, creo que hay que darse primero los medios para romper realmente, o sea, empíricamente, con el *dominocentrismo*, aun a riesgo de encerrarse temporariamente en una descripción *dominomórfica* de las culturas y las clases dominadas, para luego poder describirlas en lo que las

distingue radical y positivamente de las clases y la cultura dominantes (y no solamente en lo que las opone negativamente a éstas). La analogía con el proceso por medio del cual el pensamiento antropológico, confrontado al problema de las relaciones entre el hombre y el animal, se ha liberado, mediante sucesivas rupturas, del antropocentrismo, y luego del antropomorfismo, permite comprender la sucesión de etapas por las que debe pasar el pensamiento sociológico confrontado al estudio de las "clases sociales" y de las culturas "inferiores". Del mismo modo que la antropología predarwiniana descansa sobre la idea de un corte radical entre el reino humano y el reino animal (el principio mismo del antropocentrismo), la postura miserabilista corresponde a un estado del pensamiento sociológico en que no se había llegado a romper con la idea de una separación y de una diferencia radical entre la cultura de los dominantes y la cultura de los dominados. Podríamos decir, parafraseando a Canguilhem, que el perjuicio que lo condujo a acondicionar para las clases dominantes un reino separado, la conduce, en el mismo movimiento, como vemos en Halbwachs, a excluir a las clases populares de la esfera de la cultura y de la sociedad incluso. No podemos pensar en estudiar las culturas populares en su especificidad si no nos desembarazamos primero de la idea dominocéntrica de la alteridad radical de esas culturas, que conduce siempre a considerarlas como no-culturas, como "culturas-naturalezas": prueba esto el modo con que el miserabilismo apela infaliblemente al populismo. De igual manera, no podemos plantear así no más la cuestión de la *heterogeneidad* del espacio social y del espacio simbólico si no nos damos primero los medios (que valen lo que valen) para establecer la *continuidad* del espacio social y del espacio simbólico; no podemos pensar en reintroducir en el análisis científico de las culturas dominadas el punto de vista y la experiencia de los dominados si antes no pudimos reintegrar e incluir las clases dominadas en la esfera de la cultura. En resumen, si bien es cierto que uno se desembaraza con más facilidad del dominocentrismo que del dominomorfismo, hay que pasar, sin duda, por el dominomorfismo para desembarazarse del dominocentrismo.

J.-C. Passeron

Esta vez, el ordenamiento lógico y cronológico de las rupturas que impone una operatoria regulada de la construcción de las culturas populares como objeto sociológico clausura lo que mi pregunta implica de objeción. Poco puedo resistirme a una analogía epistemológica que toma a Canguilhem por palanca y a Darwin como punto de apoyo. Si seguí bien su razonamiento, debo concluir que en la fase actual de la construcción del objeto "gusto popular" todo camino conceptual que reintegra las clases populares a una problemática general del análisis cultural, en lugar de correr el riesgo de excluirlas al especificarlas en una alteridad que se ha llenado tempranamente de vacío y homogeneidad, tiene el mérito, al menos, de resguardarse del peligro mayor del dominocentrismo, incluso si sigue la vía del dominomorfismo. Pero ¿no podemos decir entonces que ganamos algo ya en la difícil ruptura con el dominocentrismo cuando rompemos con la sociología es-

pontánea de los dominantes que refiere toda diferencia cultural a la oposición entre opciones de libertad y presiones de necesidad, o sea, a la oposición entre "gustos" (reservados para los dominantes) y no-gustos (lote de los dominados), para sustituirla por una oposición entre "gustos de libertad" y "gustos de necesidad" que reconoce también la dimensión del "gusto", y por ende de la opción, a las prácticas culturales de las clases dominantes y a las de las clases populares? Planteo la pregunta porque uno de sus textos parecía detectar cierto olor a dominocentrismo en esta posición teórica.[70]

C. Grignon
Es que no basta con hablar de "gusto de necesidad" para reconocer en los gustos populares todas las dimensiones del gusto y para romper realmente con el dominocentrismo.

La jugada de la necesidad

Bourdieu
Texto nº 19

Mientras no produzca esta ruptura, la sociología del gusto, tal como sucede con la cultura popular, no puede pensar el gusto popular; como les es difícil proclamar abiertamente que las clases populares no tienen gusto y no pueden hacer menos (bajo pena de dejarse atrapar en flagrante delito de etnocentrismo de clase) que diferenciarse de la oposición espontánea entre buen gusto y falta de gusto, trata de ingeniárselas uniendo a la fuerza el gusto y la necesidad. Pero veamos el nuevo inconveniente en que la mete lo que Pierre Bourdieu llama las "paradojas del gusto de necesidad". Los análisis que oponen los "gustos de necesidad" (por parte de las clases populares) a los "gustos de libertad" (por parte de las clases dominantes) deben poner siempre cara de reintroducir un poco de libertad en la necesidad so pena de encontrarse en la triste necesidad de reconocer que el gusto de necesidad no es un gusto, sino una *respuesta mecánica* a un sistema de restricciones, o, más exactamente, a un sistema de limitaciones que reducen a cero las posibilidades de elección (reencontramos a nuestro esquema de la "cultura del pobre" como cultura más pobre: el abanico de opciones se reduce cuando pasamos de las clases dominantes a las clases medias y se cierra bruscamente cuando franqueamos el foso que separa a las clases medias de las clases populares). Una de dos: o bien los obreros tienen también, por poca que sea, "opción" —por ejemplo la opción, a igual costo, entre comer porotos (en granos) o comer papas (hervidas)—, o sus gustos son "gustos de libertad" de igual naturaleza (aunque no en el mismo grado, pero esto no es el problema) que los de los gastrónomos de las clases dominantes

[70] C. y CH. Grignon, art. cit.

que vacilan entre el cangrejo y la langosta. O bien los obreros no pueden elegir: deben comer porotos y no otra cosa (supongamos que ese año las papas están carísimas); en este caso no hay ninguna razón para hacer intervenir un eventual "gusto" por los porotos para explicar por qué comen porotos, dado que, apretados como están entre la necesidad biológica (comen eso o se mueren de hambre) y los límites de su monedero (es eso o nada), se ven de todos modos obligados a comer porotos. Confieso que los porotos de *La Distinction* me hacen acordar a las espinacas del *Dictionnaire des idées reçues*.[71]

No basta con hacer circular las palabras de uno y otro lado de la barrera que separa a las clases populares de las otras clases para restablecer la continuidad del espacio social y del espacio simbólico. Podríamos demostrar con facilidad cómo cada uno de los términos usuales de la sociología legitimista de los gustos pierde su sentido o al menos una parte de su sentido cuando traspasa la frontera hacia las clases dominadas. Antes de la frontera, la noción de gusto cubre una gama muy amplia de significaciones: designa a la vez (y a veces indistintamente) las inclinaciones, los hábitos, las preferencias, las opciones; reenvía tanto a los determinantes ocultos, a las disposiciones profundas vinculadas a la posición y a la trayectoria social, como a la parte emergente y visible de los gustos, a estrategias activas y conscientes de ostentación y de distinción; el gusto puede encontrarse tanto (en el colmo del sociologismo) reducido a los indicadores externos del gusto, es decir sus consumos y sus prácticas, como designar también (o solamente) la relación, más o menos distanciada, que los actores mantienen con sus prácticas. Más allá de las fronteras, el "gusto" ya no designa sino la interiorización, realista o mistificadora, del *fatum* social; no interviene más que para reflejar y duplicar los mecanismos de exclusión. La inclinación sólo designa la disposición a caer de entrada hacia el lado en que se debe caer, el hábito se reduce a rutina, el "gusto" se vuelve una simple emanación sin consecuencias para la explicación de lo "evidente" de la vida cotidiana.

Acerca de las distintas relaciones que los miembros de las clases populares mantienen con lo que les corresponde tener y hacer, la sociología legitimista no puede ni quiere retener más que la adhesión resignada y no distanciada, reencontrando así, al final de su deriva, los lugares comunes con los que los dominantes se consuelan sin demasiada pena por el destino de los dominados ("Así son felices, qué le vamos a hacer", "A ellos les gusta", etc.). La introducción formal del vocabulario de los gustos en la descripción legitimista de las prácticas populares sólo procura la ilusión de una ruptura con el dominocentrismo. Se ve un buen indicio en el hecho de que el análisis se mantiene fuera de esta ruptura en el paso de miserabilismo a populismo que corresponde a este deslizamiento del vocabulario: se admite fácilmente la

[71] "Espinacas: no olvidar nunca la frase de Prudhomme: 'No me gustan, y me alegro, ya que si me gustaran las comería y no puedo soportarlas' (Hay quienes encontrarán esto perfectamente lógico y no les dará risa)" (G. Flaubert, *Dictionnaire des idées reçues*, Paris, Aubier-Montaigne, s. f.)

idea según la cual las clases populares están obligadas a querer lo que se les abandona a su gusto, como "gusto natural", en oposición al "gusto artificial" de los burgueses hastiados o de los intelectuales alambicados. No es por casualidad que el supuesto gusto del "Pueblo" por la "Alimentación", símbolo de la "sustancia" y de las "necesidades primarias", sirve de motivo preferido a la ejemplificación del "gusto de necesidad".

J.-C. Passeron

Pero ¿qué conclusión podemos sacar de esta limitación del poder descriptivo e interpretativo de la teoría de la legitimidad cultural? ¿de la existencia de ese muro opaco y reflejante a la vez con el que tropieza cada vez que toma directamente por objeto algún aspecto de las culturas populares?

Me parece que su propuesta, basada en los méritos epistemológicos que usted concede como garantía al dominomorfismo en tanto instrumento capaz de provocar la ruptura con el dominocentrismo, sugiere que es necesario restituir, *real y no ficticiamente* a las prácticas populares, y por lo tanto a los operadores conceptuales que soportan el análisis, las características plenas y enteras de un simbolismo, o sea, todas las dimensiones de un "gusto" y un "estilo": no se puede dar y retener. Estamos de acuerdo: es, tratándose de teoría del simbolismo, el mínimo irreductible de invariancia que debe tener cualquier análisis de las variaciones culturales que se niegue a reducir a grado cero —a la nada descriptiva— uno de los estados de la variación. La distinción entre "gustos de necesidad" y "gustos de libertad" —cuya ambigüedad teórica usted acaba de mostrar— consiste en usar significaciones sociales contradictorias en el lenguaje de la descripción con el fin de conservar tanto los beneficios del poder descriptivo que posee el cuestionamiento dominomórfico como los beneficios —lógicamente incompatibles— de la evidencia socialmente todopoderosa que procura al lector su propio dominocentrismo. La mezcla final de efecto de conocimiento y de persuasión así producida muestra en todo caso cómo el discurso sociológico restituye mediante esa opción la imagen y la función de los gustos dominados en el funcionamiento del gusto dominante con más facilidad que la diversidad y los principios de diversificación de los gustos dominados. Para lograr mostrar completamente la violencia simbólica que el orden social ejerce sobre los simbolismos dominados, la teoría de la legitimidad cultural se expone siempre a reflejar algo de la oposición dominante entre "gusto" y "falta de gusto", a recorrer "parte del camino" enunciativo (que puede llevar lejos) apoyándose en la oposición descriptiva por medio de la cual se ejerce la violencia simbólica que pretende objetivar. Dicho de otro modo, cuando se trata de señalar la diferencia entre gustos dominantes y gustos dominados, la teoría de la legitimidad es llevada, por el lenguaje de las comprobaciones de por fuerza que le dan su fuerza teórica, a tomar del único lenguaje de la diferencia del gusto que está constituido (por ser dominante) por una estructura de la descripción de las diferencias simbólicas que no puede sino abolir la descripción de uno de los dos términos de la diferencia en el mismo movimiento por el que quiere dar cuenta de la diferencia. La ambigüedad

sobre la que usted pone el acento nos da entonces una ilusión y una verdad sociológica al mismo tiempo, una duplicidad de la realidad social que se refleja en el doble juego verbal del sociólogo que debe borrar la relación entre lo que enuncia en el *estilo directo* de la verdad científica y lo que enuncia en *estilo indirecto* al dejar hablar en sus frases al discurso social del gusto dominante.

Díganos a quién hace hablar

Metido ya en tal berenjenal teórico, el sociólogo de la legitimidad cultural que pretenda dar cuenta de la cultura ilegítima está condenado a expresarse en un discurso mixto que no puede sino eludir la regla de todo discurso científico: distinguir siempre los enunciados propios de los que toma por objeto de su enunciación. Seamos claros: no creo que el análisis cultural pueda evitar el estilo indirecto, entrecomillado o no. Pensemos en el modo cómo una buena descripción etnológica (así como también la *Wertanalyse* de Weber) debe, a fin de descentrar al lector, recurrir a las categorizaciones y las palabras de la "teoría nativa" desde el momento en que pretende construir un discurso interpretativo que debe a la vez hacer repensar esta teoría primera en una teoría culta, y transmitir al lector los medios para pensar, de modo aproximado por lo menos, cómo se piensa en la teoría nativa. La inclusión del estilo indirecto en el estilo directo, así como los pasajes repetidos de uno y otro, son de buena instrumentación descriptiva. No se sobresaltarán por esta afirmación sino quienes tengan una concepción formalista o naturalista de las aserciones sociológicas. Hoggart, por ejemplo, logra buena parte de su eficacia gracias a la aptitud de sus frases para —en la objetivación del estilo de vida de las clases populares— atiborrar la descripción de los comportamientos, enunciados en su propio nombre por el observador, de palabras (portadoras de evaluaciones y categorizaciones) que son las mismas por medio de las cuales se expresan habitualmente los grupos sociales observados.

Pero tiene razón al llamar la atención sobre el hecho de que la inserción del estilo indirecto en el estilo directo no produce los mismos efectos científicos ni sociales de persuasión clandestina cuando toma su poder de estructuración y de significación del gusto dominante, que cuando lo toma del gusto dominado, para describir ya sea uno o ya sea otro. Hay cuatro casos de figura posibles en los que el discurso sociológico roza de tan cerca al lenguaje de la dominación simbólica que se hace sospechoso de galanteo: es evidentemente el caso en el que, al elegir —en estilo indirecto— dar la palabra a las palabras de una cultura para hablar de otra transcribiéndolas en los enunciados en estilo directo de la teoría culta se corre el riesgo suplementario de elegir como porta-voz a la cultura nativa más fuerte para hablar de la que no posee tanta volubilidad expresiva. Cuando el insensible deslizamiento entre

estilo directo y estilo indirecto otorga demasiado a menudo la palabra al gusto dominante para hablar del gusto dominado, esta técnica de descripción abre, en la comunicación social escrita, posibilidades demasiado inestables de desdoblamiento para el objeto descrito, el estatuto de la descripción y la identidad del que describe. Esta comprobación es tan sólo otra manera de notar que la teoría de la legitimidad cultural no posee la llave empírica de la sociología de las culturas populares puesto que el procedimiento de descripción que le es afín y que mantiene su factura clásica cuando intenta describir a las culturas dominantes, genera aquí a través de la descripción *en efigie* de las culturas dominadas un juego con el lector que recuerda al del gato y el ratón; el gato gana siempre ya que el autor parece decir siempre lo que no dice, pero sabe, sin embargo, lo que al lector de las clases dominantes le encantaría escuchar —siempre que no se hable del Otro— en el mismo instante en que el autor afirma que no ha dicho lo que dijo. El dominocentrismo del lector, necesariamente culto, se encuentra demasiado atraído por este registro indisociablemente semi-directo y semi-indirecto de la descripción, para resistir mucho tiempo a la tentación de anotar a cuenta de la verdad científica de los enunciados asumidos por el sociólogo, buena parte de las significaciones ya constituidas que encuentra y reconoce en las citas que se hacen de su etnocentrismo. En esta "relación peligrosa" con el lector, la astucia del texto consiste en dejar a cuenta de la ingenuidad del lector, al mismo tiempo que la carga de contrasentido mal y bienvenido a la vez, la responsabilidad de realizar el gesto culpable: la pura y simple legitimación, en nombre de la ciencia, del discurso espontáneo que el gusto dominante sostiene desde siempre respecto de la falta de gusto de los dominados.

Bourdieu
Texto nº 19

P. Parmentier
Ya que hablamos de estilo, tomo la idea al vuelo: me gustaría saber si no hay una presuposición implícita en la discusión que consiste en pensar que la *estilización* constituye lo importante del *estilo*, lo que equivale a menudo a reservar, en la sociología de la cultura, el análisis estilístico a los ejercicios de estilo más reconocibles como tales, al "adorno simbólico" sobre un fondo de libertad de movimientos, al entretenimiento culto o mundano por ejemplo, porque se manifiestan en condiciones de distancia respecto de las necesidades económicas, como es el caso de las clases dominantes.

J.-C. Passeron
Evidentemente ése es el problema que plantea el proyecto de restituir en el análisis —y en consecuencia en las preguntas y métodos que construyen los datos que permiten ese análisis— "todas las dimensiones de un estilo" de las variaciones de las prácticas y los gustos populares.

Contra el uso etnocéntrico del concepto de estilo

Se dice fácilmente "estilo de vida" incluso para el caso de las clases populares, pero cuando, en los hechos, nos contentamos con describir un "modo de vida" la concesión no es sólo lexicológica. Sacar todas las consecuencias de la hipótesis de que el concepto de estilo puede organizar también la descripción de las prácticas populares, incluidas las más apremiantes y las más técnicas, es quizás imposible, pero tal es el programa de una sociología de las prácticas populares que pretende reconocerles todas las dimensiones de la práctica simbólica. Identificar los "modelos" o las regularidades que tipifican un modo de vida popular es tan sólo, si nos guiamos por la analogía lingüística, describir la gramática del comportamiento popular. *O bien* asumimos la tesis de que el concepto de estilo no se aplica a las prácticas populares, y es necesario entonces afirmar que la ley de la necesidad permite deducirlas mecánicamente de los imperativos y de las restricciones: *o bien* nos tomamos en serio la dimensión simbólica de las prácticas populares —a riesgo de ampliar y transformar la noción de simbolismo— y nos obligamos a describir como opciones las variaciones de prácticas así como las funciones expresivas, o sea, nos damos los medios para una descripción estilística. Puesto que no hay estilo sino ahí donde se dispone de un abanico de opciones, el problema no pasa por glosar la amplitud de esas opciones o discutir acerca del carácter inesperado del terreno en el que se efectúan, sino por identificar los *paradigmas* del ejercicio de las variaciones posibles. Si buena parte de la sociología miserabilista de las clases populares deniega la existencia de paradigmas propiamente populares de expresión o de realización, es, con toda seguridad, en nombre de la especial atención que obsesivamente le otorga al peso de los determinismos y a la amplitud de las limitaciones que pesan sobre una condición dominada. Pero es también a causa del sometimiento ciego al dominocentrismo que lleva a no reconocer más que una forma de estilización de las prácticas, que justamente se deja reconocer fácilmente por sus terrenos privilegiados de aplicación, ya que es a la vez forma y materia de las opciones estilísticas que el estilo de vida de las clases dominantes exhibe como tales. Cuando se trata para la sociología de señalar qué opciones estilísticas se expresan en una "cultura práctica" no resulta tan fácil —el sentido ofrece menos posibilidades de verbalización— como cuando se trata de señalar las opciones de una producción verbal o de una práctica verbal, como por ejemplo, las opciones de una cultura letrada o artística, al "adorno simbólico" de un código mundano o de una conducta ostentatoria,[72] que dicen y repiten los paradigmas de sus opciones —haciendo así gracias a sus comentarios más de la mitad del trabajo del sociólogo de su estilo.

[72] T. Veblen (*Théorie de la classe de loisir*, Paris, Gallimard, 1970) presenta una íntima asociación entre análisis cultural y análisis ideológico, en el sentido definido *supra* (p. 25): cf. en particular "El ocio ostentatorio", pp. 26-46 y "Los estudios superiores", pp. 240-266.

Más exactamente, si examinamos cómo desde la Antigüedad hasta la estilística moderna, pasando por Dumarsais y Fontanier, la descripción del estilo no pudo construir su objeto sino progresivamente, definiéndolo en términos de opciones abiertas por la lengua —es decir, identificando las "figuras" en términos de *distancias sustitutivas*—, la larga hesitación y las contradicciones de los semánticos y de los retóricos en torno a la definición de la norma, que hay que situar en algún lado para poder definir la sustitución que forma figura, revelan un paralelismo asombroso entre los problemas que plantea la exploración de la dimensión simbólica de las prácticas, lingüísticas o no: ya se trate del habla o de cultura, el uso de conceptos como "estilo" o "gusto" ha tendido espontáneamente a poner al Pueblo en posición de portador epónimo de la falta de estilo como de la falta de gusto. Ya que lógicamente es necesario un punto fijo que haga las veces de grado cero al que referirse para caracterizar a las opciones constitutivas de un estilo, basta con dejar actuar a la lógica de la jerarquización social, para ver al pueblo (los usos populares, las costumbres populares) ofrecerse espontáneamente para venir a ocupar esta posición "común", ese lugar sin cualidades que permite definir todas las cualidades. El funcionamiento del simbolismo dominante se nutre, para formular sus opciones como opciones estilísticas de explotación simbólica, de las prácticas populares como forma nula del simbolismo: la sociología miserabilista de las culturas populares es sólo el eco en modo defectivo de este dominocentrismo primero. Contra toda evidencia lingüística, la estilística dio de este modo vueltas durante mucho tiempo en torno a la idea cómoda de una formulación "simple y común" que sería aún más cómodo inmovilizar en un "uso" socialmente reconocible de expresión "común", o sea, de uso popular. Es sorprendente comprobar que, por su parte, la estilística no pudo precisar de modo riguroso la función sustitutiva de las opciones del estilo a través del concepto de *figuración* sin descubrir al mismo tiempo que la expresión popular proporcionaba en abundancia ejemplos de todas las figuras que ella catalogaba de esta manera.[73]

Genette
Texto nº 21

¿Es realmente imposible una conversión igual en la sociología? Si se realizan, como lo repite Genette después de Boileau, "más figuras en un día de mercado que en varias sesiones de la Academia" (y también más "frases gramaticalmente aceptables" como diría Labov, después de Malherbe) ¿es difícil formular la hipótesis de que se hacen tantos "adornos simbólicos", tantas opciones expresivas o eficaces en los comportamientos técnicos o en las prácticas de las clases populares como en las ceremonias de estilización que organiza el equipo cultural de las clases dominantes? Es perfectamente comprensible que la *estilística espontánea* de las clases dominantes prefiera atenerse a una definición del estilo que le permite gustar del suyo por diferencia con la ausencia de estilo que encarnan las clases populares en la imagen-repelente de un encadenamiento mecánico o maquinal de los gestos

[73] P. Guiraud, *Le français populaire*, Paris, PUF, 1965.

y hábitos que les son propios. Pero la sociología puede no copiar de una imagen tan restrictiva y mecánica a la vez su definición del estilo y de la estilización. En resumen, para mantener el hilo de la analogía lingüística, podemos decir, que la sociología de las clases populares no está condenada, en la descripción de su cultura, al triste catálogo de los "tropos-no-figuras", es decir, tropos que son opciones "forzadas" de expresión, impuestas al locutor porque su lengua no posee la palabra adecuada; a la sociología le basta sin duda con ir a mirar para recoger una amplia cosecha de "tropos-figuras", es decir de tropos que forman figura porque son resultado de la elección de una palabra en el espacio y lugar de la otra.[74]

C. Grignon

Detrás de todas las reticencias a aplicar el concepto de estilo al modo de vida popular encontramos la certeza dominocéntrica que conduce a reservar la capacidad de tener estilo a los nativos de la cultura legítima. Haré, sobre este punto, algunas observaciones en forma de contra-propuestas, para completar lo que ya fue dicho, luego de la primera reunión, acerca de la relación entre los aspectos prácticos y los aspectos estilísticos de la cultura popular.

1. Las clases dominantes no son las únicas en tener un "estilo de vida para sí", no tienen el monopolio de la estilización de la vida. La ceguera respecto de las formas específicas que toma la estilización en las clases populares es el índice del grado al que conduce —en su denegación de la calidad de estilo de las prácticas que acumulan, desde el punto de vista del gusto dominante, las faltas de gusto— el etnocentrismo de clase. Para quien quiera adoptar un punto de vista estrictamente sociológico, el estilo de vida se define como el conjunto de prácticas por medio de las cuales los agentes se esfuerzan por estilizar su vida, es decir, por poner los distintos aspectos de su vida (alimentación, vestimenta, alojamientos, etc.) de conformidad con modelos que no emanan necesariamente de la cultura dominante, y que, en algunos casos, no emanan siempre de la esfera de la legitimidad. Ya hemos visto, al tomar el ejemplo de las sub-culturas adolescentes, que la estilización de vida puede realizarse, en las clases populares, por referencia a modelos autóctonos, o suficientemente retraducidos y trabajados para ser considerados como tales; así el trabajo de estilización realizado por los juniors de las clases dominadas consiste en "marcar", es decir, en "desestandarizar" los objetos estándar (automóviles, motos, jeans, etc.) de los que se apropian con el objetivo de que muestren, entre otras cosas, esta apropiación, y la pertenencia, real o deseada, a un grupo, de su propietario. Las clases dominantes no tienen tampoco el monopolio del juego con la identidad social o de la estilización que consiste en borrar los indicios exteriores de la pertenencia de clase. El caso del arquitecto, el periodista, o el investigador en ciencias

[74] P. Fontanier, *Les figures du discours (Figures autres que tropes*, 1827; *Manuel des tropes*, 1830), Paris, Flammarion, 1968.

sociales que se fabrica un "look" campesino o "proletario" no difiere, respecto de la estilización, del trabajador inmigrante que disimula su refrigerio en el portafolio o que, al salir de la fábrica, cambia su mono de trabajo no por un jean sino por un traje y una corbata: comedia en un caso, drama en otro, hay, sin embargo, actuación, aunque más no fuere en el sentido en que hablamos de la actuación de un actor, tanto en un caso como en el otro.

2. El modo de vida de las clases dominantes constituye tanto como el de las clases dominadas "un estilo de vida en sí". Si entendemos por estilo el resultado de la operación de estilización realizada ya no por los agentes sino por un observador exterior, es necesario admitir que todo estilo de vida es, por una parte, un estilo de vida en sí, es decir, de hecho, un estilo de vida para los demás. Los dominantes no escapan a la mirada, crítica por definición, de los dominados. Aunque el sociólogo legitimista esté inclinado evidentemente a reconocer preferentemente la calidad del estilo de vida para sí a los modos de vida que llega a estilizar mejor, su predilección por el estudio de los gustos y modos de vida dominantes basta para transformar a éstos en estilo de vida en sí. Desde este punto de vista nada distingue la categorización culta de los gustos dominantes de la observación de tipos populares a la que se entrega el aficionado al pintoresquismo social: el sociólogo y el curioso populista ensayan ambos, cada cual a su modo, el reconocimiento de una figura en un conjunto de rasgos que, sin su intervención, permanecería amorfo.

Entendemos por estilo de vida en sí al estilo de vida sufrido, la forma que el modo de vida recibe de afuera, bajo la acción de las condiciones materiales de existencia y las restricciones de la vida social, la oposición entre el estilo de vida en sí de las clases populares y el estilo de vida para sí de los dominantes (que en la inversión populista se transforma en oposición entre "la autenticidad" y "lo artificial") descansa entonces sobre la tendencia etnocentrista a no rechazar al sujeto sino cuando se trata de las clases populares —reducidas al papel de figurantes— y a reintroducirlo desde el momento en que se trata de las clases dominantes, a la vez como sujeto que actúa —actor— capaz de modelar su modo de vida sobre modelos o de inventarlos en caso de necesidad, y como sujeto que observa, y el único que está calificado para reconocer y conferir estilo a maneras de ser "típicas" de las clases populares. Si adopta este punto de vista, el sociólogo tiene todas las posibilidades de contraer la ceguera de los dominantes ante sus propios estigmas. Del mismo modo que la lingüística espontánea de las clases dominantes constituye el acento dominante como ausencia de acento, acento cero, respecto del cual los acentos regionales o populares se escuchan y definen como *deformaciones* más o menos pintorescas, la estilística espontánea de los modos de vida tiende a constituir las marcas de que son portadores los dominantes (y que indican a la vez la dominación y restricciones vinculadas al ejercicio de la dominación) como falta de marcas, a partir de las cuales se ven las deformaciones de los cuerpos y de los rostros populares. Para el análisis estilístico, que en tanto tal debe permanecer indiferente a las funciones sociales de dominación de los marcadores, no le cabe juzgar de modo diferente al

broncead del ocio que al tostado del trabajo: uno y otro son estigmas vinculados a restricciones sociales.

3. La oposición entre el estilo de vida dominante y el estilo de vida dominado no es homóloga de la oposición entre lo utilitario y lo desinteresado (o entre lo "necesario" y lo "superfluo", la "función" y la "forma", y, en general, entre todos los términos construidos sobre la oposición entre "gustos de necesidad" y "gustos de libertad"). No podemos evaluar el grado de estilización de un modo de vida en relación a estas parejas de oposiciones sin reintroducir en el análisis criterios de orden estético: tomar partido en el debate entre los poseedores y adversarios del "estilo funcional" es una cuestión de gusto, no de sociología. Se podría mostrar fácilmente cómo las clases populares pueden tener también el gusto por lo superfluo y por lo inútil. Cualquiera que conozca un poco los interiores populares sabe que los "bibelots" pueden invadir la "sala" y las chucherías la cocina; regaladas más que compradas constituyen incluso un buen índice del grado de integración familiar. A la inversa, la historia reciente de la moda muestra cómo está dominada, ya sea en materia de vestido o de equipamiento, por el despliegue de lo "funcional" y la declinación del ornamento. A menos de hacer intervenir juicios de gusto, el sociólogo no puede pretender que lo utilitario sin estilo se transforma en funcional cuando pasa de los dominados a los dominantes; el aficionado al *high-tech* no juzga mejor acerca de la relación entre forma y función que el obrero que arregla una mesa ratona a partir de una rueda de automóvil.

4. Sólo podemos reconocer la dimensión estilística de los modos de vida populares si, al apartar a la vez la representación dominante del estilo como libre improvisación, abandonada a la iniciativa y a los dones personales de los individuos, y su corolario, la representación de la falta de estilo como ejecución mecánica de una partitura o de un programa, nos dedicamos a describir la relación entre las prácticas de los agentes y las restricciones vinculadas a la condición y al medio, en términos de *interpretación*. Podemos decir sin duda acerca de la necesidad lo que André Varagnac afirmaba de la tradición: ella ubica al "sujeto que actúa no delante de un modelo a copiar sino enfrente de lo real que debe ser dominado gracias al ejemplo de los éxitos precedentes (...) Lo esencial no es repetir sino triunfar".[75] La idea de que el estilo desaparece a medida que la libertad decrece y que la necesidad aprieta descansa sobre una imagen de la robotización integral de las prácticas populares que obsede tanto a las descripciones miserabilistas de la sociología del gusto como a la metáfora halbwachsiana del obrero-materia o a la metáfora marxiana del obrero-máquina.[76] De hecho no podríamos hablar de estilo si las prácticas de los agentes fueran realmente respuestas automáticas

[75] A. Varagnac, *Civilisations traditionnelles y Genres de vie*, Paris, Albin Michel, 1948, p. 303.
[76] Sobre el tema literario del obrero-máquina, cf. J. Noiray, *Le romancier et la Machine, l'image de la machine dans le roman français (1850-1900)*, Paris, Jose Corti, 1982.

o automatismos, si su modo de vida se redujera a la ejecución mecánica de un programa repetitivo inscripto en una condición completamente taylorizada. Pero la vivienda popular no se deja reducir a la fábrica de vivir subterránea de la *Metrópolis* de Fritz Lang, como tampoco la alimentación popular a la máquina para comer de *Tiempos modernos*. La taylorización del trabajo misma es una tentativa utópica para conducir a los servidores de la máquina a no ser sino simples ejecutantes: no se realiza sino cuando la producción ha sido automatizada enteramente y los últimos intérpretes humanos reemplazados por los robots. La imagen del match o la pelea, en la que el estilo, como ciencia del gesto justo, virtuosismo proléptico, capacidad de descifrar y prevenir las intenciones y los golpes del adversario, es la condición misma de la acción eficaz, da sin duda alguna una idea mucho más ajustada de lo que puede ser el estilo de un modo de vida confrontado a la urgencia y a restricciones brutales.

TEXTOS Y REFERENCIAS