

Colección Cultura y Sociedad
Dirigida por Carlos Altamirano

**Claude Grignon
Jean-Claude Passeron**

Traducción de Daniel Gómez
Introducción de Daniel Gómez
Nota final de Daniel Gómez
Editorial Nueva Visión

LO CULTO Y LO POPULAR

Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura

**Ediciones Nueva Visión
Buenos Aires**

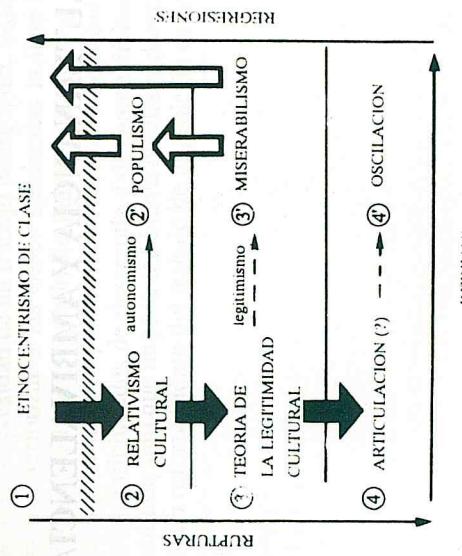
II

ALTERNANCIA Y AMBIVALENCIA

reconocimiento por parte de los dominados menos inmediato. Es en este caso que aparece la necesidad de un trabajo pedagógico, institucional o no, capaz de hacer interiorizar a las clases dominadas la ilegitimidad de su cultura vernácula. Un menor grado de autonomía cultural de las clases populares no limita tan sólo, como habitualmente nos contentamos con comprobar, las posibilidades de desarrollo y de mantenimiento de formas propias de cultura, sino que impone también a las clases dominantes y a sus instituciones un reforzamiento del trabajo de imposición de la legitimidad.

Queremos mostrar sobre qué se sosténía, en la pregunta planteada a la sociología por la descripción de las culturas populares, la oscilación del discurso socioológico entre *análisis cultural* (que debe acordar plena autonomía simbólica a su objeto) y *análisis ideológico* (que debe escrutar las propiedades simbólicas que provienen de sus funciones en el funcionamiento de una relación de dominación). Quizá nosotros mismos oscilamos demasiado respecto de las ventajas descriptivas de uno y otro enfoque, de las advertencias cruzadas contra sus cegueras complementarias, de los méritos teóricos de la *alternancia* y de la *ambivalencia* como conceptos reguladores de las relaciones entre los dos tipos de análisis. En este punto, un esquema podría fijar un poco las palabras que utilizamos en la discusión, y las operaciones que vinculan a los conceptos entre ellos. Sólo esperamos comprender lo que hacemos y lo que omitimos cuando hacemos nuestras opciones de descripción y de análisis: grafismos, formalismos y modelos no pretenden ocupar el lugar de una teoría que —dígámoslo una vez más— no nos jactamos de poseer.

Esquema 3



y debe removilizar de manera constante un relativismo sin atenuantes ni concesiones. El relativismo cultural efectúa entonces este primer acto de justicia descriptiva que acredita a las culturas populares el derecho de tener su propio sentido. Realiza una operación irremplazable: las toma en serio como culturas, es decir, comienza por el comienzo: aprender la lengua en que estas culturas dicen lo que tienen para decir, cuando logramos olvidar lo que de ellas se dice en otra lengua. Para darle a esa escucha sus posibilidades, el relativismo cultural debe practicar una *autonomización* más artificial y decisoria que en el caso de culturas lejanas o pasadas, soportadas por sociedades y no por clases, ya que debe, para lograr su etnología mimética, tratar a las culturas populares como si no fueran. Debe tratarlas no como culturas dominantes, por cierto, pero sí otorgarles hipotéticamente todo lo que éstas poseen: su única inquietud consiste en no otorgar demasiado, y en evitar sustraer.

De 2 a 3. Es de una *segunda ruptura* —la que pone en cuestión la ficción de la autonomía absoluta— que procede la teoría de la legitimidad cultural y en general todo trabajo que toma como principio de sus descripciones al *realismo sociológico* que prohíbe pasar por alto las relaciones de fuerza y las leyes de interacción desigual que vinculan entre sí a las clases de una misma sociedad: no podemos, sin mutilar la descripción, sustraer al orden simbólico los efectos de la relación de dominación que lo organizan en “orden cultural legítimo” en una sociedad de clases. No podemos dejar al relativismo cultural el cuidado de decir todo acerca de las relaciones entre las culturas sostenidas por clases que no lo practican y que nutren sus operaciones simbólicas de no practicarlo. Para rendirle justicia a la injusticia descriptiva que el etnocentrismo hacia a las culturas populares, el relativismo cultural comete una injusticia simétrica, al olvidar, junto con los efectos de la dominación, todo lo que las prácticas dominadas no podemos olvidar por mucho tiempo. No repetiremos lo que este principio permite agregar en la construcción de sus objetos a la sociología de la cultura. Ni tampoco sobre lo que sustrae a la descripción de las culturas populares al construirlas bajo la hipótesis de su participación en un orden de legitimidad cultural: los instrumentos que construyen una sociología de consentimiento al orden, de reconocimiento de la legitimidad, no son operadores cómodos para decir aquello que es del orden del no-reconocimiento, es decir, de otro orden, aunque se trate de un “orden parcial”.

De 3 a 4. Es, por lo tanto, necesario, desde el momento en que nos planteamos el problema, prepararnos para una *tercera ruptura* que introduce en el trabajo y el discurso sociológico una articulación explícita entre medio y experiencias de descripción que los estilos de análisis 2 y 3 no procuran sino separadamente o con una mezcla que su principio no dice. No estamos confundiendo trabajo sociológico e historia del surrealismo, en el que la menor “ruptura” con un vecino de palier suscita un manifiesto. No se trata

De 1 a 2. Es la ruptura con el etnocentrismo como práctica espontánea de descripción que efectúa todo emprendimiento científico de análisis de una sociedad o de una cultura. Antes de esta primera toma de distancia, no importa por medio de qué metodología o qué desplazamiento teórico se opere, no existe sino paráfrasis de la autocentralización social del locutor: “sociología espontánea”, curiosidad o desprecio turísticos, “sentimiento lingüístico”, etcétera. Los contrastados y los falsos sentidos sobre la alteridad social están sólidamente cimentados en sistemas de sentido por sus funciones sociales. Esto es verdad para toda sociología y para toda etnología cualquiera sea su objeto. Pero la existencia de esta *primera ruptura* es, sin duda alguna, más aguda y difícil mentalmente cuando el objeto es un simbolismo dominado. Respecto de un simbolismo dominante, podemos hoyday, sin desprendernos demasiado de sus valores y esquemas, decir alguna cosa que crece distancia y conocimiento mediante el trabajo o método de análisis. De un simbolismo dominado que no produce sus intelectuales nativos, no puede concebirse el intelectual etnocéntrico y exógeno a la vez: solamente construiría denegaciones de sentido. Cuando se trata de sociedades sometidas o de clases dominadas, la abolición de la cercanía cumplic con hábitos y códigos dominantes constituye el mínimo epistemológico vital. El etnocentrismo o el racismo de clase no son menos perniciosos ni perniciosos que sus homólogos sin adjetivos contra los que la etnología debió movilizar

aquí de señalar a algún sociólogo o socióloga el objetivo seguramente irrealizable del *hatrick* (el pase inglés): tres rupturas realizadas sobre la marcha, sino tan sólo de dibujar una topografía dirigida por tres sistemas de axiomas, difícilmente compatibles, entre los cuales cada uno hace lo que puede. O, si se quiere, no se trata aquí sino de despejar unos enunciados empíricos que no hacen sino embrollarse: cuando pudimos distinguir una mecha de otra, ponemos en el medio un peine. Una ruptura epistemológica no es una ganancia si no una clarificación que solamente se mantiene si se la retoma constantemente en el trabajo empírico y en la formulación: la ruptura que acabamos de operar en una frase, la perdemos de nuevo en la siguiente. El lenguaje y la escritura lo hacen solos: retoman como jugando el efecto de conocimiento que parecían haber concedido a perpetuidad. Volveremos sobre esto al hablar de las derivas y de las regresiones que el esquema nos presenta octogonalmente.

Las derivas

Se puede ver en los hechos, es decir, en los análisis que hacen sociólogos y antropólogos, a qué ideología predisponde cada una de ambas construcciones de objeto: el *populismo* en un caso, por el deslizamiento de la autonomización metodológica al olvido de eso que opera (autonomismo); el *miserabilismo* en el otro, por olvido de lo que se escapa al orden simbólico que construye la teoría de la legitimidad cultural (legitimismo). No pretendemos entrar aquí en la sociología de las ideologías que representan el punto extremo de cada deriva: populismo y miserabilismo poseen cada uno formas, connotaciones descriptivas, funciones y grupos soporte diferentes y múltiples; les ocurre a menudo que permitan sus segmentos descriptivos o sus voceros: el funcionamiento puesto en juego en la descripción del Pueblo por las diversas fracciones intelectuales de las que forman parte los sociólogos es inestable y complejo; en todo sociólogo, aun el más profesionalizado, dormita un ideólogo. Pero sería demasiado simple creer que basta con ser lo más profesional posible para preservarse de toda deriva ideológica, y que el profesionalismo de instrumentos y medidas puede responder todas las preguntas. Hay que preguntarse, también, si queremos controlar una deriva ideológica, hacia donde hace derivar la problemática propiamente científica en la que estamos trabajando. Dicho de otro modo, hay en la estructura de las construcciones de objeto que instauran las diferentes rupturas una lógica que facilita una degradación ideológica antes que otra.

Las regresiones

Siel etnocentrismo constituye la organización primera de toda percepción de la alteridad social, la "tierra natal" de toda descripción, comprendemos de inmediato que todos los caminos llevan a esta Roma hermenéutica. Desde el momento en que empieza a degradarse en populismo o miserabilismo, la descripción de las culturas populares tiende a retroceder hacia el etnocentrismo de clase que, al saber todo de antemano, constituye el tapón semántico más cómodo, y también el más compartido. Podemos parafrasear, inviriéndola, la ironía cartesiana acerca del buen sentido: los que mejor lo practican son también los que están más inclinados a creerse desprovistos de él. Basta con un momento de distracción para ver pulsular a este mapache o, dicho seriamente, basta con relajar, en un razonamiento o en una comprobación, el control sobre el lenguaje, para que el lugar desocupado se ocupe inmediatamente con este plus de sentido. Cuando el populista se maravilla al descubrir tesoros simbólicos en una cultura popular en la que el burgués o el miserabilista no veían sino penurias, detrás de su descripción podemos encontrar la buena conciencia del financista ante el zapatero remendón: "Dado que su universo es tan rico como el nuestro — incluso más rico, vamos — ¿por qué decirle de cambiar?" Y cuando el miserabilista cree haber dado bastante a los pobres al dar cuenta — contador escrupuloso de las desigualdades y censor severo de los privilegios — de todas las diferencias como carencias o exclusiones, el paternalismo asoma la nariz: después de la letanía de los no-haberes, les toca el turno a los haberes susceptibles de entrar en un balance de contabilidad simbólica, nada menos que el balance del orden legítimo. En resumen, el etnocentrismo de clase está siempre al alcance de la mano. Esto es lo que no expresa nuestro esquema sometido a la ley del espacio homogéneo del plano, que sugiere que estamos tanto más precavidos contra la recaída en el etnocentrismo de clase, cuanto nos hincamos camino con mayor número de rupturas. No es así para nada: en toda descripción (2, 3, 4 y *a fortiori* 2', 3', 4') la ruta que puede conducirnos al etnocentrismo de clase es siempre igual de directa y rápida.

Respecto de la articulación entre las dos construcciones de objeto que operan la teoría de la legitimidad cultural y el culturalismo aplicado a las culturas populares, dejó para la discusión en qué términos podría darse sino por oscilación o arrepentimientos sucesivos y contradictorios. Existe una deriva propia de la doble exigencia a la que nos somete la tercera ruptura: engendrar un tipo de descripción en el que la conciencia de la "deficiencia descriptiva" desencadena sola un disparador compensatorio; las compensaciones se regulan a menudo, lo sabemos, en moneda imaginaria. El arrepentimiento por un exceso de legitimismo es habitualmente complacencia con el estereotipo populista más que aplicación de las exigencias propias del relativismo cultural (culturalismo); y los remordimientos por un exceso de culturalismo son a menudo lamentación miserabilista por las privaciones o las exclusiones populares más que aplicación explícita del concepto de

legitimidad. Para abrir el debate digamos solamente que articular las problemáticas del culturalismo y de la legitimidad cultural en términos de *alternancia o ambivalencia* no enfrenta a la sociología de las culturas populares con el mismo tipo de tareas.

Alternancia y ambivalencia

Hacer de la hipótesis de alternancia el principio regulador de la descripción de las prácticas populares conduce con bastante facilidad a estereotipos de investigación. Basta con distinguir y multiplicar las ocasiones de distinguir: aquí (en tal dominio de práctica, en tal subgrupo, en tal momento, en tal situación de interacción) es como esto (autonomía simbólica); allá, es como aquello (heteronomía simbólica). Hay "campos", "interacciones", "estratos" de las clases populares en los que la práctica se revela sensible a los indicadores de la interiorización de la legitimidad cultural: autodeprecación, vergüenza cultural, denegación, imitación, compensación, etcétera. Hay otros en los que los indicadores permanecen perfectamente mudos, los medidores del reconocimiento de la legitimidad en cero, y, en los que, por el contrario, la coherencia de las prácticas se deja construir cómodamente como si se tratara de una cultura autónoma, de una cultura lejana. Obligarse a multiplicar los terrenos de observación y las estratificaciones sociales, a contrastarlas, a construirlas como protocolos comparativos complejos, es hacer una hipótesis un poco simple, pero nos impone un incremento de sociología empírica. Ya es algo con relación a un problema como el de la dominación, en el que los enunciados son de ambición universal o totalitaria. Las "clases dominadas" no es un concepto mucho más empírico que el de "proletariado" en Marx.

¿Pero es suficiente? ¿No encontramos rápidamente prácticas, discursos, simbolismos populares que se dejan construir en los enunciados descriptivos como hechos autónomos o hechos heterónomos, *indiferentemente*? La hipótesis de la ambivalencia de todo simbolismo y de toda práctica de la clase dominada permite que nos planteemos esta pregunta en su generalidad. Convengamos, para fijar la denominación de las operaciones, en llamar "análisis ideológico" (en el sentido estricto de análisis funcionalista) a la descripción sociológica que se opera al interpretar las formaciones simbólicas (verbales o prácticas) con referencia a las funciones que asumen en las relaciones de dominación; y "análisis cultural" a la descripción que, al operar a partir del concepto de "sistema", interpreta a los elementos (los "rasgos culturales") con referencia a la coherencia interna y autónoma del sistema. La distinción entre ambas formas de análisis es del mismo orden que la que Saussure hacía entre "lingüística interna" y "lingüística externa". Podríamos decir aquí "culturología externa" y "culturología interna". Los dos enfoques lingüísticos se aplican a los mismos hechos de lengua, construyéndolos de

modo diferente. Son, asimismo, dos lecturas diferentes del mismo texto simbólico (en el sentido en que toda realidad social o histórica puede ser descrita como significante por una operación que la pone en relación) que operan en el análisis ideológico y en el análisis cultural. No tienen por objeto dos retazos diferentes de realidad.

Las formaciones simbólicas (prácticas, instituciones, sistemas de ideas) no son queuosos que puedan cortarse en partes realmente distintas, en "elementos ideológicos" y "elementos culturales" con *partes extra partes* (elementos que apelen relaciones de tipo A' o B' y elementos exclusivamente juzgables de relaciones A o B).³⁸ Esto no quiere decir tampoco —por salir al cruce de la epistemología realista que tanto el marxismo althusseriano como el positivismo schumpeteriano comparten— que no sepamos aislar desde el punto de vista de la pertinencia assertiva, "elementos ideológicos" y "elementos científicos" dentro de un discurso, es decir, separar, de un lado, a los enunciados ideológicos que revelan sus sentidos extracientíficos por el simple hecho de que se prestan a la sociología del conocimiento (marxista o no) y, del otro, enunciados científicos a los que su verdad apartaría de toda relación con funciones sociales.³⁹ El análisis cultural no es una parte del análisis ideológico o viceversa. Los marxistas consideraron por largo tiempo que el uso del concepto de "cultura" mutilaba el pleno ejercicio del análisis ideológico que debía encarar la tarea de hacer confesar a toda realidad social su sentido "último" de realidad de clase. En Francia en los años 70 algunos marxistas, poco conciliadores, no quisieron ver en la total exterioridad reciproca del análisis marxista de las ideologías y del análisis antropológico de las culturas sino un malentendido lexicológico: al escucharlo parecía que bastaba para disiparlo con darse cuenta de que los marxistas llaman "ideológico" a aquello que, por una suerte de perdonable enceguecimiento corporativo, sociólogos y etnólogos llaman "cultura" en el sentido del análisis weberiano de los valores o de la antropología cultural americana.⁴⁰ Pobre medición de lo que comprometen las diferentes construcciones del mismo objeto simbólico. La epistemología no puede darse el lujo de tales reconciliaciones diplomáticas. La hipótesis de la ambivalencia significativa de las realidades simbólicas obliga, por el contrario, a admitir plenamente en el análisis y la interpretación los derechos de la *doble lectura*. Si queremos utilizar, no basta con distinguir,

³⁸ Cf. esquema 2, p. 25.

³⁹ El segundo plano positivista de esta epistemología que permite operar en un discurso científico un reparto intemporal entre "elementos de ciencia" (o núcleo científico) y "elementos ideológicos" (y pre o extra-científicos en tanto tales) concebidos como dos sustancias del discurso susceptibles de *significar* cada una por sí aparece con claridad en el artículo de J. Schumpeter, "Science and Ideology", *American Economic Review*, marzo de 1949, pp. 345-359.

⁴⁰ Al referirse a la teoría althusseriana de las relaciones reales e imaginarias con las condiciones de existencia, Roger Establet notaba que "la identificación de lo cultural y lo ideológico figura con todas las letras en un texto de Lenin" y concluía con la explicación de "por qué lo ideológico es el lugar donde al marxismo histórico puede apropiarse con pleno derecho del concepto de 'cultura'" (R. Establet, "Culture et Idéologie", *Cahiers marxistes-léninistes*, París, ENS, 1965, p. 18).

para encerrárlas en universos de sentido sin comunicación, las dos significaciones que construyen de un mismo comportamiento el análisis culturalista y el análisis ideológico del orden simbólico. Hay que servirse también de ambas descripciones para describir las relaciones sociales y simbólicas mediante las cuales cada una de las significaciones invierte la otra, extrayendo su propia eficacia de la inversión misma. No se trata, por ejemplo, de enfrentar una descripción culturalista de los comportamientos populares “de indiferencia a la política” como *forma positiva* del control cultural de lo incontrable y una descripción *funcional* de los mismos comportamientos como *efecto* de la dominación sufrida: “resignación”, aceptación, desmovilización. Hay que llegar a describir los servicios propios que la autonomía de las culturas dominadas rinde al ejercicio de la dominación y que no puede rendir, en defensa propia, más que como coherencia cultural cuya positividad vivida no puede ser nunca reducida a sentido ideológico. Pero, al mismo tiempo, hay que describir las condiciones impuestas por la dominación al ejercicio de la coherencia cultural para que ésta sea comprendida completamente.

Para el problema que nos ocupa esto consistaría en considerar a todo “rasgo” como un palíndromo de doble sentido, es decir, como una secuencia de letras en la que su sentido evidente puede transformarse en otro, cuando se lo lee al revés. Leemos “*Les Elèves*” y leemos bien; pero podemos tomar la decisión de leer la misma secuencia de derecha a izquierda “(S) Eva le sei”.* Evidentemente, en mi palíndromo dudoso la primera lectura es un poco mejor que la que deja una letra (la s) fuera del sentido. Pero la imperfección podría también señalar un problema que plantea la articulación de la interpretación de las culturas populares en términos de alternancia y de ambivalencia: las ambivalencias no son nunca perfectas. En cada caso, queda por preguntarse —ni la metodología ni la teoría son cómodas— si uno de los sentidos de la lectura no es un poco más explicativo que el otro.

C. Grignon

Probablemente es en aquellos que, en situación de biculturalismo, ocupan una posición ambivalente, que se puede ver mejor la ambivalencia de todo discurso —incluido el discurso de intención científica— que trata de pronunciarse sobre la relación designada entre las culturas. Veamos por ejemplo un texto de Georges Navel en el que, a diferencia de lo que escribe un crítico mecánico, jorunalero, albaníl, jardinero, apicultor, corrector de pruebas:

El tren para París viene de Alemania. Llega completo. Después de un largo recorrido por los vagones de tercera es evidente que no hay más lugar y que no

* “Los alumnos / (S) Eva la sal”. Hemos dejado los términos en el idioma original para mantener el palíndromo [N. de la T.]

Leva queda sino caer en primera o en segunda. Es lo que hacemos con un grupo de pasajeros, a la vista del inspector que parece consentir [...] Yo mismo tengo sentido de las jerarquías, el vagón de primera me intimida. La ruptura con el polvo del camino es demasiado brusca, soy empujado al confort con una alfombra bajo los pies; no me siento cómodo como un gitano lo estaría, y me paso rápidamente los dedos por el pelo para parecer decente. Con todo, he entrado en un comportamiento de gentileza, luego de atravesar una nube de distinción, y tropezado con los pies del ejército, un subteniente perfumado, para sentarme a la izquierda de un personaje rechoncho que parece representar a la industria o a la banca.

Los gentilemen ignoran millegada, como yo ignoro aparentemente su presencia. Me encuentro de pronto sentado entre un grupo de roperos de luna. Mi presencia ofende al código derecho de la industria. ¿Es francés, alemán? Es el personaje importante del compartimiento. No adivino. Es tan difícil como conocer la nacionalidad de una caja fuerte sin marca de procedencia. Lleva anteojos. Si creyó en la importancia que lo hincha, tiene bajo sus órdenes a la policía, el teléfono, un ejército de obreros, valles de fábricas. En la libreta que ha sacado, escribe algunas cifras con un portamina. Estoy sentado junto al becerro de oro. De hecho, es redondo y corto como un cerdito, y nada tiene del buen humor de los mercaderes de cochinos americanos, sino una tensión que hace sudar para parecer respetable, imponente, distinguido. Un bebe cadum de cara redonda y triple de ángel-contador.

¡Hombre! ¡jesos bichos existen! Y o espero que se me suba a la cabeza la fuerza

para reírme en su cara, para arrancarlo de su papel, para hacerle cosquillas en el mentón. “¡Eh! ¡Despiértese. Usted es un producto de cuenta bancaria,

atravéssase a ser un hombre!” En la primera parada, retomo mi cuadro habitual,

el vagón de tercera. Vuelvo a París, mi pieza, el suburbio, la naturaleza en jaula,

el perrito de la abuela que el domingo chillaba todo el día, la bencina y el fútbol.⁴¹

Este texto, más estimulante que simplificador, me parece ejemplar en la medida en que se presta —buena muestra de ambivalencia— a lecturas antagónicas.

Lectura legitimista y lectura relativista

Sin llegar quizás a tomarlo al pie de la letra (“Vemos como Navel reconoce que los viajeros de primera clase son distinguidos porque habla de ‘distinción’...”), un lector legitimista diría que es un texto escrito en reacción contra la cultura dominante, pero siempre con referencia a ella, y que el doble juego que Navel quiere jugar se vuelve contra él, en definitiva, reconoce la legitimidad de los dominantes desde el momento que toma y escribe, a su vez, las palabras de los dominantes para describir a los dominantes; en resumen, que las cartas

⁴¹ G. Navel, *Travaux*, Paris, Gallimard, col. “Folio”, pp. 95-97 (1^a ed., Paris, Stock, 1945).

ya estaban dadas y la partida perdida desde el instante en que el obrero Navel se arriesgaba al juego literario. Por el contrario, una lectura contestaria se aferraría a mostrar que Navel invierte la situación, vuelve contra los dominantes las afrentas que éstos le destinan, y cambia al fin de cuentas el lenguaje de los dominantes en juego literario. Del mismo modo, podemos insistir sobre la exclusión simbólica que sufre Navel por parte de los viajeros de primera clase, y mostrar cómo se encuentra "forzado a reconocerla (y a reconocer lo que lo excluye), incluso y sobre todo cuando trata de reivindicar y de volver a su favor esta exclusión, o, a la inversa, insistir sobre la experiencia de la autonomía del modo de vida y del sistema de valores populares sobre los que se basa para rechazar y anular aquello que lo excluye (me ignoran, yo los ignoro; son de hielo, yo soy frío: se creen distinguidos, los encuentro vulgares; su boceto de oro no es un boceto de oro, apenas un cerdito, etcétera).

R.M. Lagrave
Es un texto demasiado construido. Después de haber escrito, Navel comienza a analizar, a desmenuzar, a dar vuelta la cosa... ¡Es literatura!

J.-C. Passeron
En todo caso es un texto escrito del que no sabemos muy bien en qué tono estaría dicho, por ejemplo, "distinción", "í va con comillas? Para no hablar de "signos de ironía" o de burla. Pero, en realidad, ¿qué queremos decir cuando decimos que un texto "es literatura"? ¿El juego literario al que juega tendría sentido si no se refiriera a una experiencia social? Para volver a la cuestión de la simetría, el problema teórico que el texto de Navel impone al lector me parece ser éste: ¿los dominados pueden hacer otra cosa, en un discurso que describe y enfrenta a la dominación que volver contra ella las palabras de la descripción dominante? En la medida en que Navel debe singir que emplea ingenuamente las palabras de los "otros" para poder subvertirlas por inversión irónica, éno revela sino que la devaluación de los valores dominantes obedece a la lógica de una *formación reactiva*? Jugar a volver contra ellos el lenguaje de los dominantes es también una manera de reconocer que es necesario resolverse a emplear este lenguaje, ya que el lenguaje dominante hace las veces de metalenguaje de evaluación de los valores de unos y otros. Disimetría total: los dominantes no tienen nunca que imponerse la tarea social de cambiar el sentido de un lenguaje de las "cualidades" y "calificaciones" que, para ellos, tiene ya el "buen" sentido.

C. Grignon
Efectivamente, Navel describe el modo con que intenta reaccionar a una situación que le ha sido impuesta (trem atestado de pasajeros, y posibilidad de asientos sólo en primera) y que lo expone, objetivamente, a perder prestigio, a sufrir una sucesión de intimidaciones y de humillaciones por parte de los

ocupantes legítimos de los compartimentos de primera clase. Al hacer esto, él reconoce que sus propias evaluaciones "saben" los valores de la gente que está enfrente, que no puede ignorarlos como ellos lo ignoran, de manera espontánea aparentemente. Sin embargo, podemos señalar cómo Navel se define negativamente no sólo con relación a la *certitud sui autista* de los dominantes sino también con relación a la autonomía no menos ajena del Gitano ("no me siento cómodo como un gitano lo estaría"), símbolo de una alteridad cultural radical y del desconocimiento total de los valores dominantes. Encarnación del tema de la inocencia adánica y estereotipo literario, el gitano representa sin duda una situación límite, y es verdad que una de las aberraciones habituales del populismo consiste en acordar de entrada a la cultura popular la autarquía simbólica completa que no tienen sino minorías marginales y/o desviadas. ¿Pero deberíamos ser más exigentes con respecto a la literatura de lo que somos respecto de la sociología, que se restringe sólo a retener tipos ideales que alcanzan un umbral mínimo de realidad estadística, para pedirles que señalen claramente la distancia que separa el caso límite del caso modal?

J.-C. Passeron
Yo creo que el interés de este pasaje, en el que podemos ver tanto una "narración" demasiado simple como un texto muy trabajado y demasiado hábil, proviene de que condensa sin que parezca rozarla toda una experiencia social: lo que permite a Navel encontrar el tono justo de entrada es la profunda analogía que sirve de trama al relato de su propia trayectoria de desarraigado (el tren lleva a Navel de su tierra natal a París) y de desclasado-sobreclasado que no pudo encontrar su lugar en su "clase" de origen y que no la encuentra tampoco en la clase superior donde se ha arrisgado a llegar, sin haberlo querido, por el atajo de la literatura. Esta alegoría me parece sociológicamente esclarecedora: Navel nos transmite la idea de lo que sentiría un vagabundo en situación no deseada de contacto con la clase alta si por casualidad también fuera escritor.

J.-C. Passeron
¡Bien por la literatura! Pero se nos plantea ahora una pregunta: ¿se puede asignar a la sociología la tarea de hablar de las cosas de la dominación en un lenguaje neutro? ¿Hay palabras socialmente neutras? ¿Se pueden concebir categorías de la descripción en que las opciones entre las palabras de los dominantes —incluidas las evaluaciones que implican— y las palabras del lenguaje de los dominados, puedan ser evitadas? ¿El relativismo cultural que nos alienta a concebirlas no nos condena en cambio a la tarea, cultural y lingüísticamente imposible, de encontrar un lenguaje descriptivo que no sea éticamente a ninguna clase social, para no hablar de los adjetivos calificativos por donde pasa lo esencial del mensaje? Excepto en el caso de culturas realmente ajenas a la persona que describe, en las que la etnología encuentra gracias a la perfecta exterioridad reciproca de la teoría "nativa" y de la mirada etnocéntrica del colonizador o del viajero, una distancia primera que funda

la autonomía de su lenguaje de descripción antropológica de los valores, que no puede eludir la opción de "una relación de valor"⁴² para enunciar sus objetos, queda siempre prisionera en las sociedades de clase de los ecos de una dominación simbólica que marca en el lenguaje —y por ende en el elector, cuando el sociólogo no aparece todavía— hasta las palabras que ella reconstruye en conceptos: "legitimidad", "distinción", "vulgaridad", "competencia", "virtuosidad", etc. Navel pone el dedo en la llaga, en aquello que la ilusión positivista de la neutralidad de un lenguaje "científico" del análisis cultural tiende a disimular: las relaciones de valor modeladas por una dominación simbólica que organiza todas las prácticas de una sociedad, está también mucho más íntimamente inscripta en el lenguaje que en las relaciones prácticas de valor que son valores mudos esencialmente; las relaciones dominantes de valor (dominantes o dominados) ordenan tanto más eficazmente la formulación del sentido de los valores cuando éste aparece al galope y "naturalmente" en la expresión, aun en el sociólogo que se pretende relativista o el intelectual en busca de transgresión. El cambio de apariencia Navel ilustra *a contrario* que la inversión lingüística de una dominación social inscripción en el lenguaje constituye la cuadratura del círculo para un proyecto de enunciación que se querría "sin ataduras ni raíces sociales" (según la expresión de Mannheim).

El acondicionamiento de la habitabilidad popular

La pregunta sociológica que plantea el texto de Navel —más allá de las transacciones psicológicas sobre la presentación de si que el autor administra irónicamente en la descripción de una interacción social "tortuosa" para lograr un efecto literario— es, creo, la siguiente: ¿nos revela algo acerca del modo en que la *resistencia popular* a la dominación simbólica está marcada la dominación a la que se enfrenta? El texto de Navel desnuda el papel jugado por el *mecanismo de inversión* en toda evaluación cultural que deba contar, para una confrontación desigual, con una evaluación dominante, es decir, con una evaluación que dispone de todos los medios directos e indirectos de recordar que es la dominante cuando no le basta con aparecer como evaluación de "todo el mundo", o sea, como "orden legítimo" cuya evidencia

⁴² "Beziehung auf Wertheideen" (M. Weber, "L'objectif de la connaissance dans les sciences et la politique sociale", *Essais sur la théorie de la science*, París, Plon, 1965, p. 159). Nos referimos evidentemente a la argumentación minuciosa reiterada a menudo en los textos de Weber en los que muestra, al analizar los actos constitutivos de la enunciación histórica tal como son y están condensados a ser, que la "significación cultural" de un "fenómeno, su posicionamiento significativo, "presupone" necesariamente su relación con "ideas de valor"

permite el ejercicio pleno de la dominación simbólica y para la cual los marginados constituyen una afrenta cultural. Cuando puede darse cuenta de la arbitrariedad de la relación de dominación simbólica y debe enfrentarla concretamente, cada dominado es conducido, si la padece, a transformarla con lo que tiene a mano. Ya sea con la aptitud para el juego literario del afán de emulación de la "distinción" y de la "vulgaridad", o con todas las formas circunstanciales de la afirmación de no dependencia: la actitud de reserva ("hacerse olvidar" cuando uno no se encuentra en condiciones de ser olvidado por la dominación) la afirmación agresiva mediante la provocación, el enfrentamiento o la irriación, la ostentación de una contra-fuerza política o económica, o incluso física... Si no puede hacer un texto literario como Navel, el viajero popular extraviado en primera clase, —o en cualquier otro lugar natural de las prácticas de lujo o de la cultura "alta"— tiene otros medios para defendérse, ofensivamente o de otra manera. En todo caso, en una interacción abierta de este tipo, no tiene la posibilidad de ignorar una disimetría que le juega "en contra"; no puede tener la conciencia cultural en paz, sobre todo cuando esta conciencia no se circunscribe al sentimiento de la propia indignidad; tiene que justificar su reivindicación de no ser lo que sabe que la evaluación de su situación por "los otros" le impone ser. *La oscilación* y la *ambivalencia* con las que juega el texto de Navel en la evaluación monologada de lo que valen unos y otros, sus personas y sus maneras, podrían también observarse, en acto, en los comportamientos cotidianos de los dominados ante el contacto esporádico con los dominantes.

Pero, si tomamos en serio lo que supone el mecanismo de inversión en la generación de la resistencia cultural de los dominados —a saber, que la *conciencia de la dominación sufrida* es su punto de apoyo obligado— es necesario concluir que no es en situaciones de confrontación designada que una cultura popular permite observar los mecanismos que expresan mejor su autonomía de funcionamiento. También podríamos decir: los mecanismos que interactúan en su inconsciente cultural, vilipendiados por los intelectuales como "alienación" o por los militantes obreros como "resignación", son asimismo reveladores de aquello por lo que una cultura dominada funciona como cultura, es decir, como dominio simbólico de una condición social, independientemente de las relaciones sociales que sostiene con otras culturas. Que esta autonomía simbólica sea sociológicamente ilusoria, porque supone la inconsciencia de las restricciones que sufre en una condición dominada, no nos dispensa de describir los efectos culturales que realmente produce. En todo caso, el *modelo de la autonomía simbólica*, cualquiera sea el modo como se lo componga con el *modelo de la dominación simbólica*, no está nunca descalificado de entrada en el trabajo de descripción del sociólogo, excepto que se abdice por principio (ético o político) de todo análisis cultural en el caso de las culturas populares.⁴³ El concepto de

⁴³ Lo que equivaldría a aplicar, en toda su ortodoxia, el esquema I (p. 22); o en el esquema 2 (p. 25), a aplastar todas las interpretaciones según B sobre las relaciones de tipo B.

“resistencia cultural” que pone al análisis ideológico en el centro de todo análisis cultural propone las facilidades *omnibus* de una llave universal que no abre bien ninguna de las dos puertas significantes. Por sus aspectos reactivos, la rebelión simbólica que pone en movimiento todo contacto de los dominados con un dispositivo cultural dominante o con miembros o agentes de las clases dominantes, reenvía siempre, de una manera u otra, al conocimiento, y al reconocimiento, aunque sea belicoso, de la dominación simbólica. No vale la pena que escrutemos esas situaciones de interacción o de enfrentamiento si esperamos encontrar, aunque sea en el nivel más virulento de devaluación de los valores dominantes, un proceso de devaluación que no pasa, en ningún momento, por la *denegación*.

C. Grignon
iUn análisis sólidamente legitimista!

J.-C. Passeron
Sí, en la medida en que no invite a tomar gato por liebre: rebelión simbólica por emancipación simbólica. No, en la medida en que permite una prospetiva sobre los terrenos de la *insurrección cultural*, que son más vastos que los de la rebelión. Si la producción de símbolos y de comportamientos se efectúa alguna vez, en las clases populares,

Berville
Texto n° 11

de manera autónoma, es en condiciones sustraídas momentáneamente a la acción visible y a los efectos directos de la relación de dominación. Es el olvido de la dominación, lo que da a las clases populares un lugar privilegiado a sus actividades culturales menos marcadas por los efectos simbólicos de la dominación. Si el descanso del domingo, las actividades insulares de arreglo del habitat, o el activismo relajado de la sociabilidad entre iguales permiten comprender mejor en su coherencia simbólica al universo cultural de la vida obrera ciudadana (o, más aun, la exterioridad de la vida campesina tradicional en relación con los agentes y las instancias de una dominación social y económica cuyos efectos registran raramente el espacio del pueblo), es porque esas condiciones velan por un universo sustraído a la confrontación, momentos de reposo, lugares de alteridad. No es casual que la rica cosecha de “valores” y “rasgos” populares que se encuentra en la descripción etnográfica de Hoggart se haya efectuado por prospección del mundo local y familiar popular. Que estas expresiones de la cultura popular “en reposo” y “a la distancia” no representen un peligro político o ideológico para las clases dominantes es otra historia, que no reemplaza una tarea de descripción que incumbe a la sociología. Por otra parte, muchas de las actitudes más “armadas” de la cultura militante pueden revelarse igualmente inofensivas para los dominantes en el análisis histórico. En todo caso, el sociólogo se dejaría llevar una vez más por el prestigio de la homología entre relaciones de sentido y relaciones de fuerza si quisiera a cualquier precio que, allí donde la relación de fuerza se resuelve en enfrentamiento o, caso contrario, se transforma o se invierte históricamente, también la cultura dominada se emancipe completamente de la influencia y

de la obsesión de la cultura dominante: en general, se ha visto lo opuesto en la historia cultural de las revoluciones o post-revoluciones. La aptitud para la alteridad cultural de los más débiles no es necesariamente productiva simbólicamente allí donde los más débiles están más cerca de los más fuertes porque se enfrentan y miden sus fuerzas. La ambigüedad fundamental introducida por un concepto como el de “cultura de resistencia” es la que invita, al referirse indistintamente y al mismo tiempo a las relaciones de fuerza entre grupos y a las relaciones de sentido entre culturas, a ver en la situación de enfrentamiento desigual el principio fecundo de todas las producciones del simbolismo popular.

C. Grignon

Quisiera volver, porque las encuentro ejemplares, sobre las reservas que suscita “la autenticidad” de la experiencia que describe el texto de Navel.

Sociología y literatura

A nadie se le ocurre dudar de la seriedad científica de la opción metodológica de Labov cuando, revolviendo las cosas de la lingüística, describe, mediante una inversión completa del centro y de los márgenes el lenguaje semi-castigado de los “marginados” como un dominio incompleto del sistema dialectal VNA*, cuyas reglas están definidas por la práctica de los que “están en el ajo”, marginales absolutos. Pero Navel, que realiza una operación lógicamente equivalente a la de Labov y que escribe en relación con su bibliografía social, sobre su medio y su cultura de origen, es inmediatamente sospechoso de trampar al lector y de producir un testimonio desviado, inútil para el análisis sociológico. Debemos interrogarnos sobre la disimetría de los tratamientos infligidos al lingüista y al escritor. Desde este punto de vista, a saber el efecto de ruptura y descentramiento con relación al acomodamiento regulado por adelantado en las relaciones simbólicas entre los grupos, no vemos por qué, ya que nos prestan servicios equivalentes, la abstracción científica, que también está construida desde un lugar que no es en ningún caso expresión directa de la experiencia nativa, se ve beneficiada por un prejuicio favorable que se niega a la ficción literaria.

J.-C. Passeron

En efecto, no es quizás solamente respecto de la ciencia y la literatura que se aplica esta diferencia de trato surgido espontáneamente en las reacciones del auditorio y en nuestras propias actitudes cuando no las analizamos. La

* Vernáculo negro americano [N. de la T.]

tentación de recurrir a la "ley del embudo" puede estar alimentada también por la dificultad de sopesar de modo equitativo al intelectual populista y al autodidacta, al intelectual centrífugo y al intelectual centrípeto, incluso cuando nos conviene. Nadie puede estar seguro de escapar completamente a la certeza intuitiva de que hay siempre algún mérito en "descender" mientras que al "ascender" merecemos primero una sospecha ética; nos exponemos, a todas luces, al ridículo. Axioma paródijico de la mecánica social que domina sin embargo más de una evaluación, incluso en la conciencia de los individuos en vías de ascenso, y que no tiene otra justificación que el privilegio suplementario que procura a los titulares de posiciones elevadas "condenados" al mérito hagan lo que hagan: quedarse quietos o descender.

R.-M. Lagrave

No estoy completamente de acuerdo: Navel no es un buen ejemplo de la actitud popular en la medida que, incluso para la literatura populista o proletaria de su tiempo, era considerado como alguien que formaba parte de la cultura legítima. ¡Navel no es cualquier persona! Recordemos que sus textos fueron editados por Giono! Habría que, por lo menos, situarlo dentro de un conjunto sociológicamente definido.

C. Grignon

Es más fácil decirlo que hacerlo. Podemos tratar de reconocer los límites que las condiciones sociales en las que fue producido imponen a la utilización sociológica de un texto como éste. Digamos para empezar que no es fácil distinguir en las reacciones que el texto de Georges Navel suscita, entre la inquietud profesional legítima, que ve algo demasiado escrito, demasiado "literario", y la desconfianza que genera, entre los intelectuales, todo escritor de origen y de inspiración populares desde el momento en que ha "triumfado" (cfr. los casos extremos de Guehenno, del que Sartre se burlaba desde lo "alto" de la Escuela Normal, o de Giono, vilipendiado al final de su carrera por la izquierda bien-pensante). Dicir que no puede existir un verdadero escritor popular, que todo escritor deja de ser auténticamente popular desde el momento en que llega a ser un auténtico escritor, puede ser una manera de decir una vez más que no puede haber un escritor que no sea un burgués; el sociólogo debe, al menos, preguntarse en nombre de qué conviene reservar la "escritura" y sus complicaciones para la expresión del modo de vida y de los gustos de la clase dominante y la sinceridad ingenua y desarmada para la descripción de la vida de los "simples", porque lo que es considerado Arte —y del bueno!— en Proust se transforma en artificio en Navel o en Poulaillé. Es cierto que la expresión literaria de la experiencia que los dominados tienen de la dominación es inevitablemente ambigua, aunque más no sea porque aquellos que quieren adoptar o conservar el punto de vista de los dominados utilizan un instrumento de los dominantes; pero hay que poner en el mismo plano y rechazar en bloque todos los "testimonios" literarios? Cualquiera sea el efecto de dominación y de retraducción ejercido por la

"escritura", la manera en que se la utiliza para describir las relaciones entre las clases y entre las culturas difiere según se sea, al principio, un nativo de la cultura alta o un nativo de la cultura popular, según se haya llegado a ser escritor proletarizándose o aburguesándose.

Desde este punto de vista, las tentativas por constituir una literatura culta de inspiración popular —entendiendo por esto una literatura que tiene por tema central la vida y las costumbres de la gente del pueblo— reenvían a dos corrientes sociales de origen y dirección opuestas. En lo esencial, esta literatura es para el Pueblo. Nacida del naturalismo de Zola, con el *aura* de antepasados como George Sand o Hugo y con la protección de escritores humanistas reconocidos, como Anatole France, Romain Rolland y Henri Barbusse, la corriente populista, que se constituye en escuela hacia 1930 (con la fundación de un premio literario) y cuyos jefes de fila son novelistas profesionales como León Lemmier y André Thérive, se apoya sobre una tradición propiamente literaria y constituye sin duda la corriente dominante, más reconocida, más "legítima" de la literatura de inspiración popular; la escuela populista llega a atraer, en especial por intermedio del premio que otorga, a nativos de la cultura popular, como Louis Guilloux o Bernard Clavel e incluso a anexar, para la "posteridad", en los diccionarios de literatura que no se fijan tanto, a adversarios declarados como Henri Poulaillé, el fundador de la "Escuela proletaria". La forma acabada de este tipo de populismo la realizan los *peritos obreros*, sacerdotes o profesores, que eligen, algunos años más tarde, romper para siempre (al menos al principio) con su medio de origen, "ir hacia el Pueblo" desposando la "condición obrera" y que envían al público un testimonio legible y auténtico a la vez, o por lo menos "autentificado" por el sacrificio de su carrera al compromiso; es el conocido caso de Simone Weil, profesora en el Liceo Puy y luego obrera en Renault, de Michèle Aumont, profesor de Filosofía, y "empleada voluntaria" en una fábrica la víspera de su concurso de agregación,* de Jacques Valdour, también profesor, pero maurrasiano, es el caso también de los "radicados" de 1968** (a veces sólo por una temporada antes de un reestablecimiento en la Universidad o el CNRS**).

○ No es por revestir una forma literaria que las representaciones de la cultura popular obtenidas al precio de esta inmersión, real o ficticia, en la condición obrera, difieren de las representaciones, espontáneas o elaboradas, ingenuas o cultas, de los nativos de esta cultura; el ejemplo límite de los peritos obreros recuerda que no basta con cambiar de clase social y desceder, aun de verdad, los escalones de la escala social, para olvidar la cultura de origen, interiorizar la cultura de la clase de elección y tomar acerca de la .

* Concurso para la enseñanza secundaria. [N. de la T.]

** Centre National de la Recherche Scientifique (Centro Nacional de Investigaciones Científicas) [N. de la T.]

⁴⁴ Véase K.-A. Arvidsson, *Henri Poulaillé et la littérature prolétarienne française des années 1930*, Paris, Tousot, 1988; M. Ragon, *Histoire de la littérature prolétarienne en France*, París, Albin Michel, 1974.

relación de dominación entre las culturas el punto de vista de la clase dominada, del mismo modo que no basta con exiliarse para desaculturarse y reaculturarse. Si los prófugos de la clase dominante son percibidos siempre, no importa cuánto esfuerzo hagan por aprender la lengua, corregir sus maneras, y “asimilarse”, y no importa cuánta simpatía susciten sus esfuerzos, como extranjeros por los miembros de su clase de adopción, es sin duda porque les falta no haber tenido que optar, porque continúan hagan lo que hagan, descifrando la condición popular por intermedio del “código” de su cultura de origen, y porque terminan siempre por volver a su clase de origen (aunque más no sea bajo la forma de un libro). Así, como lo señala Michel Ragon, Simone Weil no ve las “alegrías”, “insignificantes” para ella, que iluminan la vida de una obrera “común”, vestido nuevo, paga del sábado, baile del domingo, etc.; su “diario de la fábrica” es una vez más una forma de diario íntimo como los que escriben por la misma época André Gide o Julien Green.

Desde este punto de vista, el desclasamiento voluntario de los peritos-obreros aporta nueva luz sobre la cuestión de las relaciones entre relaciones de fuerza y relaciones de sentido. Si el hecho de compartir la condición popular los coloca del lado de los dominados en la lucha entre las clases, permanecen en el otro campo para todo lo que atañe a la lucha entre culturas; la historia de las relaciones entre militantes obreros y los intelectuales originarios de las clases medias y dominantes provee una buena cantidad de ejemplos de los malentendidos que suscita esta situación cada vez que la dimensión simbólica de las luchas políticas o sindicales toma importancia.

Georges Navel forma parte de la corriente contraria, que parte de las clases y de la cultura dominadas para ir hacia la literatura, tal como lo ilustran las trayectorias de Jean-Jacques Rousseau, de Péguy, de Gorki o de Jack London. No es tan sólo por haberse nutrido de su propia experiencia y tener una mayor familiaridad con la cultura de las clases dominadas que los textos producidos por estos escritores pueden servir de soporte al análisis sociológico con menos riesgo; las condiciones de vida y de trabajo de las clases populares tienen, en estos casos, la posibilidad de ser aprehendidas y describas desde el punto de vista de la cultura que les corresponde. Pero podemos modificar la sospecha difusa de “aburguesamiento” o de “inautenticidad” que pesa automáticamente sobre los escritores de origen popular con conocimiento del sesgo que, incluso en estos casos, impiden considerar un texto como algo igual a un comportamiento cultural observado de acuerdo con las reglas del método etnográfico, si al tomar cada texto como un momento de una trayectoria social, tomamos también en cuenta tanto como podamos el conjunto de factores que determinan la modalidad particular de la relación ambivalente que cada escritor de origen e inspiración populares tienen con su cultura de origen y, por medio de la literatura, con la cultura dominante. El grado y la manera como un autor se aparta de su cultura de origen y de su experiencia personal de dominado, cómo las retraduce y “traciona” al constituir las como objeto literario, cómo toma sobre ellas el punto de vista del escritor que intenta ser, cómo las vuelve contra las

restricciones y las humillaciones que el medio literario le infinge, cómo trae al ejercicio del oficio de escritor las disposiciones, las exigencias y el “estilo” ligados a su medio de origen (por ejemplo el amor por el trabajo bien hecho y el horror a la afectación), etc., varían según se trate de autodidactas (Henri Pouaille, Eugène Dabit, Georges Navel), de becarios (Louis Guilloux, Jean Guehenno), obreros que llegaron a ser escritores profesionales (Henri Pouaille) o semiprofesionales que continúan o se remiten a ejercer, de manera más o menos regular, un oficio manual (Georges Navel). Entre éstos, hay que poner aparte el caso de los campesinos escritores, menos improbable y menos excepcional que el de los escritores obreros, y no sólo a causa de una incompatibilidad menor entre el oficio y la literatura: la imagen social del escritor campesino, con tradición en la poesía y la novela bucólicas, está sostenida por el folklore, el regionalismo y la escuela primaria, y es menos insólita y molesta que la del escritor obrero, que tiene en su contra, además del desprecio de clase y la inquietud que suscita en el terreno político, el antagonismo entre el Arte y la Técnica, la hostilidad ante el “progreso” y el “materialismo” (conjugada con la desconfianza ante la Ciencia) que, desde Théophile Gautier hasta Ferdinand Brunetière, pasando por Baudelaire, Leconte de Lisle, Flaubert, Villiers de l’Isle-Adam, etc., constituye un leitmotiv de la literatura francesa.⁴⁵ Habría que estudiar también las relaciones entre trayectorias literarias y trayectorias militantes: Emile Guillaumin, uno de los escritores campesinos más conocidos, es un buen ejemplo de éstas.

P. Cohen-Scali

Para volver al texto de Navel, me parece ver en la primera parte una suerte de humor, de toma de distancia que podemos considerar como una forma de resistencia expresada también en la reinterpretación, por parte de las clases dominadas, de la relación de dominación que sufren. Es lo que muestra Cotterau en su prefacio al *Sublime* de Denis Poulot.⁴⁶ Nos muestra cómo la

⁴⁵ Prueba de esto, entre otras, es el modo como Flaubert se burla de los poetas obreros del 48 en *L'éducation sentimentale*; o incluso la respuesta de Leconte de Lisle a Maxime Du Camp, cuando en el prefacio a sus *Chants Modernes*, se indignaba porque la literatura se obstina en “mirar hacia un pasado que nada debe hacernos lamentar”: “que los espíritus amantes del presente y convencidos de las magnificencias del porvenir se alegran en su fe, no los envído ni felicito, no tenemos las mismas simpatías, ni las mismas esperanzas. Los humanos y odas que el vapor y la telegrafía eléctrica inspiran me emocionan poco, y todas esas perifrasis didácticas, que nada en común tienen con el arte, tan sólo me demuestran que los poetas son, cada hora que pasa, más inútiles para las sociedades modernas [...] La hora en que deberán dejar de producir, bajo pena de muerte intelectual esta próxima [...] Mi odio por mi tiempo es consecuencia de la natural repulsión hacia aquello que nos mata” (Leconte de Lisle, prefacio a los *Poèmes et Poésies* (1855), en *Articles, Préfaces, Discours*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, pp. 123-136).

⁴⁶ D. Poulot, *Le Sublime, ou le travailleur comme il est en 1870, et ce qu'il peut être*, Paris, Lacroix, Verboekhoven et Cie., 1872.

irrisión puede ser una forma de la resistencia popular en el campo de las luchas obreras; por ejemplo, la manera en que algunos obreros ("los sublimes") de los años 1860-1870 transformaban en provecho de contravalores una canción edificante sobre los "buenos trabajadores", haciendo un himno a la pereza, o erigiendo en sistema de vida valorizado (y jerarquizado en grados de excelencia o disidencia) al ausentismo, despilfarro, sabotaje o alcoholismo. Esta desviación de las condiciones de vida impuestas por el trabajo asalariado implica una inversión total de los valores impuestos por las clases dominantes.

J.-C. Passeron

¿Pero qué conclusiones podemos extraer de esos fenómenos, efectivamente frecuentes, de la inversión cultural que, por otra parte, funcionan a menudo más como fronda simbólica que como fermento de rebelión? ¿Podríamos afirmar que están en el centro o en la periferia de aquello que constituye a las culturas populares como modo de vida?

P. Cohen-Scali

Esto muestra, al menos, que la interiorización de los valores dominantes no es algo que caiga por su propio peso, no es siempre la regla.

J.-C. Passeron

Es verdad. ¿Pero quién pretende lo contrario?

La jugada de la resistencia popular

Es verdad que una aplicación ciega de la teoría del orden legítimo podría llevar, en un arranque de alegría teórica o de lamentación miserabilista, hasta ese extremo: lo comprobamos en las investigaciones en que la sustitución del ethos (o del habitus) de clase por la noción (marxista o no) de *actitud de clase* funciona como simple cambio de nombre de una propiedad esencial, como re-matriculación del *impedimentum* que todo grupo o individuo estaría condenado a transportar consigo, vaya a donde vaya o haga lo que haga. Transformar todos los efectos de la dominación simbólica en aceptación, es decir, en pura y simple interiorización por parte de los miembros de las clases populares de su propia ilegitimidad cultural, impide evidentemente describir la diversificada gama de efectos culturales que produce la imposición de un orden legítimo. Sin embargo, este caso extremo existe, no lo olvidemos. Quizás nunca en estado puro, pero sí como componente de una ambivalencia o de una alternancia. Es el que describía Renan para el villano del Antiguo Régimen, que aceptaba vivir por procuración y delegación su dignidad social en el poder y los placeres de su señor. Tal relación con el orden social, poco feliz pero al menos indiferente o resignada, puede ser vista como un electo

de la interiorización del orden legítimo tan frecuente como aquél que se expresa como consecuencia desgraciada o torturada de la indignidad cultural y que se encuentra por otra parte más a menudo en las clases intermedias que en las clases populares. De todas formas, los signos externos de la prosteración mental, tan espectacular en los grupos dominados de las sociedades campesinas de tradición clientelística o patriarcal, bastan para mostrar que el sociólogo no debería tomar nunca al pie de la letra, en los dominados, las manifestaciones ostentosas de la abdicación cultural: no engañaban a sus señores tan completamente como engañaron o fascinaron al novelista *narodnik*. La reiteración y el afán en la sumisión y la aprobación del orden por parte de los dominados es siempre compleja de hecho; repetir y practicar —como la anciana emigrada del Mezzogiorno en la autobiografía de Nucera—⁴⁷ el adagio del jornalero agrícola "*I padroni hanno sempre ragione*" no excluye el cálculo y la cautela; es un condensado de la experiencia histórica de la clase proletaria que recoge, en un orientario presente del indicativo un número suficiente de modalidades verbales como para sospechar que esconde más de lo que muestra: al locutor popular le es necesario enfrentar por lo menos al indicativo de la ley natural con el imperativo de la máxima, el condicional del consejo de prudencia con el defectivo y recogido en lito gnómico, el testimonio de la perduración de un pasado compuesto de perdida memoria y la profecía que, en resumidas cuentas, se verificará en futuro anterior, para aventurarse a decir sin riesgos el resultado de un milenario cálculo estratégico de minimización del riesgo.

Però no basta con describir las resistencias que encuentra la imposición de los valores dominantes y con comprobar que las actitudes populares no se reducen casi nunca a la aceptación pasiva. La inversión de los valores dominantes es aún un proceso que enfrenta a la acción de la dominación simbólica de demasiado cerca como para dar cuenta de todos los rasgos por medio de los cuales una cultura popular escapa a la imposición de la legitimidad cultural. No buscemos en todas las formas de expresión reactivas engendradas por la denegación del dominante —dado que su contenido cultural es ordenado mecánicamente por un proyecto de rechazo ideológico a la dominación simbólica— el paradigma de la capacidad popular a la autonomía simbólica. Cuando el concepto de "resistencia cultural" termina por revestir todas las acciones populares no reducibles a la sumisión, se convierte en mutilación y censura de la descripción. Es, en todo caso, un contrasentido teórico cuando pretende encontrar en la inversión el nervio de toda creación popular, en la denegación la forma de toda alteridad. Las culturas populares no están evidentemente detenidas en un alerta perpetuo ante la legitimidad cultural, pero tampoco hay que suponerlas movilizadas día y noche y en un alerta contestatario. También descansan.

El ejemplo de "sublimismo" se inscribe efectivamente en una serie, muy

rica histórica y sociológicamente, de reacciones ideológicas mediante las

⁴⁷ L. Nuccera, *Aveva des Diables-Blues*, Paris, Grasset, 1979.

cuales los grupos dominados —a falta de otras armas culturales y ante la ausencia de toda posibilidad de rebelión real— logran hacer de la dominación sufrida un objeto simbólico distanciado y domesticado a la vez por la irrisión, el humor agresivo, la jactancia revanchista o, también, la idealización ética o sentimental de su posición: retranes de presidiarios o de galeotes, cantos de esclavos, canciones de campaña, canciones militares de “duros”, endechas que evocan hechos célebres de los que están fuera de la ley, canciones llorosas sobre la desgracia de los pobres, etc. Es éste, sin duda alguna, un principio productivo del simbolismo dominado, pero no el único. Hay que desconfiar del placer ambiguo que procura al intelectual —que, como sabemos, dormita en todo sociólogo— muy satisfecho por encontrar en esos militantisimos simbólicos (parientes cercanos del militarismo que prefiere) la esencia de la cultura popular, el ariete de su autonomía. Por el contrario, nos encontramos aquí más cerca de un mecanismo de producción simbólica particularmente revelador de la *heteronomía* de las culturas dominadas, porque su especialidad supone justamente que funciona bajo la *acción directa* de la relación de dominación en su forma más exigente y desnuda. En los grupos más “encadenados”, más “cerrados”, más “aplastados” dentro de las clases que están permanentemente obligadas a un sometimiento sin escapatoria, o a un destino sufrido sin esperanza de mejoras es éste el mecanismo más productivo, ya que constituye en esos casos el único medio disponible para hacer simbólicamente con la relación de dominación otra cosa que la aceptación servil de sus efectos. Lejos de aprehender allí qué es lo que una cultura dominada puede producir de diferente y distante con relación a los efectos de la dominación, nos encontramos con la acción directa de la servidumbre: es el punto B' del esquema 2 en estado casi puro.⁴⁸

Al mismo tiempo no sería difícil demostrar que esta libertad mínima y residual —hacerle una mueca de desdén simbólica a la dominación al componer canciones o musicalizarla— es una de las respuestas simbólicas de los dominados que más convienen a los dominantes. Aun antes de que se transformen en placeres culturales, una vez que la historia los vuelve digeribles al esterilizarlos como productos depurados del olor de sus productores y de sus condiciones de producción, bajo la forma *Kitsch, folk, o retro* (cf. tangos, cante zoneita, flamenco, endechas, french-cancan o negro spiritual) los miembros de las clases dominantes las habían tratado siempre con la indulgencia que los directores de escuela reservan a los abucheos tradicionales. En todo caso, los guardianes del orden directamente encargados de su mantenimiento (comités, capataces, suboficiales) han apreciado siempre funcionalmente esas lamentaciones acompañadas y esas imprecaciones reguladas como uno de los elementos que facilitaban el ejercicio del mando: las endechas de servidumbre sostienen el trabajo de la plantación o del tejido; las canciones

Conterau
Texte n° 12

de los galeotes ritman eficazmente el manejo del remo; los suboficiales de los regimientos disciplinarios hacen repetir de buen grado —sin que importen las palabras— las canciones gruñonas con las que marchan al paso los cabezas duras o rompen piedras bajo el sol de Biribi los “alegres”. No es la “recuperación”, en el sentido en que el uso de este concepto permite hoy dar al discurso automático, y ver, antes de haber mirado, en el tejido de todo fenómeno social la repetición monótona del mismo nudo ético (que condenaría a toda buena voluntad originaria, creadora o revolucionaria, a dejarse entrampar y digerir por una malvada estrategia de arraína universal). Es simplemente el efecto inmediato de la denegación de la relación de dominación cuando la rebelión es regimentada por las restricciones que ejerce la dominación. La descripción sociológica no puede eludir las funciones integradoras que asumen *ipso facto* los productos de una cultura de resistencia cuyos practicantes actúan bajo el control directo de la relación de dominación; función técnica para la escanción de las tareas de servidumbre, función ideológica de revigorización de la moral de los dominantes por medio de esas pequeñas “victorias morales” compensatorias con las que tomaba revancha y se contentaba el coolie. Ah Q luego de cada una de sus humillaciones,⁴⁹ y que condensa el refrán del forzado que ayuda a caminar encadenado al protestar contra su cruz: “*La chaîne, c'est la géhenne; mais c'est égal, ça n'est pas à mal!*”*

Entendámonos bien: le pasan cosas esenciales a una cultura popular como consecuencia de estar restringida a funcionar como cultura dominada, es decir, inextricablemente como *cultura de denegación* y como *cultura de aceptación, sub-cultura y contracultura*. La sociología debe ocuparse de eso: es análisis ideológico (interpretación de sus producciones simbólicas según B'). Pero el sociólogo olvidaría algo de la cultura popular si no fuera capaz de hacerla hipótesis interpretativa de que una cultura popular es también capaz de productividad simbólica cuando olvida la dominación de los “otros”, a menos que llegue a organizar, de manera simbólicamente coherente con su principio propio, a las experiencias de su condición: es análisis cultural (interpretación del sentido de sus producciones simbólicas según B). Nada en la teoría del simbolismo social impide la hipótesis de que el inconsciente de las relaciones sociales es tan produtor de sentido como la conciencia. Habría que suponer entonces que el simbolismo social es generado por la reflexión adecuada acerca de las estructuras sociales, que toda reflexión social lo contiene cuando se acerca a la sociología; a esto tiende, en el límite, el sociólogo intelectual, o el intelectual militante cuando no reconoce un sentido a las prácticas o a las ideas populares sino cuando se orientan explícitamente a las realidades y valores de los que hablan. Como sucede a menudo, es mejor dar mucho para poder quitar después; dotar generosamente de un sentido

⁴⁸ Cf. esquema 2, p. 25.

* “La cadena, es el infierno; pero da igual, no hace mal” [N. de la T.]

⁴⁹ Lu Xun, *La véritable histoire de Ah Q* (1ra. ed., 1923), trad. Beijing, Edition langues étrangères, 1973.

que se controla porque se posee el monopolio para poder decirlo, permite rechazar todo otro sentido. Hay algo de esta avaricia simbólica en la reticencia del sociólogo a reconocer que la cultura popular pueda trabajar simbólicamente cuando tiene asuelo, es decir, cuando trabaja con otros problemas que los que "debería" plantearle la dominación sufrida. El intelectual encuentra que la cultura popular elude un compromiso cuando ya no puede estar seguro de que ella "no piensa más que en eso".

De ahí el problema particular que la significación de las culturas populares plantea para la descripción y la interpretación: obviar el sentido que libera la aplicación de una de las dos grillas de análisis no es sólo *sobreinterpretación*, sino también, en el mismo movimiento, *sobreinterpretación correlativa*. Es sobre —y sub— interpretación a la vez usar exclusivamente como organizadores de la descripción a conceptos como "recuperación", "contestación", o "manipulación", que implican lo mismo cuando permiten ver, por ejemplo, en la promiscuidad y la insalubridad superpoblada del "tugurio" obrero del siglo XIX, la resistencia y la lucha de valores realmente populares contra las tentativas de control policial o de domesticación moral de las clases "peligrosas" por parte de las clases dominantes y sus agentes.⁵⁰ O, también, aunque con sentido inverso, cuando en el ritual y las fiestas de una vida rural replegada sobre sí misma, parcelada y tradicional, pretenden descubrir la resignación simbólica de un campesinado sumiso, el opio del pueblo campeño. Es la misma unilateralidad la que permite a un culturalismo con orejeras ser injusto interpretativamente con los grupos dominados cuando describe su "cultura" insular como si se tratara de las islas del Pacífico, es decir, olvidando relaciones de dominación que nunca olvidan a quienes los olvidan. Pero basta de caricaturas: los dos sistemas de análisis son productores de sentido. La dificultad propia de una sociología del simbolismo dominado, es que los rasgos y los comportamientos dominados no son nunca puramente autónomos o puramente reactivos. El concepto de ambivalencia recuerda que es raro que un rasgo cultural diga todo lo que tiene que decir en una de las dos grillas conceptuales de descripción. El concepto de alter-nancia recuerda que puede llegar a ser absurdo, según los casos (¿qué grupo social? ¿qué dimensión de la práctica? ¿qué tipo de vida?) limitarse decisivamente a una grilla elegida por filiación escolar. Evitemos creer que la sociología de las culturas populares es más productiva o teóricamente menos acertada cuando se inscribe en una de las dos hipótesis de descripción más que en la otra. Es un buen control epistemológico no olvidar nunca una en favor de la otra, interrogar la descripción producida por el lenguaje de una con referencia a la descripción que podría producir el lenguaje de la otra.

C. Grignon

Ninguna de las dos lógicas parece tener razón, pero quizás una es más imaginaria, pero menos ilusoria que la otra.

De ahí el problema particular que la significación de las culturas populares plantea para la descripción y la interpretación: obviar el sentido que libera la aplicación de una de las dos grillas de análisis no es sólo *sobreinterpretación*, sino también, en el mismo movimiento, *sobreinterpretación correlativa*. Es sobre —y sub— interpretación a la vez usar exclusivamente como organizadores de la descripción a conceptos como "recuperación", "contestación", o "manipulación", que implican lo mismo cuando permiten ver, por ejemplo, en la promiscuidad y la insalubridad superpoblada del "tugurio" obrero del siglo XIX, la resistencia y la lucha de valores realmente populares contra las tentativas de control policial o de domesticación moral de las clases "peligrosas" por parte de las clases dominantes y sus agentes.⁵⁰ O, también, aunque con sentido inverso, cuando en el ritual y las fiestas de una vida rural replegada sobre sí misma, parcelada y tradicional, pretenden descubrir la resignación simbólica de un campesinado sumiso, el opio del pueblo campeño. Es la misma unilateralidad la que permite a un culturalismo con orejeras ser injusto interpretativamente con los grupos dominados cuando describe su "cultura" insular como si se tratara de las islas del Pacífico, es decir, olvidando relaciones de dominación que nunca olvidan a quienes los olvidan. Pero basta de caricaturas: los dos sistemas de análisis son productores de sentido. La dificultad propia de una sociología del simbolismo dominado, es que los rasgos y los comportamientos dominados no son nunca puramente autónomos o puramente reactivos. El concepto de ambivalencia recuerda que es raro que un rasgo cultural diga todo lo que tiene que decir en una de las dos grillas conceptuales de descripción. El concepto de alter-nancia recuerda que puede llegar a ser absurdo, según los casos (¿qué grupo social? ¿qué dimensión de la práctica? ¿qué tipo de vida?) limitarse decisivamente a una grilla elegida por filiación escolar. Evitemos creer que la sociología de las culturas populares es más productiva o teóricamente menos acertada cuando se inscribe en una de las dos hipótesis de descripción más que en la otra. Es un buen control epistemológico no olvidar nunca una en favor de la otra, interrogar la descripción producida por el lenguaje de una con referencia a la descripción que podría producir el lenguaje de la otra.

La inversión de la polaridad simbólica

Hay que distinguir, en efecto, entre la búsqueda de casos concretos de inversión (a la cual se ha deslizado por momentos la discusión) y la variación imaginaria a la que se libra Labov, cuando, al cambiar su punto de vista decisorio, constituye al vernáculo del proletariado negro como polo de referencia y en el mismo movimiento relega el lenguaje dominante al rango de dialecto. Que Labov crea o no en la realidad social de esta inversión de la polaridad no tiene ninguna importancia; incluso cuando cree aprehenderla prácticamente, por medio de la investigación empírica, la inversión que opera no es más realista que la ficción construida por un escritor. Para dar cuenta de lo que describe al recorrer a contrapelo la relación de dominación, el sociolingüista no necesita que el vernáculo del proletariado negro sea potencialmente o en "alguna medida" la lengua dominante; le basta con darse los medios y las herramientas necesarias para *hacer como si* fuera. La eficacia científica del procedimiento depende del grado en que los resultados que permite obtener puedan ser objeto de una lectura consciente de las realidades del contexto.

Desde este punto de vista, hay que decir que Labov, que pone en relación el funcionamiento interno de los grupos con las presiones y la atracción que emanan de instituciones "legítimas" como la familia o la escuela, no cede nunca por completo a la deriva hacia la autonomización formal. El estudio interno y "concreto" del habla adolescente no se reduce, para él, a la descripción etnográfica cerrada; se hace por intermedio de situaciones de contacto y conflicto entre los agentes y grupos más o menos escolarizados, más o menos integrados en una banda o, por el contrario, en su familia, es decir, que ocupan posiciones diferentes con relación a los polos antagonistas de la lengua y la cultura. En otras palabras, Labov logra comprender especies particulares de culturas populares (cultura de la calle, culturas adolescentes) en sí mismas y en la relación que tienen con la cultura no popular a la vez, o, para retomar las palabras de Hoggart, por intermedio de la relación entre "Nosotros" y los "Otros".⁵¹

A condición de ser utilizada de esta manera, y no como una descripción en primer grado de la realidad social, sino como una metáfora contrilada, la

⁵⁰ Podemos ver cómo una descripción parcializa su sentido en la celebración nostálgica de la anomia libertaria y el rechazo del orden moral de la Burguesía que produce la promiscuidad familiar de los primeros barrios obreros del siglo XIX en J. Donzelot, *La Police des Familles*, Paris, Minuit, 1977.

⁵¹ R. Hoggart, op. cit., cap. 3.

inversión de la polaridad simbólica tiene por lo menos la ventaja de hacer aparecer la tendencia más o menos latente al etnocentrismo que encierra el enfoque legitimista de las culturas populares. Al analizar con seriedad científica imperturbable los giros "correctos" (con relación a las normas dominantes), así como las "faltas", Labov muestra la injusticia que la descripción culta del habla popular hace sufrir a ésta en términos de desviaciones de la norma; en esto como en todo, los dominantes no tienen conciencia de su racismo más que cuando les es devuelto por los dominados. Al tratar a los buenos alumnos como "marginados" muestra cómo las palabras clave de la sociología de la cultura pueden ser modificadas para describir a la cultura dominante. Tomar el punto de vista de los dominados sobre un objeto, traducir su postura mental en postura metodológica, transformar en herramientas de investigación sus armas habituales —la insolencia, la burla, la provocación (cf. lo que dijimos del texto de Navel) — es sin duda uno de los raros medios de poner en evidencia lo que les falta a los que tienen todo, alumnos de las grandes escuelas, grandes familias, empresariado, etc., y de describir, por una vez, la excelencia social por referencia y como defecto, en el límite, en términos de desventajas, de "handicaps". Intelectual "populista", pero populista intelectual, que más inteligente que los peritos obreros, supo tomar de los etnógrafos sus técnicas racionales de "inmersión", Labov deja entrever lo que podría ser una sociología de la cultura construida por un nativo de la cultura popular aculturado por la cultura "alta"; muestra la "tarea ciega" de la perspectiva legitimista, que debe "buena parte de su clarividencia desengañada a la familiaridad cómplice que los sociólogos tienen con el gusto y la cultura dominantes. Así, el trabajo de Labov permite preaverse contra el riesgo de absolutizar las jerarquías culturales que se intenta objetivar sin correr tampoco demasiado el de recer en las ingenuidades del relativismo cultural. Es quizás un sucedáneo, para el sociólogo, de la forma de distancia que posee automáticamente el historiador de la vida cotidiana, a quien el perfil pasado de moda de las prácticas que estudia le recuerda constantemente la arbitrariedad de todos los gustos, incluido el dominante.

M. Grumbach

Quisiera volver sobre la relación de las clases dominantes con su propia norma, la norma legítima. Es un problema que no ha sido realmente abordado; hemos hablado mucho acerca de los efectos del legitimismo sobre la descripción de la relación de las clases dominadas con la dominación, pero olvidamos lo que sucede por otro lado. La deriva legitimista se traduce también por una idealización de la relación que las clases dominantes tienen con sus normas dominantes: actúan como si la identificación de las prácticas con la norma legítima y, en lo que concierne al lenguaje, del vernáculo de las clases dominantes con la norma lingüística fuera evidente. Es esta identificación precisamente la que Navel rechaza: en el texto que citaron, no hace otra cosa que poner el acento sobre la distancia entre las prácticas reales de los dominantes y sus propias normas (cf. lo que se dice sobre "el cerdito").

Labov, por su parte, recuerda que el vernáculo de las clases dominantes no se confunde de ninguna manera con la norma lingüística, ya que ella no constituye nunca sino "una suerte de oralización de la lengua escrita". En ese gran dominio del lenguaje, tantas veces cuestionado, que saben demostrar cuando se les demanda los dominantes, Labov ve un efecto de las situaciones sociales en las que se producen los discursos sometidos al análisis culto, en especial, la entrevista; no sólo afirma que esos artefactos no representan en ningún caso el vernáculo de las clases dominantes, sino que invierte completamente el análisis habitual, al afirmar que es en las clases populares y en el estilo familiar que se encuentran la mayoría de las frases "gramaticales". En el límite, y para caricaturizarla un poco, la deriva legitimista lleva al sociólogo a suponer que las clases dominantes que visitan los museos han efectuado ya una lectura de Panofsky. Hay que señalar, al menos, la disimetría de los respectivos tratamientos de que son objeto las clases dominantes y las clases dominadas: en el caso de los dominados, el apartarse de la norma es algo siempre sancionado; en el de los dominantes, no es ni sancionado, ni evaluado, ni siquiera percibido.

C. Grignon

Efectivamente, la perspectiva legitimista incita a la sociología de la cultura a considerar que, por parte de las clases dominadas, el incumplimiento de la norma es la regla, que los errores de comprensión, las faltas de gusto, los fracasos, etc., son en este caso propiedades de clase (y por lo tanto, propiedades sociológicas), producto de desventajas colectivas a las que no escapan sino los individuos excepcionales; y, a la inversa, que esos incumplimientos, cuando se producen por parte de los dominantes, son accidentes individuales, de orden moral o psicológico, que la sociología puede descuidar.

Excelencia y legitimidad: la incultura dominante

Pero, al considerar, en principio, autónoma, a la cultura de los dominantes con relación a sus comportamientos culturales reales, o, más exactamente, al negarse a considerar esos comportamientos como otra cosa que manifestaciones o actualizaciones de la cultura dominante, la sociología de la cultura puede quebrar la familiaridad que los "naturales" de la cultura dominante mantienen con ésta. Esta abstracción de principio, análoga a la del lingüista que descuida las palabras para ocuparse con exclusividad de la lengua, permite al sociólogo desenredar el sentido de la relación entre el deber y el tener, y mostrar que los modelos legítimos y las normas de la cultura, del gusto o la educación no son sino la expresión, trabajada, disfrazada e institucionalizada, de los intereses y las disposiciones que corresponden a las propiedades de la clase dominante. La brutalidad reducitora con la que opera el sociólogo es, de hecho, un medio sutil de tomar al pie de la letra y en los

hechos la tautología fundante sobre la que reposa la seguridad de clase de los dominantes: tienen lo que es mejor porque son mejores y lo que tienen es lo mejor porque son los mejores. Las críticas que los aficionados al arte, la literatura o la gastronomía dirigen al sociólogo aparentemente tosco se sitúa antes de esta ruptura; al sacrificar los individuos a la clase, y al proporcionar la ilusión de que se sacrifica la clase misma a la norma, ponen fuera de alcance y fuera de cuestión aquello que legitima la dominación, salvando así lo esencial.

Pero es cierto que esta opción corre el riesgo de conducir al sociólogo a seleccionar, entre los comportamientos reales de los miembros de las clases dominantes, aquellos que se aproximan más a esta cultura, que dan la idea más exacta (o más conforme a la construcción que el sociólogo esta elaborando); es decir, pueden llevar a privilegiar los comportamientos de exce-
lencia y a rechazar como poco significativos o como secundarios, las trans-
gresiones a la norma, los fracasos, los lapsus, etc., un poco a la manera de un lingüista que seleccionara los giros más "correctos", los "mejores" acentos, los discursos sin faltas, etc. La sociología de la cultura dominante se expone, al mismo tiempo, después de haber empezado tan bien, a contribuir a su vez a su modo al fortalecimiento de la creencia según la cual los dominantes participan todos y siempre de la excelencia de su cultura, incluso cuando se manifiestan constantemente inferiores a ésta.

Podríamos establecer sin duda de modo más firme el sentido de la relación entre los modelos culturales legítimos y las propiedades, materiales y simbólicas, que la clase dominante se reserva, si nos inclináramos a tiempo hacia la investigación sistemática de las distancias, distancias entre los usos legítimos ("Los desciframientos adecuados") que interpelan las posesiones de los dominantes y los usos reales que éstos hacen, distancias entre los modelos culturales legítimos y los gustos reales, distancias entre los gustos proclamados y las prácticas reales. Algunas descripciones muy poco edificantes del estilo de vida de los dominantes dan ganas de introducir en el discurso sociológico las bibliotecas llenas de libros nunca leídos, museos atravesados a la carrera, conciertos sufridos con oídos sonolientos, restaurantes tomados por asalto, etc., y de dirigir hacia el estudio de la relación que los dominantes mantienen con su cultura el arsenal de conceptos malintencionados o condescendientes, como "buena voluntad cultural", "imitación", "error de desciframiento", "alodoxia", etc., que la sociología de la cultura reserva para los pequeño burgueses, los autodidactas y los "semicapacitados". El análisis sistemático de las transgresiones de los dominantes a la norma legítima permitiría progresar sin duda en el estudio de la transmisión de la herencia cultural (al mostrar que los herederos no se encuentran necesariamente a la altura de la herencia) y en la de las relaciones entre la oferta y la demanda de las diferentes especies de bienes culturales (o, si se quiere, entre el "campo" de producción y el "mercado"). Pero habría que cuidarse de no terminar por encontrar el "buen" gusto aún mejor al haberse dado los medios de demostrar cuán malo es el de los dominantes; o la "alta" cultura aún más alta por haber comprobado hasta qué punto es mediocre la de la gente cultivada;

o sea, a no conferir indirectamente un inesperado suplemento de legitimidad a la cultura legítima.

J.-C. Passeron

El tono un poco abstracto o polémico de nuestro debate no debe hacernos creer que no sólo nos ocuparemos de las opciones últimas de la formulación conceptual de las descripciones o del talante espontáneo de quienes describen y que se manifiesta en el valor connotativo de las palabras empleadas.

La ilusión del balance global

Están en juego los actos más concretos del trabajo sociológico, las elecciones del protocolo de investigación o las técnicas de observación y medición. Como ejemplo del alcance metodológico de los riesgos cruzados de artificio y de regresión etnocéntrica inherentes a la problemática del relativismo cultural y a la del legitimismo espontáneo, tomaré una encuesta de Schatzman y Strauss que trabaja sobre la variación social de las formas de narración entre las *middle classes* y las *working classes* que nosotros citamos en *Le Métier de Sociologue*⁵² para ilustrar las diferencias entre las formas de organización verbal y la relación con el lenguaje de las diferentes clases sociales. La mayoría de los instrumentos tradicionales de interrogación sociológica, y en especial la entrevista, no las tienen en cuenta para nada, y suponen implícitamente la neutralidad social del lenguaje y de las situaciones de lenguaje que proporcionan la información tratada.

Las hipótesis de Schatzman y Strauss resultan de lo que la problemática relativista tiene de científicamente fecundo: la incitación a describir "sin prejuicios" las formas de organización del discurso para tratar de demostrar comparativamente que no son las mismas en las clases populares que en las clases medias; las formas débiles o extenuadas del único discurso posible, centrado en el discurso literario, en el que las clases dominantes reconocen la elaboración de su manera de narrar. Es entonces la estructura narrativa de los comportamientos verbales el objeto de la investigación llevada a cabo por medio de entrevistas con los habitantes de un pueblo de Arkansas después de un tornado. Los dos grupos del muestreo (definidos con relación al nivel de ingresos y de instrucción) se encuentran alejados socialmente e incluso en dos polos opuestos de la estratificación social americana. Las conclusiones de Schatzman y Strauss son indiscutibles mientras se limitan a dar cuenta de la variación social en su generalidad y en relación con la tarea

⁵² L. Schatzman, A. Strauss, "Social Class and Modes of Communication", en P. Bourdieu, J.-C. Chamboredon, J.-C. Passeron *Le métier de sociologue: prétables épistémologiques*, Paris, Mouton, 1973 (nueva ed.), pp. 223-237.

discursiva que define la investigación: "Las diferencias que comprobamos entre las clases populares y las clases medias son impactantes y, una vez formulado el principio de la diferencia, es sorprendente comprobar con qué facilidad podemos detectar la estructura de comunicación característica de un grupo, sólo con la lectura de algunos párrafos de una entrevista".⁵³ Pero veremos enseguida cómo, desde el momento en que se trata de decir qué es lo que describe esta medición, los resbalones de la inferencia están gobernados por el lenguaje de la descripción, es decir, por la teoría inherente a todo lenguaje: la teoría de la desigualdad de las competencias formales según las clases vuelve al galope, incluso en una problemática relativista como la de los autores. Sólo retenemos, resumidas, dos conclusiones de Schatzman y Strauss:

1. Los locutores de clase popular inscriben su discurso en una "única perspectiva": describen lo que observaron desde el lugar donde estaban situados y desde el punto de vista de su existencia afectiva o participativa, mientras que los otros locutores cambian de punto de vista durante la narración, situándose sucesivamente en el punto de vista de la Cruz Roja, de las instituciones, de las víctimas, de los enfermeros de ambulancia, de las personas que miraban por la ventana, etc. Es exacto sin duda, ¡pero es decir exactamente lo que se comprueba querer conceptualizarlo como una *incapacidad para descentrarse* propia de la lógica de las clases populares? Sin embargo, la expresión aparece como evidente en el comentario. Vemos que la regresión legitimista hacia el etnocentrismo, que aquí consiste en dotar inmediatamente con el signo "más" y con el signo "menos" a los dos polos de una diferencia (operación que al ser inscripta luego en el lenguaje científico se beneficia de esta evidencia espontánea) no ha sido desterrada, con un golpe de varita mágica, por la opción relativista de describir la variación cultural sin prejuiciar en principio su inferioridad o su superioridad. La deriva descriptiva es, en efecto, aún más llamativa: aquí en que el protocolo de investigación estaba explícitamente concebido para desbaratar la trampa etnocéntrica primera: los sociólogos no cedieron evidentemente a la ingenuidad de comparar las dos clases sociales por indicadores que dieran mecánicamente ventajas a la *middle class* (riqueza lexicológica, densidad de conjunciones de subordinación, legitimidad cultural o "registro" estilístico),⁵⁴ para no ser víctimas de la demasiado evidente jerarquización social de estos "marcadores", descuidaron las formas de gramaticalidad de "superficie" de los dos discursos para centrar el análisis en las formas "profundas", independientemente de su realización lingüística: dado que las estructuras narrativas son, como las estructuras argumentativas, estructuras lógicas aparentemente capaces de fundar una comparación de "competencia", el grado de complejidad que revelan en sus utilizadores parece autorizar las comprobaciones de

desigualdad en el dominio lógico de las operaciones. Pero aquí le espera al sociólogo una segunda trampa: la competencia lógica no está vinculada a su actualización como lo están la competencia y la performance lingüísticas. Al no poder interrogar sociológicamente las relaciones entre clase social y campo de actualización de la performance (en este caso, el pedido de narración en situación de entrevista), la certeza de haber desbaratado la primera trampa conduce más profundamente a la segunda.

2. El modo en que Schatzman y Strauss utilizan el *tratamiento de las clasificaciones* lo muestra todavía mejor: "Los informantes de clase popular clasifican poco. Se refieren en general a individuos particulares que designan a menudo por su nombre o por su apellido; este modo de proceder no ilumina la descripción y no facilita la descripción de las personas en cuestión cuando el informante se contenta con relatar las experiencias de algunos individuos bien definidos".⁵⁵ En general, se nos dice, comprobamos una pobreza de los procedimientos clasificatorios, un grado débil de generalidad en la taxonomía —que se expresa por ejemplo en la incapacidad para identificar a instituciones como la Cruz Roja— o, por último, la ultrageneralidad de una clasificación única que opone el "Nosotros" del *in-group* al "Ellos" que engloba a todos los "otros", a todo lo externo desconocido y sus instituciones. Acá, una vez más, la comprobación exacta del grado en que los locutores populares, en *esta* tarea de narración y en *esta* situación de entrevista, categorizan su discurso, se transforma rápidamente en un diagnóstico sobre su competencia lógica: ésta parece irrisoria ("impresionista"), porque, "según toda evidencia (su) reflexión no domina la lógica de las clases".⁵⁶

La objeción que resulta de este diagnóstico no se apoya en la inferencia que va de los relatos contenidos en el *corpus* de Schatzman y Strauss a las estructuras lógicas de la narración que se desprenden de ellos: todo ha sido analizado según una grilla de examen bastante fina; la performance paralela recogida por los encuestadores en torno a dos grupos permite decir sin duda, que, de acuerdo con este material, los locutores populares dominan mal, practican poco ciertas operaciones lógicas, o tan poco que no tienen prácticamente lugar en la generación de enunciados de superficie. La objeción debe apoyarse sobre el terreno y la técnica de medición elegidos: ése habrían obtenido performances lógicas de igual forma si la descripción hubiera estado situada en otro terreno que el de la narración de los acontecimientos, o en narraciones consagradas a otros temas?

Para desarrollar esta objeción tomemos algunos datos de una investigación en curso acerca de locutores campesinos o de origen campesino. Los invoco aquí porque ilustran una inversión espectacular de las comprobaciones en la descripción de la competencia de locutores poco cultos, una vez que cambiamos el terreno en que se miden las competencias lógicas. Se trata

⁵³ Ibid. p. 224.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. p. 229.

⁵⁶ Ibid.

también de entrevistas a sujetos que son conducidos a situar sus parentes en sistemas genealógicos, en el seno de su familia o de otras familias del pueblo. El número de parentes situados con exactitud, por supuesto, pero sobre todo la amplitud de las redes descriptas y la extensión de las cadenas deductivas que permiten identificar parentes lejanos o mediatos son, no hay que sorprenderse, más importantes cuando los sujetos están más cerca de su cultura vernácula, incluso en el seno mismo del grupo más popular, en detrimento de los sujetos más escolarizados o "urbanizados". El "virtuosismo" (en sentido laboviano) manifestado en el dominio de estructuras lógicas complejas, en la manipulación de relaciones —sin hablar de las reglas particulares que introduce en el trabajo lógico la consideración de "lechhos" sucesivos—, cambia de lado en cuanto cambiamos de terreno. Es intuitivo tratar de imaginar el diagnóstico sobre el dominio de la "lógica de clases" a que conduciría la aplicación de este instrumento de medida a cuadros superiores que han renunciado a toda velocidad de pensar una red tal que abarque hasta los parentescos de segundo grado.

Nos encontramos aquí con operaciones del mismo tipo que las enfocadas por Schatzman y Strauss cuando intentaban aprehenderlas a través del dominio taxonómico o el descentramiento. El hecho de que las operaciones recaigan sobre individuos identificados por su nombre propio no debe ocultarnos que la tarea consiste en manipular y deducir, por medio de un cálculo lógico, relaciones de las que debemos dominar el sistema y las reglas para pronunciarlas sin errores. Del mismo modo, lejos de ser una característica de la lógica popular los enunciados desde el estricto punto de vista del locutor, vemos cómo los sujetos llevan a cabo la tarea genealógica con la misma facilidad en el caso de parentescos de otras familias que en la suya propia.

¿Qué podemos concluir? Sería evidentemente pueril gritar victoria en nombre de las clases populares; ya nos encontramos con ese populismo de convicción en caso análogo.⁵⁷ Pero la ilusión de Schatzman y Strauss es igual a una que afirmara, a partir de este nuevo material, que la influencia de la escuela o las tareas de la vida ciudadana contribuyen a bajar el nivel de "aptitud lógica". Las dos constataciones empíricas no son contradictorias, simplemente porque proceden de mediciones que invierten la familiaridad de los grupos con el terreno y la situación de realización de la tarea. Pero se nos plantea una cuestión metodológica determinante para la comparación entre las clases sociales: el terreno y las condiciones en los que optamos por medir una performance cultural, verbal o lógica, nos anticipan el grado de competencia que llegaremos a medir.

¿Cómo elegir, entonces? En todo caso, evitando olvidarnos de las relaciones que unen de modo diferente terrenos de observación, procedimientos de recolección de información y técnicas de medición, a las actualizaciones de la competencia por medio del comportamiento o la palabra según

⁵⁷ Cf. la palma de "verdadera" competencia que otorgaba a los campesinos pobres la *Lettre à une maîtresse d'école* (véase supra, p. 50, nota 34).

las clases sociales. Esta sociología de las relaciones entre los instrumentos o las opciones de investigación y el objeto social al que se los aplica es parte constitutiva de la "construcción" del objeto sociológico, del que de paso vemos cómo es ya un trabajo sociológico, al igual que la "desconstrucción" del objeto preconstruido. Este mínimo de vigilancia basta al menos para disipar la ilusión de que podríamos encontrar de una vez por todas el "buen terreno", en el sentido de "terreno neutro" en el que la comparación entre grupos y clases funcionara idealmente, porque no obligaría a nadie a funcionar en el terreno del adversario. En todo caso, para volver a nuestro tema, el convite a la "imaginación sociológica" que la cuestión contiene, dejá ver por qué la sociología de la cultura ha hecho operar tan a menudo a las clases populares en un "terreno adverso"; el legitimismo se encuentra tanto en los instrumentos como en la teoría; la teoría relativista puede dar todavía golpes legitimistas sin saberlo.

Advertido de este modo el proyecto de relativización debe al menos conducir a diversificar los terrenos y las formas de la observación, a extenderlas más allá de la geografía acostumbrada de la encuesta: la costumbre científica es fácilmente etnocéntrica en materia de cultura popular, incluso cuando se nutre de teorías que se pretenden emancipatorias.

Pero, sobre este camino que ilumina el relativismo cultural, surge aún —señalamos para rechazarla— la última ilusión de la epistemología positivista, que lleva a creer que una observación enumerativa podría alcanzar la exhaustividad y fundar un "verdadero" *balance global*: si hacemos operar a todos los grupos en todos los terrenos, ¿el resultado final (en términos de competencia lógica por ejemplo) no reencontraría un sentido? Evidentemente no. Como lo decía con fuerza Lévi-Strauss

en *Race et Histoire*, respecto de la comparación entre culturas, el problema de la commensurabilidad de las medidas, homólogo al problema estadístico de la arbitrariedad de las ponderaciones entre indicadores e índices, permanece insoluble. Es demasiado fácil hacer ganar al jugador que se prefiere por medio de la multiplicación de las partidas cuando se es ducho de representar de modo desigual a los tipos de juego. Y si concibiéramos un campeonato multi-juego equilibrado honestamente, que tomara tantos terrenos y juegos familiares a las clases dominadas como a las clases dominantes, organizaremos un match inútil desprovisto de sentido. El envite que reccla la inquietud relativista, asociada a la sociología de las diferencias, está afuera: incitar a no ignorar sistemáticamente, en la evaluación o en la observación, demasiados terrenos que son habituales para las clases populares y que la sociología no visita más a menudo o de otro modo que los paseantes de las clases dominantes; no darle siempre a sus prácticas y simbolismos la ponderación mínima.

C. Grignon

La llamada "inaptitud para el descentramiento" por Schatzman y Strauss, es particularmente ejemplar, en efecto. Tenemos la impresión de un enfrentamiento simétrico entre dos etnocentrismos: el oyente culto deplora el

etnocentrismo del narrador popular, que formula como "débil aptitud para el descentramiento" cuando es, en cambio, la débil aptitud para el descentramiento del oyente la que construye la débil aptitud para el descentramiento del narrador.

C. Grignon

La llamada "inaptitud para el descentramiento" por Schatzman y Strauss, es particularmente ejemplar, en efecto. Tenemos la impresión de un enfrentamiento simétrico entre dos etnocentrismos: el oyente culto deplora el etnocentrismo del narrador popular, que formula como "débil aptitud para el descentramiento" cuando es, en cambio, la débil aptitud para el descentramiento del oyente la que construye la débil aptitud para el descentramiento del narrador.

Autonomía cultural y distancia con el campesinado

J.-C. Passeroni

¿Era habitual? ¿no lo era? Es discutible. En realidad, no lo creo. Dadas las condiciones de uso y excepción en las que se situaba un obrero que escribiera en el siglo XIX, no estoy muy seguro de que sea un terreno en el que se actualizaran adecuadamente competencias, disposiciones y expresiones populares. Lo que me parece interesante es la predilección que manifiesta a menudo el investigador por esos terrenos de excepción. ¡No hay en esa preferencia tan frecuente por los terrenos en que menos se espera una performance popular, si no un efecto de moda al menos una búsqueda indirecta del camino popular? Me parece que el éxito de la figura del obrero epistolario, como también del campesino o del artesano memorialista, muy productivas últimamente,⁵⁸ procede a la vez del deseo, muy respetable, de rehabilitación de la producción simbólica de la gente de pueblo y de cierta forma sutil de la influencia legitimista sobre nuestros *narodniki*. Creer que

una rehabilitación plena y entera debe volver legítimo lo ilegítimo de acuerdo con los hábitos contraídos por el rehabilitador en contacto prolongado con la legitimidad, es, una vez más, un golpe bajo de la relación de dominación simbólica. Es necesario que a la panoplia de la cultura popular, nos sugiere, no le falten más todas esas cosas bellas y buenas que nosotros apreciamos tanto. ¿Acaso no tienen ellos también su arte abstracto, sus vanguardias y hasta su "arte naïf" que, si funciona ya en segundo grado en la cultura alta, funciona necesariamente en tercer grado en ellos? No hay más que ver los textos que se escriben sobre el cartero Cheval o el sepulturero Picassiette. No es bueno que una estrategia de investigación esté enteramente definida por el maravillado asombro de ver, cuando se quiere mirar bien, que aquellos que tan poco tienen, tienen finalmente, todo o casi todo.

La objeción de Grignon nos llevaba a la diversificación de la observación: la sociología de la cultura tiene por tarea primera romper el monopolio que representa el concepto de cultura dominada. "Dominar", material o simbólicamente, es una relación tan genérica que no permite nunca basar la descripción sobre otra cosa que características muy generales —y, en el límite, transhistóricas— de la condición dominada. Las preguntas que podemos plantear en común a una cultura obrera y a una cultura campesina, no son otras que preguntas "comunes". Hay que ir más lejos incluso en la estratificación, en la periodización, y en la contextualización para empezar a definir un protocolo de investigación.

C. Grignon

En efecto, el grado en que una cultura popular se encuentra realmente confrontada a la cultura dominante varía en función de las categorías sociales y de los grupos (campesinos en oposición a obreros), de los lugares y de las situaciones, de los dominios de actividad y de los tipos de prácticas (consumos

⁵⁸ J. Rancière, *La Nuit des prolétaires, archives du rêve ouvrier*, Paris, Fayard, 1981.

⁵⁹ E. Grenadou, A. Prévert, *Grenadou paysan français*, Paris, Le Seuil, 1966 o A. Blasquez, *Gaston Lucas serrurier*, Paris, Plon, 1971.

culturales, cultos o semicultos *versus* cultura práctica), etc. Es acordar demasiado al legitimismo hacer como si la cultura dominada estuviera siempre penetrada, investida, obsesionada o incluso graduada por la cultura dominante. ¿No deberíamos suponer que al menos la modalidad de esa observación difiere según el grado de aislamiento y protección que poseen los diferentes grupos o los diferentes universos? Según nos ubiquemos en la problemática de la *alternancia* o, por el contrario, en la problemática de la ambivalencia, un mismo conjunto de prácticas, o incluso, una misma observación, pueden ser objeto, como en el texto de Navel, de dos lecturas antagonísticas. Veamos por ejemplo el caso de un obrero que ocupa parte de sus vacaciones en hacer trabajos en su vivienda; a partir de la oposición entre vida privada, retráida, y vida profesional, expuesta, entre la casa y la fábrica, tiempo libre y trabajo, podemos describir su actividad como arreglo de un espacio de convivencia, soporte de formas de sociabilidad específicas (ayuda mutua), expresión y afirmación del gusto autónomo, etc.; podemos, por el contrario, decir que está doblemente dominado, que se hace explotar doblemente, en la medida en que consiente un trabajo suplementario, un sobre-trabajo, para introducir y exhibir en su casa, y encima en iniciación, los emblemas —moquette, papel pintado, etc.— del gusto dominante.

J.-C. Passeron

No hay que olvidar, cuando se trata de organizar o estabilizar las relaciones entre las dos grillas de descripción de un simbolismo dominado (en términos de autonomía o de referencia a la dominación) que la problemática de la *alternancia* entre esas dos lógicas (según los momentos, los lugares, las prácticas, o los subgrupos considerados), tiene el mérito de definir y encuadrar muy claramente las tareas de localización o de observación empíricas.

Las opciones de la interpretación

A causa de la *discriminación* que impone, la problemática de la alternancia es ya más exigente que las grillas siempre distorsionadas por alguna toma de partido ideológico, que decide no retener de un simbolismo dominado sino lo que es o una u otra cosa. Enmascarada como enumeración, evita también, al menos en un primer momento, subordinar toda descripción al problema, no tanto del lenguaje conceptual que permite señalar la presencia de un significado al interior del significado contrario (las palabras del psicoanálisis, están, para bien o para mal, al alcance de todos), pero sobre todo al problema de hacer funcionar ese lenguaje como organizador de las comprobaciones empíricas comparables y comprensibles. Mientras el cuadro lógico de la enumeración no esté hipostasiado en una cartografía universal del mundo de las prácticas sociales que pretenda agotar los fenómenos para proporcionar el balance global en un mapa del territorio que pueda superponerse al

territorio, guarda la virtud de obligar a multiplicar las comprobaciones, a distinguir los sectores, a desmultiplicar la descripción: ¿lo que es cierto para la vestimenta lo es para el equipamiento? ¿lo que es cierto para la decoración del habitat, lo es para el taller? etc. Produce conocimientos.

Pero es verdad que esta grilla de trabajo encuentra rápidamente sus límites en la necesidad de *interpretar* toda comprobación, toda medición. Para decir lo que significa un comportamiento, una obra o un discurso, llega el momento en que debemos aceptar y montar en una cadena de presunciones un conjunto de constataciones conexas y heterogéneas. No hay quizás ningún dominio de las prácticas dominadas ni ningún grupo dominado en que la concentración de indicios al servicio de la tarea interpretativa no permita enunciar, de manera verosímil, la presencia del Uno en el Otro o *viceversa*: algún efecto de la dominación en la autonomía y una forma de reserva en la dependencia. Este estilo de interpretación de las realidades sociales produce una inteligibilidad teórica, y los más empiristas recurren a él más de lo que se cree, aunque un poco avergonzadamente. No se podrá impedir que el sociólogo que no olvidó completamente que practica una ciencia humana vea en esto la punta de lanza de la enunciación sociológica, la "flor" de su labor —en el sentido en que la teoría del *Nô* pone en la flor de ese arte aquello que justifica, al hacerlos olvidar, los caminos laboriosos del aprendizaje del actor...⁶⁰

Un ejemplo solamente del movimiento que conduce inevitablemente el análisis sociológico de una problemática a la otra. Lo tomo nuevamente de una cultura campesina ya que me cuestionaron con razón que el arte convencional de las genealogías campesinas ilustra sobre todo una cultura de vestigios que debe a condiciones particulares de cercenamiento espacial una autonomía artificial de funcionamiento. Aun en ese caso límite, deberíamos guardarnos de creer que la autonomía de las prácticas simbólicas de los individuos más tradicionales (de más edad, menos cultos) se manifiesta en todas sus prácticas y en todo terreno. Los mismos sujetos dejan ver en otros campos de la expresión o del gusto la permeabilidad de sus disposiciones tradicionales a todo tipo de efectos de la dominación simbólica de los gustos urbanos sobre los gustos rurales. Da testimonio de esto la sumisión apresurada de sus prácticas de moblaje a los criterios del gusto urbano de clase media: al principio, los pacientes pueblerinos se dejan sustraer sin dificultades los exelentes muebles rústicos "que cuestan hoy millones en un anticuario", y aceptan en cambio, con satisfacción y a menudo con el sentimiento de "hacer un buen negocio", los muebles de fórmica, provocando exclamaciones de nostalgia o de interés frustrado a sus descendientes urbanizados. Pero, más tarde, bajo el efecto de esas reprimendas y sobre todo de nuevos circuitos de difusión e imposición del gusto (revistas, tiendas, desarrollo de

⁶⁰ Zeami, *La Tradition secrète du Nô*, Paris, Gallimard, 1971.
Zeami, *La Tradition secrète du Nô*, Paris, Gallimard, 1971.

los puntos de venta), reequipan su casa de rústico moderno cuyo "valor" les es impuesto por una nueva vulgarización de la legitimidad, hasta en los nombres importados que emplean espontáneamente para nombrar lo mismo que habían exportado con otro nombre: "Es lindo el 'rústico'". Especialmente característica de esta re-imitación de su propia cultura legitimada por la imitación comercial de sus propios objetos y su difusión en un medio urbano es la aventura de la chimenea vernácula, demolida con alivio ante la llegada de la calefacción a querosén, y reconstruida veinte años después sobre un modelo transgresional: "Es mucho más íntimo, todo el mundo lo hace ahora".

La *alternancia* de la lógica de reserva y la de dominación, asociada a la alternancia de presiones de agentes diferentes de la dominación simbólica, permite describir esta historia, es decir, inmovilizar cada una de sus fases para describirla. Pero, ¿esos esquemas no son injustos interpretativamente con las prácticas dominadas? ¿La alternancia de los gustos que esta grilla de descripción fotografía en su oscilación visible, no esconde una *ambivalencia* más sutil? Cuando los rurales se dejaron sustraer, en los años 50, por el trueque o por algún dinero en efectivo, las vetustas tejas "romanas" de sus techumbres, que iban a recuperar ostentosamente las residencias secundarias vecinas, para reemplazarlas por una cobertura de placas onduladas de fibrocemento, el gusto culto que deploraba ese "horror", y cuando pecaba de populismo, lo denunciaba en términos de despojamiento material y simbólico, ¡no lograba ignorar etnocéntricamente algo del vernáculo profundo de la evaluación y de la decisión campesina? ¿No descifraban según sus propios códigos de visitantes el sentido de un medio ambiente que era practicado por los autóctonos de otro modo?: éstos no habían encarado nunca sus propios techos bajo el ángulo de la rareza estética, sino según sus inconvenientes técnicos: "Hay que hacer reparaciones todo el tiempo", "La nieve causa destrozos cada invierno" —inconvenientes inmemoriales superados por fin gracias al descubrimiento del fibrocemento. Y, en la reconversión, aquí también veinte años después, a un estilo que los lleva a aceptar que se levante el fibrocemento ondulado y se cambie por un cemento que imita fielmente a la anciana teja, bajo la presión de lecciones culturales venidas de afuera y de arriba, o simplemente de la Protección de Sitios. ¿Hay tan solo palinodia impuesta a campesinos dóciles que se agitan y sofocan por seguir los gustos que se les hace tener o se les dice de seguir? Una reserva última, que maneja tácticamente a través de todas estas fases, las peripecias de la historia y compone a "gusto" propio de modo irreduciblemente otro, necesidad técnica y disposición estética, que sabe "tomar y dejar" ¡no expresa una disertación serena respecto de los gustos dominantes bajo la fachada de una docilidad sonriente que sin embargo sólo compromete a las clases sociales para las que el gusto ostentado es quehacer principal del simbolismo?

C. Grignon
La incomprendición populista ante el sentimiento popular se ve especialmente

bien en la valorización que el dilettante culto hace de lo que el nativo rechaza como falso de valor.⁶¹

¿Lecturas sucesivas o descripción en conceptos?

Para volver a las opciones entre grillas de lectura, nada parece oponerse, en efecto, a la opción de una perspectiva estrictamente alternativista mientras nos mantengamos en el nivel del inventario descriptivo y sistemático de las posesiones y de las prácticas de las clases dominadas. El refugio, incluso un poco expectante, en la acumulación empírica de datos es después de todo un buen medio de conjurar las obsesiones generadas por el encuentro entre la "cultura" y el "pueblo". ¿Pero no nos encontramos en un terreno en que menos que nunca podemos distinguir entre el momento de la interpretación y el de la descripción —entre "flor" y "labor", "punta de lanza" y "disfraz"? ¿Podemos, sobre todo en el caso de las clases populares, que no poseen en el mismo grado que las clases dominantes los medios de realizar sus gustos, separar el estudio de los consumos y de las prácticas del estudio de la relación que los sujetos o los grupos mantienen con sus consumos y sus prácticas? Y aquí, las cosas se complican; se vuelve mucho más incómodo renunciar a querer ver y develar las contradicciones —la ambivalencia— que recela, al menos potencialmente, cada posesión, cada consumo, cada práctica. Cómo no decir y decirlo de entrada: si, ellos compran esto, pero por no poder comprar aquello; o todavía más: sí, lo hacen así, pero en el mismo momento en que lo hacen ¡no tienen vergüenza de hacerlo! ¿Cómo renunciar a mostrar de qué está hecho —envídua, resentimiento, mala fe, humillaciones, frustraciones, desprecio de los demás hacia ellos, etc.— el gusto que las personas tienen o creen tener por lo que tienen o por lo que hacen, por lo que se les permite tener o por lo que se les permite hacer?

La elección de una u otra de estas perspectivas compromete a la vez representaciones globales y últimas de la sociedad, filosofías sociales opuestas, relativista y "democrática" en un caso, jerárquico-elitista en el otro, y de posturas epistemológicas diferentes, maneras diferentes de hacer y escribir la sociología. En la medida en que se vincula con la perspectiva alternativista que, al limitar para ella un terreno específico, le abre una carrera empírica y le permite hacer funcionar al máximo las técnicas de la comprobación y la medición, la sociología de las culturas populares mira francamente del lado de una ciencia definida con referencia al modelo de las ciencias experimen-

⁶¹ "El aficionado se emociona ante el encanto de las tolerancias que poétizan una producción artesanal en serie, oscureciendo la norma de fabricación; por el contrario, el artesano se enorgullece de tener una regularidad de máquina, de reducir los términos de fabricación y los márgenes de tolerancia" (M. Maget, ob. cit.).

DOMINOCENTRISMO Y DOMINOMORFISMO

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, búsquedas 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 triada 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 tramppear con las restricciones que le impone el trabajo empírico, a tramppear 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 creamos 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 “manifestos” de los dominados?

C. Grignon

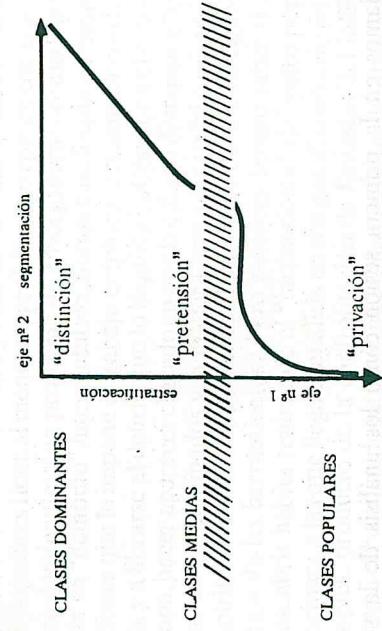
Ya señalamos en la primera sesión cómo los análisis de la sociología legitimista de los gustos pierden en densidad y finura a medida que descienden en la jerarquía social; nos llamó la atención la paradoja de un estudio sobre el espacio social que al reducirlo distintivo a lo selectivo y no retener como pertinentes sino las prácticas más raras, más cercanas a su centro y a su cima, aprueba inevitablemente su trama a medida que el número de hechos sociales y de rasgos culturales aumenta. Los mapas del espacio sociológico producidos 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 diferencias 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 repliegarse 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 "semicapitado", "imitación", "pretensión", "funcionando como", etcétera.

Un sociólogo legitimista avisado 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 iluminoso 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", aliviar 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 medianas 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 halbwachiana, 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, cualesquier sean la riqueza y diversidad de los datos de que dispone, en la comprobación de la homogeneidad de la clase obrera.

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

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.

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

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 INSEE⁶⁶ 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.⁶⁷

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 indivisibles,

⁶⁵ Institut National de Statistiques et Etudes Economiques (Instituto Nacional de Estadística y Estudios Económicos) [N. de la T.]

⁶⁶ Ibíd., p. XIII.

⁶⁷ 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", "media" 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 policulturaria).

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 aislaban a menores de edad y a marineros, 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., podriamos 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

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 reenvian 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

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

⁶⁷ C. Thélot, *Tel père, tel fils? Position sociale et origine familiale*, París, 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 apios 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 parisienne, es a la vez "estar todo el tiempo corriendo" y "tener todo a mano". La propiedades esencial de esas propiedades del medio es sin duda la ambivalencia; lejos de circunscribirse a la descripción única 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 sulfidos 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 alcijadas de los hábitos y gustos contrarios 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 deservidos 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 artesano rural) pueden ser considerados como homólogos del "capital económico" de las fracciones poseedoras de la clase dominante; la cultura profesional, el "oficio" (que entranos 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 militar, entre cultura tradicional, transmitida por aprendizaje, cultura técnica "alta", transmitida por la Escuela, y la cultura —o folclor— de taller (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 recivie, 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 inscritos 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 excepción 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

Certeau
Texte n° 14

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 avisada 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 hal-

⁶⁹ Cf. C. Grignon, *L'Ordre des choses, les fonctions sociales de l'enseignement technique*, Paris, Minuit, 1971.

wachsiana") y la discontinuidad del espacio simbólico: por una parte la modestia 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.

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 internal: 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 incontrrollable y no se ofrece a sus pies sino la punta exigua de la pirámide de las diferencias legítimas. Esta sociología especial 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 "distinciones" ni "cualidades": es el efecto perverso que parece producir la buena voluntad de objetivación de la arbitrariedad cultural (*le jeu fuit*). 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 *équivalence* 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— *íno* 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”) *íNo* llega un momento en que esa transposición encierre la descripción en la tarea de catalogar únicamente los haberes del pobre que pueden contarse con la moneda del rico? *íNo* 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 “monedas” del capital cultural legítimo. Pero justamente, la conceptualización de tales haberes en términos de capital *íno* 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: *íel espacio social y el espacio simbólico son homogéneos?* *íhay 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” *íno* nos situamos en el escenario de la uniformación y del aburgo esamiento 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, descategorizado 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, *íSe la puede considerar como un equivalente del capital cultural, que no es un operador del análisis sociológico sino porque permite evaluar, medir, ordenar?* *íNo* 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 comparación 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 descomponen 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 quiciero 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 conclusión 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" ésta debilidad 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 neoyorquina, 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 ordinariamente, 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, dietas, 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'Aptitud 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 solo 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 espaciamiento, de matrimonio), de la 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 como 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 *bélate* o de una conversación de café es aplicar esquemas y palabras que dcben 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 déba 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 recivía a lo "primario", a la "naturaleza", a la práctica lucra 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 obruta de solaz popular que por un drama de Shakespeare, resulta insopportable a causa de la incomprendición sociológica de las condiciones reales en que la obra 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 alusionado 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 infelicidades 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 construcciones de 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 seguís 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 contradesventajas, 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 aprehendene 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.

Sin embargo, creo que hay que darse primero los medios para romper realmente, o sea, empíricamente, con el *dominocentrismo*, aun a riesgo de encerrarse temporalmente 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 antromorfismo, 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 darwiniana 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-naturalzas": prueba esto el modo con que el misérabilismo 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 desembazarse 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

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 ingenierías 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 (reencuentramos 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

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, recién 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 orientación 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 *status 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.
Pero 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 legítima 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 alegra, ya que si me gustaran las comeria 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 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 duplicitud 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, entrecerrillado 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 ejfigie* 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

Bourdieu
Texto nº 19

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 indiscutiblemente 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.

P. Pamenier

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 reconocerlas 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 glossar 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 mundial 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. Vehlen (*Théorie de la classe de loisir*, París, 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 estética 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 *distantias substitutivas*—, 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 nula del simbolismo, de las prácticas populares como forma sólo elecible 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 immobilizar 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 ¿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

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, noeman 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 retradicados 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 apropiaron 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

⁷³ P. Guiraud, *Le français populaire*, París, PUF, 1965.

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

sociales que se fabrica un "look" campesino o "proletario" no difiere, respecto de la estilización, del trabajador inmigrante que disimula su refresamiento 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.²⁵

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

bronceado del ocio que al tostado del trabajo: uno y otro son estígmatis 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. Cualquier 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 rataona 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".²⁶ 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 obedece tanto a las descripciones miserabilistas de la sociología del gusto como a la metáfora halbwachsiana del obrero-máquina o a la metáfora marxiana del obrero-máquina.²⁷ De hecho no podríamos hablar de estilo si las prácticas de los agentes fueran realmente respuestas automáticas

²⁵ A. Varagnac, *Civilisations traditionnelles y Génies de vie*, París, Albin Michel, 1948, p. 303.

²⁶ 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)*, París, José 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