

PROLOGO

No esperamos que la investigación llegue a superar completamente este desasiego. Ni siquiera hablaríamos de él si la sociología no intentara salir del apuro diluyendo, aún más que con otros objetos, las denotaciones en las connotaciones, y abusando de las parejas de oposiciones intercambiables y de las equivalencias intermitentes: cultura dominada y/o popular y/o proletaria y/o contracultura *versus* cultura dominante y/o burguesa y/o legítima y/o culta, letrada, escolar, etcétera. No hay entonces aquí un esfuerzo suplementario para afinar o recargar un léxico previo. Todo lo contrario: describiendo las condiciones que producen esta dificultad —sean ellas inherentes al objeto o ligadas a la posición social de los que lo trabajan—, aislando y nombrando las principales figuras del recorrido —derivas, oscilaciones, inversiones, subterfugios— que entablan los investigadores que asumen el riesgo de hablar de las culturas populares, nos proponemos reducir la imprecisión que permite tanto los discursos fluctuantes de los exploradores ingenuos como los embrollados que se traman gracias a una penumbra culta.

Quien desembarca sobre este terreno oye primero un ruido de fondo que proviene de los sociólogos, o, mejor dicho, de los escenarios del *cambio social*, las fronteras entre las clases y entre las culturas, bien delimitadas en el pasado –una “época antigua” que a un historiador le costaría mucho periodizar – estarían en vías de desaparición. Las sociedades post-industriales se caracterizarían por la universalización de la *middle class* y por la abolición de las diferencias cualitativas en las culturas. De modo similar,

fin de los campesinos, el fin de los obreros; al final de los fines, la historia estaría a punto de desembarazarnos providencialmente de un problema curiosamente complicado. Apenas nos hemos ocupado en el debate de esa desenvuelta sociología de la modernidad que se funda en Tocqueville para orquestar, *remake tras remake*, el tema de la mediocridad igualitaria a la que se encontrarían condenadas las democracias post-industriales. Nos equivocamos quizás: sempiterna mosca de las diligencias ministeriales, esta para-sociología opativa, cuyos conceptos no son más que los dobles cultos de nociones triviales, no ha dejado nunca de acompañar las sucesivas políticas económicas y sociales que han sido administradas a las clases populares.

Nos pareció más urgente identificar y describir algunos de los efectos del *populismo* al que se encuentran especialmente expuestos la investigación y los investigadores en este campo. La fuerza de atracción del *populismo* se debe a que propone sus incitaciones bajo la índole triple de la sensibilidad y del proyecto políticos, de la inclinación de la literatura y el arte por los objetos inéditos, y del deber metodológico de neutralidad ética, al punto confundidos con la conversión a la causa de los ofendidos y humillados. Hemos vuelto una y otra vez sobre este punto: nada nos parece más falso que la idea según la cual el olvido de la dominación combinado con la intención de rehabilitación sería para el investigador la vía directa, obligada y fácil de rendir justicia a las culturas populares. De ahí la atención un poco puntillosa con que recogimos diversos especímenes de injusticias, descriptivas e interpretativas, que, con la conciencia limpia y en honor a la verdad, esa buena voluntad comete. Forma paradójica del desprecio de clase a los dominados, que pasa por su contrario —puesto que radica en el desprecio por sí mismos en tanto tales a que están expuestos los intelectuales dada la forma particular de dominación que sufren— el *populismo* no puede comprenderse sino a la luz de una sociología de las actitudes de disidencia. Se apoya casi siempre en el anti-intelectualismo de intelectuales en dificultad que, aceptando en pos de una gloria marginal, la jerarquía social de los objetos de estudio, contribuyen a ratificar la clasificación de sus objetos en una serie B de la investigación. Desde las variedades atenuadas de los aficionados al pintoresquismo social hasta las modalidades ya saturadas que asume en los provocadores, pasando por los compiladores de folklore, el *populismo* se extiende sobre una larga gama. Pero, al fin de cuentas, la inversión que realiza es siempre la contraria de aquella de la que se jacta: la provocación literaria nos da la clave cuando, en su ajuste de cuentas con la cultura dominante, busca con delección en los comportamientos populares los rasgos que ésta señala como los más “vulgares”, revelándonos así que acepta a la vez la categoría y la definición dominante del contenido de la categoría, para poder proclamar la excelencia de lo vulgar.

Entendemos que el debate no sitúa en el mismo plano la comprensión del *populismo* y el examen de los límites que encuentran la repatriación del *realismo cultural* y su aplicación al estudio de las culturas populares. Del mismo modo, no ponemos en el mismo plano el *miserabilismo* y el examen crítico de las construcciones teóricas que, de Marx en adelante, reclaman al

sociólogo *realismo sociológico*: en la realidad de las sociedades estratificadas las relaciones de fuerza no pueden ser olvidadas por mucho tiempo, aun en el caso de las operaciones simbólicas más complejas de los grupos dominantes como de los dominados. Nosotros mismos participamos de una tentativa que, partiendo del cuestionamiento weberiano acerca de la eficacia de un “orden legítimo”, aspiraba a ampliarlo: de la Iglesia y el poder político a la Escuela, de la cultura escolar a la cultura “alta” y, por último, de la cultura “alta” a la cultura cotidiana. Nos vimos alertados entonces por la reaparición, de manera simétrica, de una injusticia heurística respecto de las culturas dominadas, síntoma del abandono del trabajo empírico, del que el congelamiento de la teoría en doctrina tiende a dispensarnos por adelantado. Nos encontramos finalmente obligados a comprobar que la teoría de la legitimidad cultural en su uso “imperialista” engendra un *legitimismo susceptible* de retroceder cuando intenta dar cuenta de las culturas populares, hacia un miserabilismo tan ambiguo como el populismo, y científicamente estéril. ¿Qué es lo que nos enseñan esas tiradas en las que las clases superiores son siempre dominantes y su cultura siempre legítima, sin análisis alguno de los mecanismos y los objetos sobre los que la dominación se ejerce, se ejerce en vano e incluso no se ejerce? ¿Para qué nos sirven conceptos reducidos por la ortodoxia al papel de propiedades esenciales y destinados a figurar, sin que falte ninguno (ethos, hábitus, campo, capital cultural) en el equipaje obligado de trastos que transportan, de mala gana, en todo momento y para toda ocasión, los sociólogos que profesan la doctrina y los grupos sociales a quienes se aplica?

Afirmamos por último que no turvimos la pretensión —difundida entre los sociólogos, populistas o miserabilistas— de hacer oír el tono auténtico o la verdad esencial de una palabra popular supuestamente confiscada o desfigurada por otros discursos. La reflexión que sigue sería muy poco consistente consigo misma si negara su pertenencia al universo social de la investigación, y en consecuencia, al ámbito de la cultura “alta”. Por más “desfacedor de entuertos” hermenéuticos que se pretenda, el análisis del investigador no sirve nunca directamente a la causa de aquellos a quienes quisiera representar o defender. No planteamos sin embargo la neutralidad del intelectual *freischwebend*, ni la impasibilidad “profesional” del sociólogo por encargo; nos limitamos a aplicar como se debe la reflexión a la práctica sociológica. Incluso deseamos que este trabajo sea útil, tal como puede serlo: indirectamente, a quienes buscan contrariar los mecanismos sociales de la dominación. Para esto, es necesario comenzar por contrariar la vieja mecánica que regula las relaciones entre intelectuales y clases populares: es siempre entre ellos que los sociólogos disputan y se disputan, por la causa del pueblo; lo sabemos, y luego lo olvidamos.

Retomando, después de algunos años, un texto elaborado a partir de un seminario sobre sociología de las clases populares que diéramos en la Escuela

de Altos Estudios en Ciencias Sociales en 1982, no quisimos corregirlo en función de los cambios que pudieron haberse producido en nuestras posiciones. Preferimos guardar el carácter y el tono que estas reflexiones deben a su posición en la polémica del momento; así como el diálogo, que muestra que los dos protagonistas no están de acuerdo siempre. No obstante, procedimos a un nuevo aseo de nuestro "oso", y apuntamos a quitarle el carácter alusivo inherente a un seminario de investigadores. Introdujimos notas, subtítulos, y explicitamos en el margen a qué textos —reproducidos en el anexo— se refiere el debate. Son textos de estatutos diferentes: algunos fundamentales, otros descripciones empíricas, documentos, e ilustraciones de los desvíos señalados. Adjuntamos al debate dos trabajos que lo prolongan: muestran la contribución de la literatura a la génesis de la representación dominante de las culturas populares, y analizan el papel que los procedimientos del realismo literario adquieren en la producción de la ilusión de una verdad sociológica, en las novelas o en las ciencias sociales. El índice analítico intenta ayudar a la legibilidad de un texto que responde sobre todo al desarrollo de una discusión y no a la organización clásica en capítulos.

C. G. y J.-C. P.
Febrero de 1989

CULTURA ALTA Y CULTURAS POPULARES

Debate entre
Claude Grignon y Jean-Claude Passeron

En la primavera de 1988, cuando se organizó el Seminario "Avances en la cultura popular y sus aportes para la cultura alta", Claude Grignon y Jean-Claude Passeron organizaron un debate entre ambos autores. La idea era proponer una alternativa a la discusión que se había abierto en ese momento entre los dos autores, y que ya se había extendido a través de numerosos artículos y conferencias. Los resultados de este debate fueron publicados en la revista "Cultura Alta y Culturas Populares" (nº 1, 1989), y se tituló "Cultura Alta y Culturas Populares: debate entre Claude Grignon y Jean-Claude Passeron".

Este debate es una continuación de la discusión que se había iniciado en el Seminario "Avances en la cultura popular y sus aportes para la cultura alta", organizado por Claude Grignon y Jean-Claude Passeron en la primavera de 1988. El debate se centró en la relación entre la cultura alta y las culturas populares, y se discutieron las implicaciones de esta relación para la cultura en general.

I SIMBOLISMO DOMINANTE Y SIMBOLISMO DOMINADO

Y SIMBOLISMO DOMINADO

J.-C. Passeron

Punto de partida: ¿La investigación acerca de las culturas populares exige que la sociología de la cultura se procure interrogaciones, conceptos o inflexiones metodológicas específicas? No hay que alarmarse demasiado pronto ante una pregunta que, formulada ingenuamente, parecería atentar contra la unidad de la sociología, y resultaría incluso chocante para las clases o los grupos dominados. ¡No deja suponer lo peor: por ejemplo, que el análisis sociológico se aprestaría, cuando penetra en el terreno de las culturas populares, a redimensionar sus instrumentos a la medida de su "pobreza" o su penuria

La preocupación por particularizar el dispositivo permite en realidad la sospecha contraria: la sociología de la cultura, cuyo lenguaje teórico ya ha estabilizado ciertos conceptos e identificado numerosos "rasgos pertinentes" que, implícitamente, reivindican la generalidad social, dado su comprobado poder de descripción, ¿no definió sus instrumentos y reguló sus miras de acuerdo con figuras cuyos juegos simbólicos obtienen su sentido y sus reglas del hecho de producirse en situación dominante? ¿Los mismos instrumentos de descripción y de inteligibilidad no corren el riesgo, si se los aplica sin modificaciones a prácticas culturales muy distantes, de imponer, al mismo tiempo que sus ajustes construidos sobre la lógica de las culturas dominantes, algo de la mirada etnocéntrica que toda cultura dominante dirige sobre una cultura dominada, desde tiempos inmemoriales?

Relativismo cultural: una repatriación peligrosa

Circunscribamos de entrada el problema a las formas de dominación que se ejercen en el seno de una misma sociedad. El problema de la dominación simbólica podría en efecto extenderse también a las relaciones desiguales que se establecen entre sociedades globales, ya se trate de colonización, satelitización, o simplemente hegemonía cultural o lingüística.

Incluso en las relaciones entre sociedades distintas, el esquema de la dominación cultural (o del intercambio simbólico desigual) permite, en efecto, comprender numerosos rasgos que afectan tanto a los intelectuales como a las masas, a las comunidades científicas o a las corrientes artísticas, a las costumbres o a las formas de pensar, en síntesis, a todos los fenómenos que provienen de la situación de sometimiento de una periferia a un centro: *herodianismo*.¹ Pero la restricción del problema a las relaciones desiguales que asocian íntimamente grupos y clases dentro de una misma sociedad bastará para ocuparnos ya que nos enfrenta a una dificultad específica que es necesario evaluar. Es la dificultad de toda sociología de las culturas populares, a las que el principio teórico del "relativismo cultural" —concebido para enmendar los errores cometidos contra sociedades lejanas— no proporciona la clave analógica.

El relativismo cultural puede reivindicar, desde la Antigüedad hasta nuestros días, numerosos antecedentes filosóficos. En la época moderna, en Montaigne, Pascal o Montesquieu, la reflexión acerca de lo arbitrario y la fuerza de la "costumbre alimentó y sistematizó las primeras curiosidades etnológicas. Si bien la disposición a la escucha de la diversidad cultural que implica este relativismo filosófico ha perdido a menudo su función heurística para subordinarse a la ilustración de una crítica "moralista" de la Razón y de la Naturaleza, o especializarse en un uso "escéptico"; no es sino ya en el siglo de las Luces y sobre todo en el siglo XIX que la filosofía del progreso del espíritu humano y luego la influencia del evolucionismo biológico sobre las incipientes ciencias sociales pasaron a ocupar una posición antropológica central. Como puede verse aún en Lévy-Bruhl con la noción de "mentalidad primitiva" e incluso en Mauss con la idea de "forma arcaica", el relativismo operadorio, que toda descripción atenta a la alteridad cultural instrumenta, se ha servido largamente del modelo evolucionista. En Francia, Claude Lévi-Strauss popularizó, sin duda, al relativismo cultural, transformándolo en principio y herramienta de todo trabajo etnológico y señalando la ruptura que instaura respecto del "evolucionismo social". Pero esta oposiciónfiguraba ya entre los tópicos de la antropología anglo-sajona.²

El relativismo cultural es, por ende, hoy, quien presenta primero sus credenciales, cuando se trata de describir sin prejuicios una cultura otra. Pero las recomendaciones éticas y teóricas que puede invocar por servicios prestados a culturas lejanas, no lo dispensan de examen atento de los efectos que produce desde el momento en que se lo aplica, sin procesamiento alguno, a las culturas de los grupos dominados dentro del funcionamiento de un orden social. En este caso, hay dos principios de interpretación que pueden invocar relaciones que asocian las realidades simbólicas a las realidades sociales: 1) no importa en qué condición social funcione una cultura, tiende a organizarse como sistema simbólico; 2) una dominación social tiene siempre efectos simbólicos sobre los grupos dominantes y dominados que asocia. ¿Es necesario, entonces, para comprender una cultura popular en su coherencia simbólica, tratarla como un universo de significación *auténtico*, olvidando todo lo que está debajo y por fuera de ella, en especial los efectos simbólicos de la dominación que sufren quienes la practican, aun a riesgo de volver a destiempo sobre el asunto? ¿O, por el contrario, es necesario partir de la dominación social que la constituye como cultura dominada para interpretar de entrada respecto de este principio de *heteronomía* todos sus pasos y sus producciones simbólicas?

Siempre es posible, cuando de naciones o de etnias puestas en relación de interacción desigual se habla, partir de un balance cultural fundado sobre la idea de una *autonomía previa*, para llegar luego a interpretar todos los cambios de sentido y de equilibrio, los aportes y las amputaciones, las alteraciones y las re-interpretaciones que produce la instauración de la relación desigual, por referencia a ese primer estado de inocencia simbólica. Uno se encuentra cómodamente instalado en una problemática de "aculturación" o de "contacto entre civilizaciones". Existe así un *más acá de la dominación*, de donde proviene un cierto confort metodológico: el camino interpretativo puede comparar dos configuraciones reales para determinar por diferencia los efectos producidos por la instauración de la dominación. (No hay, por el contrario, un más acá histórico de las relaciones desiguales entre las clases y grupos de una misma sociedad; hay solamente, cuando uno se interroga sobre su pasado y su constitución, una configuración anterior de las relaciones de dominación, siempre estructuradas, incluso cuando se trata de grupos constituidos de diferente modo).

El principio del relativismo cultural se presta a una aplicación sin problemas sólo en el caso límite en que la diferencia cultural es al mismo tiempo *alteridad pura*, y no como en el caso de las culturas populares, una *alteridad mezclada* a los efectos directos (explotación, exclusión), o indirectos (representaciones de legitimidad o de conflictualidad), de una relación de

¹ Como dicen con satisfacción, riéndose de sí mismos, los intelectuales sudamericanos, cuando comparan la actitud de Herodes, Príncipe oriental que vivía imaginariamente en Roma, con su propensión a vivir debates y modis en relación con las corrientes intelectuales europeas. Véase E. Westermarck, *The Origin and Development of the Moral Ideas*, 1-2 Londres, 1906-

1908; y también D. Bidney, "The Concept of Value in Modern Anthropology", en *Anthropology To-Day* (A. K. Kroeger, comp.), Chicago, 1953; R. Redfield, *The Primitive World and Its Transformation*, Ithaca (Nueva York), 1953; M. Herskovits, "Some Further Comments on Cultural Relativism", *American Anthropologist*, 60, 2, 1960.

dominación que asocia, en todo tipo de prácticas, a dominantes y dominados como contrapartes de una interacción desigual. El relativismo cultural sería evidente sólo en el caso abstracto en que el etnólogo tuviera que describir una sociedad radicalmente extraña a la suya, tan extraña que la llegada del etnólogo fuera el único lazo entre ellas. En ese caso, es cierto, la descripción del Otro con las categorías del Uno sería el colmo del etnocentrismo: es decir, racismo puro, evaluación despótica de la alteridad en nombre de una identidad arbitraria, ya que instauraría para cada una de sus imposiciones de sentido una relación hermenéutica desigual, desprovista de toda correspondencia tanto en las relaciones sociales como en las representaciones de la cultura descrita. Sabe, por otra parte, si esta exterioridad radical de unos grupos humanos respecto de otros existió nunca, es otra historia: la historia de la etnología y de lo que ésta debe a las relaciones desiguales entre sociedades, puesto que la colonización sólo es uno de sus ejemplos.

¿Heteronomía o autonomía?

Un balance de la cultura popular basado en la hipótesis de su autonomía simbólica, puede sentirse autorizado, sin duda, por la tendencia que todo grupo social tiene a organizar sus experiencias en un universo coherente; ninguna condición social, por más desgraciada o dependiente que sea, puede impedir completamente el trabajo de organización simbólica: aun dominada, una cultura funciona como cultura. Nos hallamos aquí frente al efecto del derecho imprescriptible al simbolismo que la tesis weberiana (según la cual toda condición social es al mismo tiempo lugar y principio de una organización de la percepción del mundo en un "cosmos de relaciones dotadas de sentido")³, concede a todo grupo social. Pero en el caso de una cultura dominada, es necesario saber que, para que funcione este principio de interpretación, nos condenamos a transformar una autonomización metodológica en una autonimización de principio. Esta es una opción interpretativa con el propósito de no descartar ninguna interpretación de sus rasgos respecto de los efectos de la dominación.

Una y otra opción conciernen a la cuestión de saber qué es lo que la descripción del sentido de una cultura popular gana o pierde ante la elección teórica de ignorar alguna cosa de su realidad simbólica, a fin de aprehender mejor aquello que intenta despejar construyéndolo sistemáticamente ya

como autosuficiencia, ya como dependencia simbólica. Evidentemente, la dificultad radica en que la pérdida o la ganancia de cada una de las opciones descriptivas no constituye una realidadívoca: la *ambivalencia significante* de una cultura dominada la hará confesar siempre alguna verdad cuando se la someta a cualquiera de ambos interrogatorios. Lo que pierde un principio de descripción no puede confrontarse sino con lo que el otro gana. La sociología de las culturas populares no es un juego donde las sumas se anulan puesto que los balances respectivos se equilibrán, y cada una de las estrategias descriptivas puede cobrar su ganancia sin percibir su pérdida, que sólo es contabilizada por la ganancia descriptiva de la estrategia alternativa. Sin hablar de otras dificultades: la pérdida o la ganancia que una u otra opción registran según las clases dominadas elegidas para el análisis, según sus estratos o subgrupos, y también según sus prácticas. Vale entonces la pena detenerse en esta dificultad teórica que compromete a todos los problemas de descripción empírica planteados a la sociología por el uso de un concepto tal como el de "dominación simbólica" cuando se aplica a la descripción de las clases populares y de su universo cultural.

Cuando mira hacia las culturas populares, la sociología de la cultura ya no es inocente: se encuentra munida de teorías, a menudo implícitas, acerca del simbolismo social, y de la idea de que todas tienen algo en común. La sociología de la cultura, como cualquier otra rama de la sociología o de la historia, comenzó por apostar a aquello que se muestra como "importante", como "significativo", en el campo de la historia de las formas, en los mecanismos de su demarcación o en las manifestaciones de su poder social. De ese modo reguló su doctrina de las estructuras y de las funciones simbólicas. Tanto las elecciones conceptuales que ordenan la descripción de las conductas simbólicas, como las elecciones metodológicas que determinan la técnica de observación (selección de los campos de prácticas, categorización de las diferencias, localización de las co-ocurrencias), llevan siempre la marca de los "objetos", es decir de los "rasgos pertinentes", a los que está insidiosamente acostumbrada una sociología de la cultura que —por dedicación o animadversión— se centra sobre las prácticas más valorizadas de los grupos dominantes o de los grupos intermediarios que refieren sus simbolismos exclusivamente al reconocimiento o al conocimiento de la legitimidad cultural. ¿Estas elecciones podrían, milagrosamente, ser aún pertinentes para la descripción de todo lo que hay que describir en una cultura popular? ¿No corren el riesgo, al imponer el uso de un registro de simbolización —lo legítimamente simbólico para las clases dominantes— y de un algoritmo de interpretación —la reivindicación competitiva de la legitimidad cultural— concebidos para otros procesos simbólicos, no sólo de desciudar la descripción de simbolismos valorados de otra manera, sino de interpretar los simbolismos mismos detectados con instrumentos regulados para otros objetos, con referencia a un principio distinto de aquel a que se refieren?

No basta con responder que evaluar una cultura dominada aunada a la cultura que la domina es necesario para restituir al análisis sociológico las fuerzas que actúan en la realidad social, argumentando, con toda justicia, que

³ M. Weber, "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen", *Gesammelte Aufsätze Zur Religions-sociologie*; traducción inglesa, "The Social Psychology of the World Religions", From Max Weber, London, Routledge & Kegan, p. 281: "(the demand) that the world order in its totality is, could and should some how be a meaningful 'cosmos'", y, en general, sobre la necesidad simbólica en las diferentes clases o estratos, véase ob. cit. pp. 282-285.

los que practican una cultura popular se encuentran —lo quieran o no, lo sepan o no— objetivamente evaluados en la realidad de las relaciones sociales, tanto en las escuelas como en cualquier interacción cotidiana, según los criterios de la cultura dominante. Una respuesta tal sólo sirve para reducir la ilusión de quienes imaginan, ingenuamente, que, al no tener en cuenta las relaciones de fuerza y de sentido que vinculan a los grupos que practican una cultura (como si las clases de una misma sociedad fueran tan ajenas entre sí como pueden serlo sociedades distintas cuyo encuentro desigual es siempre un poco resultado de la coyuntura), no pierden nada de la descripción de las culturas populares y de las culturas dominantes. El relativismo cultural que hace justicia a los contrasentidos sobre el sentido de culturas colonizadas o lejanas inspirados al colonizador o “civilizador” por su ignorancia de la realidad de las sociedades extranjeras, cometería en este caso un *injusticia interpretativa* respecto de las clases populares si optara por ignorar en la descripción de su cultura algo que no puede ser nunca relativizado ni relativizable: la existencia siempre próxima, íntima, de la relación social de dominación, que, incluso cuando no opera de continuo sobre todos los actos de simbolización efectuados en posición dominada, los marca culturalmente, aunque más no sea mediante el estatuto que una sociedad estratificada reserva para las producciones de un simbolismo dominado.⁴ El estatuto social de un objeto simbólico forma parte de la definición completa de su sentido cultural. La opción populista puede borrar este desagradable principio de sus descripciones, pero no de la realidad.

Una vez aclarado esto —que obliga a dar testimonio de las características que una cultura popular debe a la condición de dominación dentro de la cual está condenada a expresarse, y que lleva a describir las actitudes y a evaluar las posibilidades negativas que, en toda confrontación con las exigencias de la cultura legítima, los miembros de las clases populares deben a su cultura vernácula—, ya dijimos todo acerca de lo que significa una cultura popular, en particular, de lo que significa para sí misma cuando se ilusiona respecto de su autonomía? Una ilusión que se organiza en un sistema de prácticas, de lenguaje y de símbolos propone un objeto real al análisis cultural. Unicamente a Spinoza (téorico racionalista del error concebido como “nada”) le bastaba con decir la nada enunciativa para enunciar todo lo que ello implica, al sociólogo no: Durkheim no se equivocaba respecto de la religión, ora escribió *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Una ilusión, admitámoslo, no puede ser comprendida enteramente si no es con referencia al principio de realidad que elude, pero también es necesario tomar al pie de la letra la lógica aparente de un funcionamiento simbólico —incluso si su reivindicación de autosuficiencia es ilusoria— para dar cuenta de la diversidad y de la coherencia de sus producciones. El *Olvido de la dominación*, sin

duda, sólo uno de los principios de la actividad de simbolización popular, pero es un principio que la sociología no puede olvidar ni confundir, sin embargo, con el de la denegación o de la contestación y, menos todavía, con el de la aceptación o de la resignación, principios que se refieren todos directamente a las relaciones de dominación. Nadie más que las propias prácticas de los dominados puede decretar, evidentemente, los momentos fecundos de este olvido. Menos aún suponerlo constante y omnipotente, como lo quiere el populismo. Pero es tarea de la sociología ir a mirar qué pasa ahí.

Por lo tanto, la pregunta se precisa en otra, que al mismo tiempo despertará una curiosidad semántica: ¿Qué quieren decir los calificativos “dominante” y “dominado” cuando se los aplica a simbolismos (ideas, culturas)? ¿De qué en su concepción marxista (explotación económica o hegemonía política) o en su concepción weberiana (relación de mando, es decir “posibilidad de que una orden sea obedecida”⁵), la relación de dominación que se establece entre grupos o individuos nos sea más o menos clara, —e indique con claridad al sociólogo los hechos sociales que describe y evalúa— se deduce que podemos utilizar sin más precauciones el concepto de “dominación” cuando decimos que “una cultura domina a otra”? ¿La relación de “dominación simbólica” puede aprehenderse con los mismos criterios? ¿Produce efectos igualmente únicos? ¿Tenemos los mismos puntos de referencia para establecer el “mando”? ¿Las “ideas” mandan a las ideas como los hombres a otros hombres, incluso cuando unas son las ideas de los hombres que mandan y las otras ideas de los hombres que obedecen? Resumiendo: ¿Las relaciones entre símbolos funcionan con la misma lógica que las relaciones entre grupos o individuos?

Relaciones de fuerza y dominación simbólica

Para aclarar esta pregunta, partamos de un esquema que, creo, obsesiona a toda descripción de las relaciones entre culturas dominantes y culturas dominadas. Es, por supuesto, el *esquema de Marx* que conserva en esta materia algo de su poder persuasivo, incluso entre quienes menos marxistas se consideran. En efecto, sugiere una solución cómoda del problema al borrar toda diferencia susceptible de separar las relaciones de fuerza entre grupos y las relaciones de fuerza entre ideas. El éxito del esquema radica en la economía de trabajo empírico que permite: no hay más

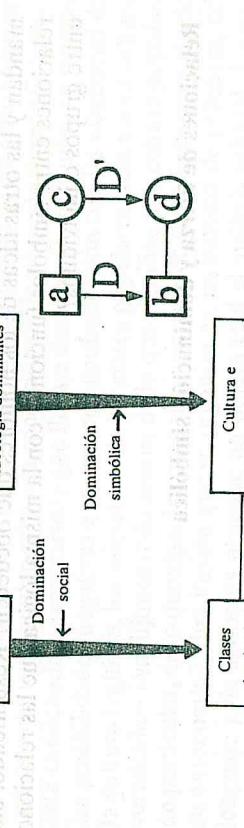
⁴ J.-C. Passeron, “Le sens et la domination”, Prefacio a F. Chevaldonné, *La communication inégale*, Paris, CNRS, 1981, pp. 12-14.

⁵ “Dominación significa la posibilidad de encontrar determinadas personas listas para obedecer una orden de contenido determinado [...]. El concepto sociológico de ‘dominación’ exige ser mejor precisado (que el de ‘poder’); no puede sino significar la posibilidad de que un orden encuentre una docilidad” (M. Weber, *Economie et Société*, Paris, Pion, 1971, t. I, p. 56).

necesidad de describir los mecanismos de imposición simbólica ni de interrogar sus eventuales desfases con relación a los mecanismos de dominación social, ya que una vez que se conocen las relaciones entre los grupos que son los soportes de las culturas, uno se encuentra dispensado de describir las relaciones entre las culturas. Vemos que el empleo de este esquema se extiende mucho más allá de la filiación marxista: prueba de esto es la utilización de expresiones “en bruto” como “discurso dominante”, etc., referidas tan sólo a la comprobación de la fuerza (social o económica) de una institución.

Todos tenemos en la cabeza el párrafo decisivo de *La ideología alemana* en la que Marx recalca la correspondencia entre “poder material dominante” y “poder espiritual dominante”: “Las ideas de la clase dominante son también las ideas dominantes de cada época [...] Las ideas (‘de los individuos que constituyen la clase dominante’) son las ideas dominantes de su tiempo”.⁶ Pero, ¿nos damos suficiente cuenta de que las frases de Marx nos deslizan al mismo tiempo que una comprobación histórica poco discutible en ese nivel de generalidad—una homología que cierra más que abre un debate capital?

Esquema 1 (en que se aprecia la correspondencia entre “poder material dominante” y “poder espiritual dominante”): “Las ideas de la clase dominante son también las ideas dominantes de cada época [...] Las ideas (‘de los individuos que constituyen la clase dominante’) son las ideas dominantes de su tiempo”.



Las ideas dominantes (solemos llamarlas “ideas de las clases dominantes”) son a las ideas dominadas como las clases dominantes a las clases dominadas. El esquema obtiene también su fuerza del hecho de poder desplegarse para suplir a los términos que faltan:

a es a b como c es a d, es decir que la relación entre las ideas de las clases dominantes y las ideas de las clases dominadas es del mismo tipo que la relación social de dominación que vincula una clase dominante a una clase dominada. Lo propio de este esquema es que al convertir la relación simbólica en una relación de exterioridad, borra con esta operación formal todos los fenómenos que, en una relación simbólica son, por el contrario, del orden de la composición, de la inter-penetración o de la ambivalencia.

⁶ K. Marx, *L'ideologie allemande*, I, “Feuerbach”, 3, Paris, Editions sociales, 1968, p. 75.

La homología entre dominación social y dominación simbólica, entre relaciones de fuerza y relaciones de sentido, figura, es verdad, sólo por “vacío” en el párrafo marxiano: no se dice nunca que las ideas y clases dominadas no son ni siquiera nombradas. Sin embargo, ese esquema homológico se halla ampliamente difundido, más por comodidad enunciativa, sin duda, que por su significación teórica, impidiendo o disuadiendo análisis sociológicos que traten sobre la lógica o las particularidades de la relación de dominación simbólica, incluso fuera de la tradición marxista.

Marxistas y no marxistas olvidan algo que sin duda interesaba mucho a Marx sociólogo: el conjunto de relaciones explicativas entre las ideas fuertes y la condición o posición de quienes las estabilizan y dan peso social como “ideas de la dominación”, es decir, la función de legitimación que opera a lo largo del trazo horizontal superior de nuestro esquema 1. Testimonio esta desociologización del texto marxiano (posible, hay que admitirlo, por sus conceptos últimos) el uso vertical del esquema marxista “dominante-dominado”.

Este uso se encuentra casi siempre separado de la argumentación desarrollada en “Feuerbach”: la polémica —natural para un historiador materialista (“historiador sociólogo”, diríamos hoy)— contra el hegelianismo, es decir, contra la ilusión que “consiste en creer que la dominación de una clase es únicamente la dominación de ciertas ideas”⁷; y, de modo general, contra la historia filosófica “que cree lo que una época dice de sí misma y las ilusiones que sobre sí misma se hace”⁸ Marx deplorase en Stirner sus “tres esfuerzos” por establecer la soberanía de una jerarquía de las ideas: separación entre las ideas de quienes “dominan por razones empíricas” y de esos “individuos dominantes mismos”; establecimiento de una “trabazón mística entre las ideas sucesivamente dominantes”; encarnación de la historia del concepto en los intelectuales, los “pensadores”, los “filósofos”, “concebidos a su vez como los fabricantes de la historia [...] como los dominadores”⁹. Hoy esto es sociología trivial. El atolladero propiamente marxista para la sociología no está aquí. Ya volveremos sobre el asunto.

Resumiendo, el conocimiento de las relaciones de fuerza entre los grupos y clases no nos sirve en bandeja la clave de sus relaciones simbólicas y del contenido de sus culturas y sus ideologías. Insisto un poco porque vemos a menudo oponer una lectura marxista (y reduccionista) de *La Reproduction*, a la tarea de describir los complejos mecanismos de la dominación simbólica o de las relaciones que unen de modo indirecto el funcionamiento de las culturas dominantes y dominadas a la dominación social.¹⁰

“El efecto propiamente simbólico” de todo poder social de imposición de sentido está definido, en el paradigma conceptual de *La Reproduction*, como

⁷ Ibid. p. 77.

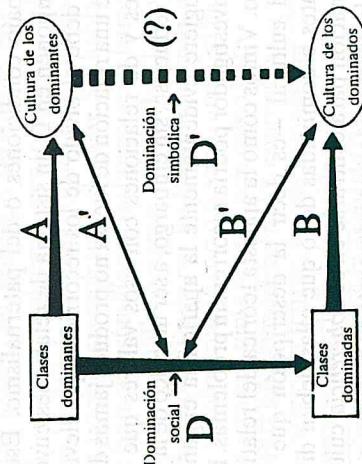
⁸ Ibid. p. 79.

⁹ Ibid. p. 78.

¹⁰ P. Bourdieu, J.-C. Passeron, *La Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*, Paris, Minuit, 1970, propuestas 0, 1.1, 1.2, 2, pp. 18-26.

el conjunto de efectos producidos por el reconocimiento de su legitimidad, capaz de imponer un poder al imponer el desconocimiento de las relaciones de fuerza que le permiten ejercer su acción: este axioma antropológico no es más que un poco de Pascal, después de todo. Pero el "incremento" de las relaciones de fuerza que la fuerza de un simbolismo asegura gracias al disimulo de las relaciones de fuerza que es capaz de imponer, no prejuzga para nada acerca de las operaciones culturales y los operadores sociales —que hay que describir y que no son nunca equivalentes— que realizan esta constante transmutación social: de "cadenas de necesidad" a "cadenas de imaginación", si preferimos nombrar en su principio la "muela" social con las palabras de Pascal.¹¹ Del mismo modo, "lo arbitrario cultural" de todo simbolismo, dominante o dominado, solamente aparece como tal —étes necesarios recordarlo?— en la comparación con otros, y, al revelar la imposibilidad de deducir las "opciones" de una cultura de un principio universal cualquiera (lógico o biológico), nos hace comprender que su reproducción impone un "trabajo pedagógico" para imponer algo que no es nunca evidente, en la socialización, la educación o la legitimación. Pero las opciones de un simbolismo revelan siempre una necesidad cuando se las refiere —en el análisis histórico o sociológico— a la condición y posición social de quienes las practican y de quienes las reproducen (sin lo cual la historia y la sociología de la cultura no hubieran jamás tenido oportunidad de balbucir). La arbitrariedad cultural no es por lo tanto del mismo orden que la arbitrariedad lingüística: no basta con plantearlo como principio, tal como lo hace el relativismo cultural, para inaugurar un campo de descripción y conocimiento empíricos. Dicho de otro modo, el esquema que podríamos extraer de *La Reproduction* con el fin de localizar las tareas de descripción y de explicación que incumben a la sociología de la cultura es un poco diferente del esquema de la vulgata marxista que examinábamos hace un instante:

Esquema 2



¿Qué decir? Primero y principal que, lejos de poseer por adelantado la respuesta, cuando nos preguntamos, en una configuración dada, cuál es la relación de dominación simbólica entre una clase dominante y una clase dominada, la descripción debería haber recorrido lo más ampliamente posible las relaciones A, A', B, B' (con lo que esto supone de conocimiento socioeconómico de D) para dar un contenido a D'. No podemos trasponer el conocimiento de D en D': no estamos frente a una flecha homológica sino ante un punto de interrogación. Una sociología de la cultura que quiera integrar los actos de la dominación en sus análisis tiene siempre que dar cuenta de un circuito completo de interacciones simbólicas y de constitución de simbolismos. Las descripciones de tipo A o B que ponen en relación una cultura de clase con la condición social de quienes la practican (lo que llamamos *análisis cultural*) encuentran necesariamente propiedades que son también propiedades de posición y en las que interviene D. Si nos negamos a dejar escapar el sentido que las prácticas sociales deben no sólo a la condición social de quienes las practican sino también a las funciones que las prácticas asumen con relación a la dominación social (lo que llamaremos *análisis ideológico*), debemos describir los efectos simbólicos que las relaciones de tipo A' y B' determinan en el funcionamiento de una cultura dominante y de una cultura dominada. Con relación a D, las interacciones de la disimetría social son evidentemente disímétricas también: quien ve la cultura legítima desde el punto de vista de una cultura dominada no ve la misma cultura que aquél cuya posición es legitimada por esta cultura. Pero B puede tener también respecto de B relaciones diferentes de la legitimidad cultural: el reconocimiento de una legitimidad que vuelve ilegítimas las prácticas de quienes la reconocen puede tomar en función de la condición social todo tipo de valores, que van desde la interiorización pura y simple de su propia indignidad cultural a la denegación, pasando por los acomodamientos o la aceptación de ausencias. Del mismo modo A' puede tener respecto de A relaciones diferentes a la legitimidad de las culturas dominadas: desde el desprecio que simplemente niega existencia cultural a los

¹¹ Pascal, *Pensées*, ed. Brunschwig, Paris, Hachette, 1912. Para el concepto de "muela" véase II, fr. 82, p. 366; para "cadenas de necesidad" y "cadenas de imaginación", véase V, fr. 304, pp. 471-472, y también fr. 310, 315, 319, 325, pp. 473-480. (n. 677) (n. 678) (n. 679) (n. 680)

dominados, hasta la complacencia populista, pasando por todos los grados de reconocimiento bajo condiciones o del paternalismo. Estas relaciones y muchas otras componen en D un sistema de relaciones cuyo efecto propiamente simbólico debe al olvido de los recorridos que llevan de D' a D. El agregar a D lo que una relación de fuerza no produce jamás directamente: un sistema de valores y de relaciones con esos valores que es jerárquico y jerarquizante, sin reducirse, sin embargo, a ser un calco de la jerarquía social. El esquema sugiere evidentemente la apariencia engañosa de una red caminera que el investigador podría recorrer sin problemas. Es solamente un optimismo gráfico. Vimos cómo la apuesta teórica del relativismo cultural y de la legitimidad cultural —es decir la descripción que autonómiza las culturas dominantes o dominadas de lo que ellas deben directamente a la relación de dominación para centrarse en su *coherencia cultural* (relaciones del tipo A o B), y la descripción que interpreta su estructura trasladando sus funciones a la relación de dominación (relaciones de tipo A' o B')— no agregan ni se acomodan tan fácilmente a sus experiencias de descripción. Veremos, por ejemplo, cómo B y B' no comparten una cultura dominada de dos subconjuntos de rasgos —unos “culturales”, otros “ideológicos”— y como, por el contrario el mismo rasgo toma un sentido diferente en los sistemas de interpretación definidos por las relaciones de tipo B y de tipo B'.¹² Recapitulemos rápidamente, para abrir la discusión, las opciones hermenéuticas o los principios teóricos que guían o que han guiado la mirada dirigida a las clases dominadas, porque tendremos que vérnosla, más de una vez, con sus oposiciones y con sus complicidades subterráneas.

Posiciones e inversiones

1. Al comienzo se extiende sin complejos, en todo grupo o clase que ocupa una posición dominante, el *ethnocentrismo de clase*. Y no consideramos este “comienzo” como un estadio arcaico o superado de la ideología o de la cultura de las clases dominantes, puesto que se trata, en toda época y lugar, del primer movimiento de toda percepción de la alteridad cultural, del gesto más tenaz puesto que es el más simple de la *autolegitimación*¹³ y al que ninguna historia logró nunca hacer pasar completamente de moda en su

¹² Cf. *Infra*, pp. 71-72.
¹³ Al comentar el reverso de la teoría del cristianismo propuesta por Nietzsche fundamentada en *Génesis de la Moral* sobre el análisis del “resentimiento” y de la descalificación de los “mejores”, Marx-Weber subraya el carácter históricamente excepcional de esta “recalificación religiosa del sufrimiento, del infarto, de la ausencia de prestigio, de la pobreza, respecto de la importancia y de la recurrente del fenómeno inverso: “The fortunate is seldom satisfied with the fact of being fortunate. Beyond this, he needs to know that he has a right to his good fortune. He wants to be convinced that he ‘deserves’ it, and above all, that he deserves it in

evidencia atemporal. El etnocentrismo de clase, ingenuidad originaria de todo pensamiento acerca del privilegio formulado por los privilegiados, revistió a menudo sus formas extremas, o en todo caso más llamativas y mejor racionalizadas en las fracciones intelectuales de las clases dominantes o en los grupos cultos asociados o aspirantes al poder. Sin hablar del horror hacia la “incultura” de las masas sentido por las burocracias letradas de los Estados tradicionales o del tranquilo desprecio hacia la “Irracionalidad” de las conductas populares practicado por las capas tecnocráticas que sirven a los Estados modernos, señalaremos como ejemplo que ni el hidalgüero ni el gran señor hablaron nunca con tanta vehemencia como Balzac (*Le curé de Brouilly*, 1833-30) de la extra o de la infra-humanidad de los campesinos. Ajenos al humor negro de Balzac, ya que compartirían en general una representación idílica de la vida campesina, los notables que respondieron a la encuesta del abate Grégoire en el siglo XVIII, bajo la óptica del siglo de las Luces, estaban igualmente seguros de que el estado de inmediatez natural que define y mantiene el campesino sin llegar a la civilización, la abundancia monótona de inconvenientes que lo encierran en su medio ambiente animal y vegetal, lo descalifican como ser histórico o ser racial. Resumiendo, la mirada que las clases dominantes dirigen a las dominadas no difiere en nada, en su tranquilidad de denegación de cultura —es decir, de negación de humanidad, tal como lo describe Levi-Strauss en *Race et Histoire*—, de la mirada que una sociedad, “primitiva” o “civilizada”, otorga a otra espontáneamente en su barbarie primera.

Sabemos que el etnocentrismo llegó a desbordar todo control moral y se reveló a toda observación de los hechos después de que la historia, con las facilidades de la conquista colonial, dio libre curso a sus racionalizaciones y las culturas colonizadas o satilizadas de lo que una burguesía, grande o pequeña, pudo decir o piensa aún hoy *in petto* acerca de sus “clases peligrosas” o de un “pueblo bueno y simple”. En nuestras sociedades de clase —incluso en las que la relación de clase está más pacificada y disimulada— el *racismo de clase*, entendido como la certeza que tiene una clase de monopolizar la definición cultural del ser humano y por lo tanto de quienes pueñen

¹⁴ Los zaratánigos apuntan a esto: “A man who wants to have a good fortune must be a good man. But a good man does not necessarily have a good fortune.” (John Stuart Mill, *Utilitarianism*, 1863)

¹⁵ Al comentar el reverso de la teoría del cristianismo propuesta por Nietzsche fundamentada en *Génesis de la Moral* sobre el análisis del “resentimiento” y de la descalificación de los “mejores”, Marx-Weber subraya el carácter históricamente excepcional de esta “recalificación religiosa del sufrimiento, del infarto, de la ausencia de prestigio, de la pobreza, respecto de la importancia y de la recurrente del fenómeno inverso: “The fortunate is seldom satisfied with the fact of being fortunate. Beyond this, he needs to know that he has a right to his good fortune. He wants to be convinced that he ‘deserves’ it, and above all, that he deserves it in if sufficient attention is often not paid to its effects” (Max Weber, *From Max Weber*, ob. cit. p. 27).

ser reconocidos plenamente como hombres, anima todavía a vastos sectores de las clases dominantes y no necesariamente a los más "tradicionales" y "elitistas"; en cuanto pasamos por alto las proclamas políticas o las declaraciones éticas, y empezamos a registrar el discurso silencioso de los gestos, de las pequeñas decisiones cotidianas (sociedad), sin hablar de las grandes (matrimonio). En todo caso, en cuanto tiene espacio por falta de atención o por complicidad de su interlocutor, el discurso etnocéntrico de clase retoma rápidamente sus formulaciones más abruptas: las que reenvian a las clases populares a la "barbarie", a la "naturaleza", o a la "incultura": "son hombres" siempre un poco menos que nosotros. El habla popular es comprendida espontáneamente — incluso por quienes saben, en sus momentos cultos, que deben controlar ese "sentimiento lingüístico" — como un "dialecto social", migaja de lenguajes recogidos por una escucha torpe, distraída o perversa del verdadero lenguaje; las costumbres populares proporcionan la experiencia primera y el paradigma de la "vulgaridad", o sea, la ausencia de modales, o los "buenos", patética o incluso divertida si el corazón se siente generoso. Basta con escuchar a las buenas burguesas — lo que hoy quiere decir egredit, una dueña de casa de las *middle-classes* hablar de su plomero, prototípico de "esa gente".¹⁴

2. El *relativismo cultural* instaura, a partir de la constatación de que todo grupo social posee su simbolismo irreducible o, si se quiere, su arbitrariedad cultural, el principio de que las culturas deben ser descriptas y no jerarquizadas o, más bien, que no puede jerarquizarse las más ya que se las describe nunca completamente terminada, de reducir las ilusiones étnocéntricas. Al haber engendrado la etnología el "culturalismo" como tecnología profesional que ha proclamado y practicado, bien o mal, desde hace ya un siglo,¹⁵ las culturas populares con esta generosidad teórica: ¿por qué privarlas de este crédito en humanidad, es decir, en autosuficiencia cultural, que el relativismo etnológico otorgaba a todas las culturas de *okoumene*?¹⁶

La rehabilitación de las culturas populares prolongó, aunque con retraso, a la de las culturas lejanas. Este *cultural lag* en la aplicación del relativismo cultural a los grupos sociales con los que la antropología se codea en su vida cotidiana explica sin duda, desde una lógica de la emulación, que este relativismo haya adoptado siempre formas más exacerbadas que el relativismo etnológico, y que haya vinculado tan estrechamente sus programas etnográficos y literarios a la *ideología popular*¹⁷ que descansa en la inversión pura y simple de los valores dominantes: "el pueblo es mejor que nosotros"; su cultura es más rica que la nuestra; es, en el límite, la única cultura "naturalmente cultural" (*Völkskunde*, tolstoi smo, folklorismo, *Proletkult*). Los primeros intereses cultos que se comprometieron en el inventario de las culturas populares europeas negaron de entrada todas las observaciones que les hubieran revelado los efectos incongruentes de dominación, dependencia, y heteronomía, porque el populismo romántico que los inspiraba confundía con fervor plebe y pueblo, *plebs y populus*.¹⁸ Del mismo modo, el relativismo cultural aplicado al conocimiento de las culturas populares se manifestó en las ciencias sociales como continuación del camino trazado por las conversiones de la ideología política de los intelectuales: populismo revolucionario y proletariado minaron así ideológicamente los dominios que abrían a la investigación. Las tentativas de uso directamente político por parte de los intelectuales (ya sea bajo la forma cínica del hebertismo del *Père Duchesne*, o bajo la forma milenarista del babuvismo y de los carbonarismos) sucedieron a una larga historia de manipulación del Pueblo mediante discursos que lo constituyan como sujeto privilegiado de los enfrentamientos entre fracciones de intelectuales.¹⁹ Más próximo a nosotros, el "compañerismo de ruta" consentido por los intelectuales a las organizaciones obreras complicó aún más las cosas. Resumiendo, en el registro político el populismo precede al antirracismo, incluso se acompaña, a veces, de racismo: "los más humildes de nosotros son más valiosos que el mejor de todos ellos". Mala configuración como para que el relativismo cultural aplicado a las culturas populares pueda relativizar sus principios y tener en cuenta seriamente

¹⁴ R. Hoggart, *La culture de pauvre: étude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre*, Paris, Minuit, 1970, pp. 337-339, cuando habla del plomero, y en general, los capítulos II ("Le décor et les personages"), VI ("La bonne vie") y IX ("Le je-m'en-fichisme") para una descripción de la intimidad popular o de los rasgos culturales que desde el punto de vista o "negligencia", "irracionalidad económica", etcétera.

¹⁵ Aproximadamente desde la primera definición de cultura generalizable por su neutralidad enumerativa a todo pueblo o grupo social, que formula Taylor (*Primitive Culture*, I-II, Londres, 1871).

¹⁶ Bajo el signo del romanticismo nacional, explícitamente, el *Volkskunde* (término transformado en *folklore* por Thomé en 1846) inició muy tempranamente esta identificación (C. Brentano y A. von Arnim, *Des Knaben Wunderhorn*, Heidelberg, 1806-1809) que participa de la moda del prefijo *Volk* (cf. Herder *Sinnen der Völker in Lieden*, 1807). A través de los numerosos avatares de sus contenidos ideológicos, esta corriente influyó el desarrollo de las "etnografías metropolitanas" y la mayoría de las búsquedas folkloristas; encontramos aún hoy retornos a la naturaleza, *revivals*.

¹⁷ Para una descripción de las corrientes de populismo político en Rusia que da cuenta de sus figuras con relación a la posición de los grupos de la *inteligencia*, ver, por ejemplo F. Venturi, *Les intellectuels, Le Peuple et la Révolution: histoire du populisme russe au XIXe siècle*, Paris, Gallimard, 1972.

los efectos sociales y simbólicos de la relación de dominación; ya que se fortalece en/negar/la y se satisface con procurar su inversión simbólica.

3. Si queremos relativizar las descripciones que procura el relativismo cultural cuando aplica sin otras precauciones su principio de autonomización a las culturas populares, olvidando describir las referencias a la cultura de las clases dominantes, debemos pasar a otro tipo de descripción, que explique la teoría de la *legitimidad cultural*. Por su principio constitutivo —restituir el sentido de las diferencias culturales al sistema de diferencias de fuerza entre los grupos de una misma sociedad— ésta toma en cuenta la relación de dominación, es decir el complejo sistema de mecanismos y de efectos de jerarquización que, en una sociedad de clases, constituye una realidad social respecto de la cual nadie podría formular la hipótesis de que está milagrosamente desprovista de todo efecto cultural: hipótesis implícita en una descripción integralmente relativista. Este llamado al *realismo sociológico* une seguramente la teoría de la legitimidad cultural a un principio fácilmente reconocible de la teoría marxista (lo que explica la facilidad con que ciertos lectores o utilizadores reducen la teoría a ese principio), pero prolonga también una opción teórica de la sociología weberiana, ^{que no es que aparezca} de modo designado en términos de mando y obediencia, de “posibilidades positivas” y de “posibilidades negativas”. Dicho de otro modo, esta teoría basa sus hipótesis en la transposición al orden cultural de los conceptos que Weber utilizó para describir efectos de orden como los de la legitimidad religiosa, política y jurídica y para clasificar en “tipos” (carismático, tradicional, legal), los diferentes órdenes legítimos. El análisis de las culturas de clase debe a Marx y a Weber una doble razón para rechazar el empleo mecánico del relativismo: el sociólogo no puede escamotear, en la descripción de las diferentes culturas de grupo o de clase, las relaciones sociales que los vinculan en desigualdad de fuerza y jerarquía de posiciones, ya que los efectos de esas relaciones están inscriptos en la significación misma del objeto descrito. En este sentido, decir de una cultura que es “legítima” es evidentemente una aserción axiológicamente neutra (incluso cuando vemos a veces perderse por el camino, según el ánimo de los utilizadores, a esa “neutralidad”), pero es una aserción doblemente complicada. No sólo obliga a demostrar que la cultura legítima es la de los dominadores: y toda cultura de los dominadores no presenta necesariamente los aspectos de una cultura legítima; sino que exige demostrar (lo que sólo ocurre mecánicamente en el esquema marxista) que es impuesta a los dominados; hay que poder identificar empíricamente en los excluidos comportamientos de reconocimiento de los valores más o menos que los excluyen: cultura alta, escolarización, costumbres, etcétera. La teoría del orden cultural legítimo asigna claramente un campo al trabajo empírico: el de una sociología de las formas y grados de consentimiento a la dominación.

Así formulado, el principio descriptivo de la teoría de la legitimidad cultural deja ver cómo no proporciona una llave universal para la sociología de las culturas populares ni constituye el “saber absoluto”, el “punto omega” de toda sociología de la cultura. Posee, como el relativismo cultural, pero de modo invertido, su fuerza y sus limitaciones, las que varían según el objeto de descripción: culturas populares o culturas dominantes. Su fuerza radica evidentemente en que no subordina toda descripción de las culturas de grupo o de clase a un relativismo cultural que esos grupos no practican, y para los que esa falta de práctica compone su propia cultura. Radica por lo tanto en restituir —forma plena de la gestión sociológica que tráiciona el culturalismo clásico— el sentido cultural de las prácticas a las condiciones y a las posiciones sociales entre las que ese sentido se discute, se negocia y concluye; es decir, en referir todo lo que describe e interpreta a los instrumentos sociales de descripción “en uso” en la sociedad a la que pertenece. El límite de la teoría de la legitimidad consiste en que no puede, desde el momento mismo en que objetiva la arbitrariedad de la cultura de las clases dominantes al describir las relaciones de fuerza que fundan su legitimidad en la transmutación de las relaciones de fuerza de quienes son capaces de imponerse, describir positivamente la arbitrariedad de las culturas dominadas; es decir, describir en todas sus dimensiones simbólicas aquello que es y funciona todavía como cultura incluso cuando se trata de culturas dominadas. Un paso más en la reivindicación del monopolio descriptivo, y la teoría de la legitimidad cultural cae a su turno en una denegación de sentido; las prácticas y los rasgos culturales de las clases populares se encuentran privados del sentido que poseen por su pertenencia a un sistema simbólico cuando el sociólogo enuncia como exclusivo el sentido que poseen por su referencia a un orden social legítimo: infracción, error, torpeza, privación de códigos, distancia, conciencia culposa o desgraciada de esa distancia o de esas privaciones. Del mismo modo que las cegueras sociológicas del (relativismo cultural) aplicado a las culturas populares incitan al *populismo*, para quien el sentido de las prácticas populares se cumple íntegramente en la felicidad monárquica de la autosuficiencia simbólica;¹⁸ la teoría de la legitimidad cultural corre el riesgo, por su integrismo enunciativo, de conducir al *legitimismo* que, bajo la forma extrema de *miserabilismo*, no puede sino computar, con aire afligido, todas las diferencias como faltas, todas las alteridades como defectos, ya adopte el tono del recitativo elitista o el tono del paternalismo.

4. Basta con recorrer los trabajos de los antropólogos y de los sociólogos de las clases populares para percibir la misma dificultad teórica, siempre recurrente: cada uno de los dos tipos de descripción (2 y 3) logra sobre todo hacer resaltar lo que el otro pierde del sentido de las prácticas populares. Parecería que no pudieran hacerse las dos cosas al mismo tiempo, sino por medio de la precaución verbal que es accesible a todos en el trabajo de militantes del populismo en Inglaterra, R. Hoggart, ob. cit., pp. 38-41. (31)

18 Véase, para el idilio popular tal como lo estereotípian las formas literarias, periodísticas o militantes del populismo en Inglaterra, R. Hoggart, ob. cit., pp. 38-41. (31)

construcción de los hechos y de los enunciados interpretativos. No podemos, por ejemplo, aprehender los valores de la vida popular como hechos culturales dotados de todos los aspectos de un simbolismo, sin poner en cuestión los enunciados descriptivos que imponen a la legitimidad cultural como patrón de todo valor simbólico. Del mismo modo no podemos emprender el análisis del funcionamiento de una maquinaria simbólica tal como un orden cultural legítimo sin diluir a los valores populares en no-valores, gracias al análisis mismo. Pero tampoco podemos acompañar hasta sus últimas consecuencias la coherencia expresiva de una cultura popular sin cometer al fin de cuentas la injusticia interpretativa de escamotear la heteronomía simbólica que sociológicamente le marca otro sentido, igualmente explicativo. Y así de seguido.

¡Diablos! se nos dirá: "¿Hay entonces sobre las culturas populares investigaciones e investigadores, unos relativistas (incluso populistas), otros legitimistas (incluso miscrabilistas)? "Dígannos quién es quién". Difícil: la frontera de la que hablamos corre sinuosamente por toda descripción de las culturas populares, a las que divide siempre con movimientos alternativos de interpretación, con balanceos sucesivos, con frascologías de dirección doble, y a veces de doble sentido. La oscilación entre dos maneras de describir una cultura popular se observa en una misma obra, en un mismo autor, porque se encuentra en toda sociología, en toda descripción novelacea un poco detallada de las cosas de la vida popular. Hay, por supuesto, integrismos del dogma popularista o del dogma miscrabilista, sistemátizadores de la vida devota del *narodnik* y de los profetas de la salvación cultural de las masas: por un lado vemos a los monjes – entomólogos que consagran sus maravilladas vigilias al repertorio de "riquezas" de la cultura popular, y que cierran sus oídos a todo ruido que provenga del mundo de la dominación simbólica; por otro, a los predicadores sin piedad de una política de los valores de la vida culta, y que fustigan con sus cifras de no-frecuentación de museos, conciertos, teatros o bibliotecas, a los paganos no convertidos todavía a las delicias de una cultura legítima. Pero en los sociólogos – prudencia profesional obliga – la oscilación parece ser el caso modal: todo movimiento un poco vivo en un sentido reclama un movimiento de arrepentimiento que se lee en la leve exageración del recurso a la teoría contraria (legitimista o relativista) que se impone la frase descriptiva como pequeña expiación enunciativa de sus excesos de coherencia. Llegamos, *in fine*, a la pregunta que nos servirá de punto de partida: *la oscilación teórica entre los dos estilos de descripción (2 y 3) es un camino inclinable para el sociólogo?* Podemos dudar de que sea una estrategia eficaz para el trabajo de interpretación desde el momento en que nos damos cuenta de que se reduce a corregir cada embestida por otra de sentido opuesto: un navegante sabe que los sucesivos golpes de timón – uno a la derecha, otro a la izquierda – no hace nunca una linea. ¿La sociología de las culturas populares no puede concebir una teoría consciente de ambos estilos de descripción?

Me gustaría ejemplificar lo que acaba de decirse apoyándome en un trabajo que actualmente desarrolló sobre la alimentación popular. Solamente podemos hacer un uso exento de populismo de la noción de cultura popular si la definimos como cultura de las clases dominadas¹⁹ y no como cultura del "Pueblo". Esta preferencia de principio acordada al criterio sociológico por sobre los criterios culturológicos, tales como el carácter oral o el anonimato de la tradición, más familiares para los etnólogos o los especialistas del folklore, no debe impedirnos tomar igualmente en serio las tareas a que nos obliga el término cultura: el mejor medio es, sin duda, realizar el inventario de los "rasgos" que constituyen una cultura popular,¹⁹ sin esperar de este ejercicio preliminar que "construya el objeto" de una vez por todas. Hay que ver en él en todo caso la ocasión de someter a una primera prueba y a un primer interrogatorio los esquemas por medio de los cuales una aproximación externa, más o menos influida por la sociología de los gustos legítimos, interroga a las culturas dominadas.

El espacio de las culturas populares

En primer lugar, parece ser que la alimentación se sitúa en el polo femenino de la cultura popular, de lado de la *cultura doméstica* por oposición a la *cultura del trabajo*. Práctica familiar, forma parte de la *cultura instituida*, más o menos integradora, de los matrimonios, por oposición a las formas populares de la *cultura adolescente*, marginal, contestataria, no integradora, práctica doméstica, se opone tanto a la *cultura de la calle* como a la *cultura del taller* o a la *cultura del café*; práctica privada, forma parte de ese sector protegido de la cultura popular que escapa, al menos materialmente, a la acción directa de los mecanismos de dominación simbólica. En un esquema construido según este principio, las prácticas alimentarias se situarían, con el conjunto de las tareas domésticas, en el lugar opuesto de las prácticas que competen a la cultura política de las clases populares. Notemos, sin embargo, que la alimentación popular no es, como la alimentación de las clases medias, tan fácilmente clasificable al lado de la economía doméstica o del consumo puro; en tanto "consumo reparador" mira hacia afuera, hacia el trabajo y los valores masculinos, cualquiera sea el grado de "desumanización" del trabajo obrero y campesino, los gustos populares reflejan aún una simbólica corporal ligada al esfuerzo y a los oficios manuales. Nose ve muy bien, en este

¹⁹ Sobre la distinción entre criterios sociológicos y criterios culturológicos, cf. M. Maget, "Ethnographie européenne", en *Ethnologie générale*, París, Gallimard, "Encyclopédie de la Pléiade", 1968, pp. 1280 y sig.

jardinería, la costura y el tejido; y en la otra extremidad del esquema encontraríamos los juegos y los deportes, naipes, bolos, flipper, apuestas, fútbol, etcétera. Vemos que este esquema, aplicado al caso límite de la alimentación, recuerda fuertemente a la oposición entre la base material (aquí biológica) de la vida social y las variaciones —los “diurnos” — ejecutados por la Cultura u, otra vez, a la oposición entre lo “necesario” y lo “gratuito” o lo “desinteresado”.

De hecho, la oposición entre los aspectos prácticos y los aspectos estilísticos de la cultura popular se ve sin duda claramente en las técnicas corporales, con, “abajo”, la alimentación, como técnica elemental del mantenimiento biológico, y, “arriba”, todo lo que constituye el cuerpo como símbolo y como medio de expresión, compostura, posición, gestos, miméticas, etcétera. Pero ¿se puede reducir la “cultura material” a sus aspectos utilitarios? ¿Una práctica, un bien, son tanto menos “simbólicos” cuanto más útiles o más “necesarios” son? ¿Llegaremos a pretender que las herramientas del cuerpo, objeto de competencia y de gusto, soporte de un conjunto de valores y de representaciones colectivas? Dicir, con referencia a la jerarquía dominante de las prácticas y de los consumos culturales, que hay prácticas “menos simbólicas” que otras, significa admitir que hay prácticas “absolutamente no simbólicas” — y que estas prácticas constituyen una parte cada vez más importante de la “cultura” a medida que se desciende en la escala social? Sin hablar de la definición particular de lo Bello (en oposición a lo Util) y de las opciones estéticas inconscientes a las que reenvia muy probablemente la oposición entre “gustos de libertad” y “gustos —o, mejor dicho, no gustos— de necesidad”, ¿pensar que el “juego” disminuye cuando el “torno” de las restricciones aprieta, no es dejarse atrapar por la aplicación mecánica de una metáfora mecánica?

Admitiendo que las clases populares no pueden librarse en la misma medida que las clases medias o dominantes a la “estilización” de la vida —puede decirse por eso que su estilo de vida es un estilo de vida “en si”, es decir, al fin de cuentas un estilo de vida sin estilo? — No decimos, igualmente, que la estilización, siempre más o menos querida, más o menos forzada, es lo contrario del “verdadero” estilo? — no es acaso del criado y no del patrón que afirmamos que tiene “estilo”? — La sociología del gusto debe aplicar la ley del embudo y darse diferentes definiciones de estilo — y de lo “natural” — cuando opone el modo de vida de las clases populares al de las clases medias, o, en la otra punta de la escala social, el modo de vida de las fracciones intelectuales o de la “nueva burguesía”, al de las fracciones antiguas y establecidas de las clases dominantes, patronato “de rancio abolengo”, aristocracia?

Hay que interrogarse sobre las razones que conducen a reservar para las clases dominantes el monopolio de la estilización de la vida y a olvidar que la cultura popular puede darse también por fin explícito la producción de formas y de signos. Sin hablar del lenguaje — al que de todos modos es difícil negarle intención estilística — la estilización popular se pone en evidencia en la cultura adolescente (decoración de objetos técnicos “fétiches” como los

autos y las motos, manierismo puntilloso del vestido y de la cosmética), en la “cultura de café”, en la “cultura de la calle” y, de modo general, en todo lo que tiene que ver con la escenografía de la vida cotidiana y con la presentación de sí — con la “pinta”*, por retomar una vieja expresión popular puesta nuevamente de moda.

Por lo demás, ¿estamos tan seguros de que la parte de la cultura orientada hacia la estilización de la vida decrece cuando la vida deviene más dura, más “reñida” y más “seria”, y que desaparece del todo cuando se pasa de la adolescencia a la edad madura, de la soltería al matrimonio, del tiempo libre al trabajo? ¿No ocurrirá quizás que la estilización de la vida toma otras formas, menos visibles y menos fácilmente describibles para un observador que pertenece a las clases dominantes?

Objeto construido y objeto prefabricado

Me parece, retrospectivamente, que tuve que conquistar mi objeto contra muchas series de obstáculos. En materia de alimentación, el sentido común acepta más fácilmente las explicaciones de la biología, de la psicología, incluso de la antropología, que las explicaciones del sociólogo: los “patterns” alimenticios son fácilmente asimilables a conjuntos de rasgos pintorescos y “folkloricos” que parecen simbolizar la unidad y la identidad de un pueblo; los hábitos alimenticios son considerados espontáneamente como rasgos de cultura nacional o regional, más que como marcas sociales. Por otra parte, los escenarios de cambio social derivados de las teorías del crecimiento económico le otorgan a la alimentación el papel del bien estándar, del consumo nivelado, y de la necesidad saturada: a medida que el nivel de vida general se eleva y que se supone que la abundancia sucede a la penuria, las desigualdades de consumo tenderían a disminuir y a trasladarse a bienes y servicios más raros, menos indispensables y menos materiales, por ejemplo las diversiones o la educación más que la vivienda o el vestido. Este esquema, que se origina en la reflexión de los precursores de la estadística económica sobre el presupuesto de las clases pobres,²¹ ha terminado por estar asociado a los temas del aburguesamiento de las clases populares, del empobrecimiento de la burguesía, del borrado de las diferencias y de las fronteras entre las clases y, para terminar, de la desaparición de las clases mismas. Del testimonio de la difusión de los bienes de gran producción en dirección de las clases populares, se pasó a la idea de la reducción de las distancias entre los poderes de compra y, en general, a la idea de la nivelación y de la estandarización de

* “Frime” en francés. Tradujimos por “pinta” por considerar que concuerda con el sentido general de la frase [N. de la T.]

²¹ Cf. C. Berthomieu “La loi et les travaux d’Engel”, *Consommation*, n° 4, pp. 59-60.

las condiciones de vida y de los modos de vida.²² Si la producción de masas pudo, en el siglo XIX, suscitar las clases y la lucha de clases, el consumo de masas las confundirá y las abolirá.

Así, para Henri Mendras, que pretende mirarlas “desde el punto de vista de la cultura y la civilización”, es decir, de arriba, “las clases no son lo que eran”, “las separaciones tradicionales” se desdibujan. “La oposición burgues-popular-campesino ya no es fundamental (...) No hay más civilizaciones campesinas. La civilización popular, la ‘cultura del pobre’, de Hoggart y de los escritores naturalistas del siglo XIX, no existe sino en algunos lugares aislados que no subsistirán por mucho tiempo y que nadie piensa conservar, como las reservas indias de América del Norte. La civilización burguesa ha resistido mejor porque era y permanece dominante, al tiempo que se transforma hasta el punto de perder su originalidad y se difunde al conjunto de la población hasta el punto de no ser ya burguesa.” Por un lado, el siglo XIX, por otro, el año 2.000: vamos hacia un “nuevo contrato social”, un “consenso burgués”, con solamente un 10% de “excluidos” (más pobres que proletarios), un 3% de privilegiados y una enorme *middle class hedonista*, atravesada por el “brillo” de las “nuevas sociabilidades” transversales.²³

En esta perspectiva, la alimentación es, en todo el sentido del término, un objeto trivial, respecto del cual sería vano, por no decir fuera de lugar, buscar diferencias sociales y, sobre todo, diferencias entre las clases.²⁴ Para Henri Mendras, la evolución de las comidas es un ejemplo “muy elocuente” que ilustra particularmente bien el fin de la burguesía o, al menos, del modo de vida burgués:

El rito de la comida de las familias burguesas reproducía en el comedor las separaciones fundamentales de la sociedad: los padres en el centro con los invitados, luego los familiares (parientes pobres, gobernantes y preceptores) en la punta de la mesa con los niños, y, parados, los sirvientes, mirando y sirviendo el espectáculo que daba, y se daba, la familia burguesa. Clase burguesa, clase media y clase proletaria estaban situados ritualmente en su posición social, tanto en el comedor como en el conjunto de la sociedad. Este rito no puede perpetuarse si los criados desaparecen y si se renuncia a aprovechar todas las

²² El salario anual del obrero minero se triplicó de 1820-1840 a 1931-1938; el salario anual del jornalero del campo se duplicó de 1801-1810 a 1931-1938. En cambio, el salario del personal de alto rango, lejos de mejorar, se vino abajo en el mismo período [...] el poder de compra del sueldo de los consejeros de Estado se redujo a la mitad entre 1801-1810 y 1938-1939²⁵ (Jean Fourastié, *Machinisme et Bien-Etre*, París, Minuit, 1951, pp. 87, 91).

²³ Henri Mendras, *La Sagesse et le Déordre, France 1980*, París, Gallimard, 1980, pp. 33, 36.

²⁴ De esta situación da testimonio la ironía que desencadena el análisis de las variaciones sociales de las prácticas alimentarias en el autor del artículo “Elite(s)” del *Dictionnaire critique de la sociologie* de R. Bourriau; una ciencia del consumo de la pera le provoca el mismo efecto que un concurso por antecedentes y oposición a la panadería; o la condescendencia con que Henri Mendras trata de insignificantes las diferencias demasiado modestas: “[...] pero lo importante es que ‘más de la mitad de los matrimonios acarician a su perro” (Henri Mendras, ob. cit. pp. 33 y 34).

²⁵ H. Mendras, ob. cit. p. 34.

²⁶ Pierre Bourdieu, “Anatomie du goût”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n° 5, octubre 1976, pp. 5-81.

ocasiones de jerarquizar a los individuos: el agrupamiento familiar alrededor del asado de fin de semana es un rito enteramente opuesto a la comida familiar.

Los domésticos desaparecieron, el gusto por las jerarquías es reemplazado por la afirmación de igualdad y, en consecuencia la respetabilidad burguesa está muerta, al haber perdido su fundamento y sus atributos. ¿Cómo vivir burguesamente si no hay más criados para servir y observar a quienes sirven? ¿Cómo ser burgués si ya no hay proletarios?²⁵

Los “Frères Jacques” lo cantaban con mucho más humor:

Il n'y a plus de bonnes, quelle société [...]
Tout ça c'est la faute à la gauche
Aux Soviets! à Blum et consorts! [...]

Sans elles tout s'écroule à la fois

L'Office, le salon, la couronne

L'ordre, l'autorité, la loi

Y a plus d'Bon Dieu, y'a plus personne

Quand y'a plus d'bonnes, y'a plus d'bourgeois!*

Además, yo tenía a mano, por decirlo de algún modo, las herramientas teóricas propuestas por Pierre Bourdieu en las prolongaciones de los trabajos del Centro de sociología europea sobre educación y arte, para el estudio de los gustos cultos.²⁶ Todo, entonces, me incitaba a “construir mi objeto” seleccionando las prácticas más “desinteresadas” y más raras, más selectivas, menos excéntricas en relación con la “esfera de legitimidad”, y dejando deliberadamente de lado los aspectos más “materiales” y más utilitarios de la alimentación; no tenía más que centrar mi investigación sobre la gastronomía, es decir sobre el consumo ostentatorio de bienes de lujo y no sobre la alimentación doméstica, o, mejor aún, sobre la difusión de las normas dominantes en materia de higiene y de estética corporal.

Pero esta abstracción tan cómoda implicaba una doble exclusión: por un lado los aspectos de la alimentación ligados más directamente a las restricciones económicas y materiales; por otro, la cultura “nativa” de las clases populares. Me parecía una lástima centrar lo esencial de un tema semejante en aquello que sucede “arriba” de la jerarquía social, y consentir en que la descripción perdiera riqueza y la demostración fuerza, a medida que se alejaran de lo más alto de la “pirámide” social; es decir, tomar una vez más, exclusivamente, un punto de vista obsesionado por el punto de vista y la

* ¡No hay más sirvientas, qué sociedad [...] todo el mundo obedece la ley, obedece

Todo esto es culpa de la izquierda

De los soviets ide Blum y sus compinches! [...]

Sin ellas, se derrumba todo a la vez

El servicio, el salón, la corona,

El orden, la autoridad, la ley

Ya no hay Dios. Ya no hay nadie

Sin sirvientas, ya no hay burgues!

25 H. Mendras, ob. cit. p. 34.

26 Pierre Bourdieu, “Anatomie du goût”, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* n° 5, octubre 1976, pp. 5-81.

cultura dominantes. ¿Deberíamos, cuando partimos de la comprobación de las desventajas y de los subconsumos de que son víctimas las clases populares, aun en ese terreno, limitarnos a transponer a la sociología del consumo los esquemas de la sociología de la educación y de la cultura "alta", y contenernos con interpretar las prácticas alimenticias de las clases populares en términos de eliminación, de relegación, de retrazo cultural, de distancia de la norma, de "imitación" y de "alodoxia"? ¿Había que resolverse una vez más a hacer comparecer la cultura de las clases dominadas por defecto, y retraerse, como de costumbre, detrás de la frontera que, desde Halbwachs, pasa entre las clases medias y las clases populares y separa a estas últimas de la "sociedad"?

Evacuar de tal suerte los aspectos prácticos de las prácticas alimenticias era contribuir a aumentar aun más la distancia entre la pirámide de los hechos sociales y la pirámide de los hechos sociológicos, al menos de los hechos reconocidos y retendidos por la sociología de los gustos cultos. De la alimentación común de la gente común y, en general, de la cultura práctica, puede decirse poco más o menos lo que Labov, al querer justificar sus opciones, dice de la lengua vernácula del proletariado negro en oposición a lo que él llama "el dialecto de las clases dominantes": ella constituye "la corriente principal de la historia lingüística" y "toca de manera más íntima un número más grande de lectores". La sociología tiene por cierto imprescindible derecho a la abstracción culta ante este género de argumento, siempre sospechoso de conceder demasiado a las expectativas del sentido común y de no estar completamente exento de populismo. Pero, en caso de construir mi objeto sobre el modelo usado para el estudio de los gustos legítimos, corría el riesgo de dejar escapar la relación esencial entre las restricciones materiales, ligadas al nivel de vida y a las condiciones de vida (trabajo, residencia, alojamiento, etc.), y la dimensión simbólica de los comportamientos que, por más directamente determinados que estén por esas restricciones, pueden y deben, al igual que las prácticas "desinteresadas", ser descritos e interpretados en términos de actitudes, de hábitos, de relación con las prácticas, de "estrategias", de opciones —en conclusión—, de gustos. Así, para tomar un ejemplo extremo, las "compras de cercanía", bestia negra de los estudios de mercado, no son tan sólo rutinas inscriptas en las disposiciones materiales del medio; no se comprenden completamente si no es como elementos de un conjunto sistemático de opciones, más o menos forzadas, más o menos de acuerdo con el sistema de disposiciones ligadas al origen y a la trayectoria social de los agentes; contribuyen en cambio a formar hábitos generadores de nuevas disposiciones, etcétera.

No podemos tener la expectativa de realmente mostrar que la cultura práctica no es el producto mecánico de la "Necesidad", si no consentimos en hacer un rodeo por el estudio detallado de las restricciones materiales: sólo a condición de ir lo más lejos posible en esta dirección podremos mostrar cómo los diferentes grupos acondicionan el medio en el que viven en función de sus "gustos" —y viceversa—. Pero hay que señalar desde ahora algu-

Halbwachs
Texte n° 18

nas de las preguntas que provoca este camino. ¿Puede autonomizarse el estudio de las condiciones de vida si se hace abstracción, incluso transitoriamente, de las relaciones que estas condiciones tienen con la posición de clase y con los mecanismos de dominación simbólica (todo lo que se sitúa sobre las flechas D' y B' de los esquemas de Passeron)? ¿No se corre el riesgo de poner el acento en las restricciones del medio, más fáciles de comprender, y no en las maneras como los agentes resuelven esas contradicciones, y concluir al fin de cuentas con una suerte de informe descriptivo, bastante similar al que un buen informante, organizado y desenvuelto, está en condiciones de proporcionar? ¿No se corre el riesgo de ser conducido a explicar las prácticas y los gustos materiales por factores materiales, y a reconocer implícitamente, al mismo tiempo, que el espacio social es discontinuo y que hay que buscar tipos de interpretación diferentes, según se trate de la cultura alta o de la cultura práctica, de la cultura de las clases dominantes o de la cultura de las clases dominadas? ¿No es volver, de otro modo, a la oposición entre la necesidad y la libertad, lo sufrido y lo deseado, la necesidad y el gusto, y admitir, en definitiva, que las prácticas "utilitarias" tienen sentido para los agentes, pero no para el sociólogo?

Un ejemplo de inversión populista

El etnocentrismo de clase, que amenaza de continuo a la sociología legitimista, asoma como nunca la nariz, cuando el sociólogo pretende, con una orientación condescendiente, conceder una forma de autonomía e incluso de excelencia a las clases populares, a condición que sea dentro del orden dominado, o más exactamente, extracultural, de los consumos materiales y de la satisfacción de las necesidades "primarias". Desde este punto de vista, la alimentación popular se presta especialmente para la alternancia del miserabilismo y del populismo. Me he esforzado además en mostrar cómo uno podría estar tentado por hacer corresponder las cualidades supuestamente de la alimentación popular —"grosera" pero "generosa", "auténtica", etc.— con las cualidades supuestas del "Pueblo"; fáciles de desarrollar a partir de elementos descontextualizados, tomados de épocas y de capas sociales diferentes, la celebración del gusto de las clases populares por la alimentación, el tema de la abundancia de la alimentación popular, de la francachela y de la comilona —símbolo de los buenos lados de la "vulgaridad"— constituyen un contrapeso populista natural a la representación miserabilista de la cultura popular, reducida por lo demás a un sistema de desventajas y de exclusiones.²⁷

* Hay una relación compleja entre población y clase social (populations et classes sociales) en las entrañas de la modernización. 41
27 C. y Ch. Grignon, "Styles d'alimentation et goûts populaires, *Revue française de sociologie*, XXI, 1980, p. 531-569; C. Grignon, "Sociology of Taste and the Realist Novel: Representation of Popular Eating in E. Zola", *Food and Foodways*, 1986, vol. I, pp. 117-160.

Volveremos sin duda sobre estas preguntas en la discusión; pero, para terminar, querría mostrar cómo se plantearon de modo práctico a lo largo de mi trabajo. ¿Cómo, por ejemplo, había que interpretar las variaciones estadísticas entre los consumos de los diferentes grupos? ¿Debía considerar los sub-consumos (y los super-consumos) característicos de la alimentación popular (y de las diferentes variantes de ésta), como desigualdades y privaciones ligadas a desventajas económicas y culturales, o como "diferencias", que expresan hábitos emanados de culturas y de sub-culturas relativamente autónomas? ¿Uno puede distinguir dos categorías de consumos, unos ligados a las desventajas, otros a los hábitos culturales? ¿Cómo interpretar esos no consumos o esas no prácticas, que pueden ser consideradas, según el punto de vista que se adopte, ya sea como exclusión o, a la inversa, como rechazos (y sin duda no solamente, o no siempre, como rechazos condicionados, o como exclusiones interiorizadas, prohibiciones transformadas en no gustos o disgustos)? ¿Qué hacer, por ejemplo, con el caso de un sucedáneo de lujo como el café soluble, más caro que el "verdadero" café, pero, en general, juzgado "menos bueno"? ¿No poder frecuentar a los anticuarios, no es también tener que atestarse de "antiguallas", no leer *Le Monde* o *Le Nouvel Observateur*, no mirar las emisiones "culturales" de la televisión, no es también "no romperse la cabeza", no "perder el tiempo" con cosas juzgadas a la vez como aburridas y sin importancia? ¿Puede uno darse un criterio que permita jerarquizar las prácticas y los gustos en una escala única, o se debe admitir una pluralidad de escalas de valores y de clasificaciones, relativamente diferentes según los grupos? ¿Cómo reintroducir los puntos de vista populares nativos sin retroceder de este lado de la ruptura con el relativismo cultural "generalizado"? ¿Hay que admitir que los agentes son "relativistas" en el interior de una estructura objetiva "legitimista"?

Es sin duda a partir de las dificultades que encuentra la interpretación de los datos empíricos que podemos esperar reformular y superar las paradojas y las aporías a las que conduce el punto de vista legitimista sobre los gustos populares. Así, la cuestión de los determinantes negativos de los gustos, las limitaciones materiales —de dinero, de tiempo, de distancia— que tienen el papel de condición necesaria y de umbral antes del cual la libertad de elegir desaparece o parece desaparecer, adquiere otro sentido cuando desembocamos en el estudio empírico sistemático de las relaciones entre nivel de vida, condición de vida y modo de vida. Por ejemplo, una buena manera de romper con los estereotipos relativos a la inclinación popular por la alimentación es buscar por debajo de qué nivel de ingresos, en qué condiciones, para qué grupos la alimentación es o deviene efectivamente un consumo refugio, un consumo revancha, compensación y sustituto de consumos inaccesibles y, a la inversa, en qué condiciones y por qué se la sacrifica; estudiando la estructura de los presupuestos familiares, esforzándonos por establecer en qué medida y en qué condiciones (disminución o aumento de los ingresos) los gastos alimenticios pasan eventualmente después de otros gastos, que corresponden sin embargo a necesidades reputadas como menos esenciales y menos "vitales" (como el auto o los cambios de aparatos de televisión, etc.),

es que podemos esperar aclarar de veras los efectos subterráneos de la creencia en una jerarquía "natural" de necesidades.

J.-C. Passeron

Quería plantear una pregunta en relación con las opciones de lenguaje ligadas a las opciones de método: ante todo material de observación e incluso ante los resultados de un tratamiento de datos que construyó y controló él mismo, el sociólogo corre siempre un riesgo enunciativo ya que el cuadro más simple no dice más, finalmente, que lo que uno es capaz de decir en lengua natural. La interpretación que pasa por la elección de las palabras es constitutiva de toda enunciación sociológica. Al elegir un lenguaje teórico en lugar de otro, no describimos "las mismas cosas". Cuando usted se pregunta si hay que considerar los sub-consumos de la alimentación popular como desigualdades entre las clases o como diferencias entre las culturas, si hay que describir esas prácticas en términos de "privación" o de "disparidades" ¿quiere usted decir que esas opciones apelan al mismo estilo de investigación?

C. Grignon

¿No hay en esta pregunta una teoría implícita de la división de tareas y de campos entre las técnicas de investigación? En la medida en que consideramos que hay que autonomizar las culturas populares para poder describirlas, cuando privilegiamos, a la manera de los antropólogos, las situaciones protegidas e "insulares", corremos en efecto el riesgo de encasillarnos en las técnicas etnográficas, usando como máximo la entrevista y de preferencia las técnicas de observación directa y continua. No es por casualidad que el estudio de las culturas populares se encuentra relegado a la vertiente etnológica de la obra de algunos sociólogos, o que una descripción que toma por objeto exclusivo la cultura popular, como la que se encuentra en Richard Hoggart, sea de inspiración exclusivamente etnográfica. Renunciar, desde el momento en que se trata de clases populares, a la técnica propiamente sociológica del cuestionario, no implica admitir, implícitamente, que se puede y se debe hacer abstracción, al menos provisoriamente, de la relación de dominación entre las culturas? En el límite no es postular de entrada la heterogeneidad del espacio social de los gustos y de las prácticas? Por otra parte, si bien es cierto que no están muy bien adaptadas al estudio interno de las culturas populares, las investigaciones mediante cuestionario (como las que hicimos en el INRA* o como la encuesta del INSEE**) sobre la alimentación de los franceses, permiten al menos bosquejar el espacio social de las prácticas alimentarias y comprender, a grandes rasgos, las relaciones entre la alimentación popular y las alimentaciones burguesa y pequeño burguesa.

* INRA: Institut National de Recherches Agronomiques (Instituto Nacional de Investigaciones Agronómicas) [N. de la T.]

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

No estoy totalmente de acuerdo con lo que se sobreentiende en su respuesta, que lleva a pensar que todo instrumento de observación sociológica debe ser y permanecer —correctamente empleado por quien sabe hacerlo— un instrumento “para todos los campos”. Estoy de acuerdo con el éter epistemológico, pero hay que saber retomar contacto con el rústico suelo de la sociología del trabajo sociológico. No podemos separar un instrumento de investigación de los hábitos mentales y sociales que constituyó su uso y que, al precisar su modo de empleo, han terminado por incorporarse a la definición práctica del instrumento. Para ser justos, nada impide que un cuestionario se ponga al servicio de una recolección de datos sobre la vida cotidiana de las clases populares, ya que el lenguaje de las preguntas podría hacerse en lengua nativa (los dialectos sociales tienen hoy sus lingüistas) y los ítems de descripción ser repensados según las categorías de una etnografía informada de su objeto. Del mismo modo, nada impide en principio aplicar el método etnográfico a la observación *in vivo* de la vida cotidiana de las clases dominantes para comprender de más cerca el vernáculo de su dialecto y de su estilo de vida. De hecho, tenemos sumo interés en elegir los instrumentos de observación por lo que son, es decir, por lo que hacen y han hecho observar determinado, es prudente elegir los instrumentos de trabajo cuyo uso habitual vehicula la menor cantidad de posibilidades de volatilizar o desviar el objeto, a menos que hagamos la apuesta heroica de obligarnos a un aumento de vigilancia para hacerlo funcionar en sentido inverso a sus funciones acostumbradas. Los instrumentos le hacen hacer al sociólogo al menos tanto lo que están acostumbrados a hacer como lo que el sociólogo cree que hace hacer: es mejor elegir siempre los instrumentos que han confirmado su aptitud para facilitar el trabajo de ruptura o de construcción que estimamos más urgente, y, para ser totalmente realistas, aconsejar el instrumento capaz de hacer una parte del trabajo, automatismos comprendidos. El cuestionario, por ejemplo, lleva consigo una invitación insistente a preguntas y formulaciones que su pasado ya ha estabilizado, aunque más no sea porque las señaló (podemos olvidarlas), pero sobre todo, conlleva ausencias de preguntas que ha constituido progresivamente en no-hechos sociales; y esto es más difícil de improvisar.²⁸ Hay que saber aproximadamente lo que saben hacer los instrumentos para no pedirles un trabajo por debajo de sus fuerzas. Se sobreentiende, lo sé (pero prefiero no contar demasiado con eso) que la fuerza metodológica de un instrumento no es otra cosa que la fuerza de la que puede estar seguro epistemológicamente su utilizador. Darle su parte a la fuerza de inercia de los instrumentos, es

también, para el sociólogo, no presumir demasiado acerca de sus propias fuerzas.

C. Grignon

Pienso también que uno es conducido a menudo, en la práctica, a acordar preferencia a las técnicas de observación etnográficas cuando se estudian las clases populares; tienen al menos la ventaja de ayudar a los sociólogos a familiarizarse con un universo social que a la mayor parte de ellos les es extraño. Además, hay que poner todavía en el debate de los datos recogidos mediante cuestionario lo que sucede más allá del lenguaje propiamente dicho: cuando se comienza a trabajar con un cuadro, se opera con esquemas implícitos de clasificación y de jerarquización (orden de las columnas, de las filas) que preceden a las opciones lingüísticas (titulado del cuadro, de las columnas, de las líneas). Sin embargo, la investigación estadística conserva, en el caso de las prácticas populares, sus ventajas habituales de precisión y economía; permite, acá y allá, distinguir entre los grupos y compararlos, poner en relación las variaciones de prácticas y la estratificación social. De esta manera, puede ayudarla a la sociología de las clases populares a salir de las monografías y de los estudios de caso; y, sobre todo, es un medio de romper con la ilusión tenaz de la homogeneidad de las clases y de las culturas populares.²⁹ Además, uno puede adaptar las preguntas, las formulaciones, las técnicas de entrega, etcétera. No vemos tampoco por qué privarse en ese caso de los beneficios de tomar en préstamo y de transponer técnicas habitualmente utilizadas para el estudio de las clases dominantes; al tratarse de pasar de un terreno a un terreno vecino, los riesgos son con todo más limitados que si se tratará, como muchas veces se hace, de importar los métodos de otra disciplina.

Habría que hablar también de los sesgos que no dejaría de introducir un uso demasiado exclusivo de las técnicas de la investigación etnográfica. Las técnicas hacen hacer al sociólogo lo que acostumbran hacer ellas mismas. El ejemplo de los estudios rurales muestra que “el etnogramismo” lleva a privilegiar los aspectos más tradicionales, más cerrados, más exóticos de las culturas campesinas. No es que pongamos en cuestión a las técnicas en sí: del mismo modo que nadie nos impide plantear preguntas por escrito acerca de las apuestas, la *belote** o el fútbol, nadie nos impide tampoco la observación directa del transporte escolar, de las consultas de un consejero agrícola o del Salón de agricultura; pero la tradición de la disciplina tiene todas las posibilidades de conducir a quien se apropie de sus herramientas a abandonar los rasgos “demasiado” modernos y a omitir las transformaciones de las culturas campesinas u obreras. ¡No podemos temer,

²⁸ Pensemos en el aporte interpretativo que debemos, en el caso de trabajos que se refieren a las clases populares, a obras atípicas por la libertad que tienen en relación con los métodos canónicos de una disciplina: R. Hoggart, por supuesto y, para la historia, E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, París, EHESS, Gallimard, Le Seuil, 1988.

* Juego de naipes. [N. de la T.]

²⁹ Esta ilusión particularmente tenaz para la izquierda, quizás por el deseo de creer en la unidad de la clase obrera, la encontramos en Hallwachs (*cf. infra*) pero no en Le Play y sus discípulos que insisten, por el contrario, en la diversidad de la condición y modos vivir de los obreros.

por último, que el etnocentrismo se introduzca gracias a la inquietud legítima de proporcionarse los instrumentos apropiados al caso particular de las clases populares? Cambiar de instrumentos cuando pasamos del lado de los dominados *ino* equivale a reconocer la existencia de una línea de demarcación, de ese *limes* que yo evocaba hace un rato? Excluir por principio al instrumento por excelencia de la investigación sociológica *ño* es un modo de admitir que los miembros de las clases populares "acampan fuera de la sociedad", que son los "nativos de una cultura natural"?

J.-C. Passeron

Dejemos para más tarde la respuesta que solicitan sus últimas sospechas. Pero digamos desde ya que la existencia de la relación de dominación obliga a la sociología de las culturas populares a un aumento de la atención metodológica cuando toma como informantes a individuos sobre los que pesa de manera multiforme esta relación: la relación social que instauran los diferentes métodos de observación está desproporcionadamente próxima a la que los miembros de las clases populares acostumbran sufrir en casi todas sus experiencias como dominados. Más allá de la disponibilidad técnica de los instrumentos de recolección de datos para reutilizaciones innovadoras, la situación de observación que exigen debe ser analizada siempre como una situación social que condiciona la naturaleza de las informaciones obtenidas de modo diferente en función de las posiciones respectivas de los informantes y del observador.

Distancia cultural y opción metodológica

La evolución de la metodología de William Labov, desde las encuestas de *Martha's Vineyard* o de *New York City* (entrevistas sobre muestrazos aleatorios o razonados) hasta la encuesta de *Harlem* (grabación en situación "natural" gracias a un joven informante negro adoptado por el grupo) ilustra bien la búsqueda por parte del sociolingüista del método de observación específico reclamado por un objeto como los "vernáculos" populares y por las que viven en un ghetto negro, el método de observación (un solo grupo étnico cuya producción verbal es seguidamente constante, la misma edad, el mismo estilo de vida) es indissociable de la teoría lingüística que, al apoyarse sobre la comprobación de la pertenencia de la "variedad" al sistema, rompe con la "identificación de la estructura y de la homogeneidad". Y, en consecuencia, con la interpretación de la variación en términos de *code switching*. Al formular la hipótesis de que el "Vernáculo negro americano" (*VNA*) es un dialecto del americano que puede ser descripción como sistema fonológico y

³⁰ W. Labov, *Le parler ordinaire: la langue dans les ghettos des Etats-Unis*, Paris, Minuit, 1978, pp. 9-24.

gramatical con el mismo derecho que todo otro sistema lingüístico, Labov debió darse progresivamente y con no pocos tanteos, los medios para observarlo en situaciones de habla que restituyen su uso en todas sus funciones culturales y sociales; la mayoría de las relaciones sociales que instauraban los métodos clásicos de observación y registro destruirían la producción verbal que pretendían estudiar. La entrevista, tal como los psicólogos escolares la practicaban, instauraba en efecto una relación de interrogatorio que, al no poder ser identificada por los encuestados más que como relación pedagógica o policial, no revelaba sino mutismo, onomatopeyas o migajas verbales. Un método de observación tal permitió a un Jensen —simplificador imperturbable de Basil Bernstein— concluir que existía una "carencia" o un "handicap" verbal, o mucho menos que un "código restringido", de este lado de todo lenguaje, de toda gramaticalidad, de toda lógica.³¹

Vemos así al pasar en qué radica la diferencia entre los instrumentos de investigación: en la relación social de obtención de información que instituyen y no —como lo quiere la identificación mecánica del cuestionario al "método cuantitativo" y de la observación al "método cualitativo"— en la mayor o menor disponibilidad para el análisis cuantitativo de los datos recogidos. Sobre un corpus de esta manera recogido por un método etnográfico (que es uno de los más "participativos" ya que llega a la complicidad), Labov realiza análisis de frecuencia de aparición de ciertos rasgos (borrados, contracciones, concordancia de negaciones), cruzamientos estadísticos por estratos, edades, subgrupos o situaciones de habla, así como análisis culturales, retóricos o pragmáticos. El método etnográfico no se opone al cuestionario como un *método cualitativo* a un *método cuantitativo*. Lo que diferencia los métodos de tratamiento de hechos no está inscripto en las técnicas de recolección de datos. El análisis llamado "cuantitativo" no es a menudo otra cosa que razonamiento cuantitativo incierto o inconsciente de sus cuentas.³² El análisis llamado "cuantitativo" disimula, dada la disponibilidad mecánica de las ocurrencias del cuestionario al tratamiento estadístico, el hecho de que la información recogida plantea exactamente los mismos problemas epistemológicos que los del inventario etnográfico: el de los "rasgos pertinentes" de la descripción del mundo social y el del control de su constancia según los "informantes".

Volvamos al problema de la "afinidad electiva" entre una metodología y una construcción de objeto, o si se prefiere, entre un dispositivo de relevamiento y una construcción de objeto.

³¹ Entre los artículos y ponencias de A. R. Jensen, véase por ejemplo: "Intelligence, Learning, Ability and Socio-economic Status", *Journal of Special Education*, n° 3, 1969, pp. 23-25, o "Hereditiy, Environment and Education", en L. C. Deighton (dir.) *Encyclopedia of Education*, New York, Macmillan, 1971. Acerca de la amplitud tomada en EE. UU. en los años 70 por el debate relanzado por el premio Nobel W. B. Shockley respecto de la base genética de los "handicaps" de clase Y, sobre todo, de raza, véase el dossier histórico de J. Hirsch, "To 'Unpick' the Charlans", *Sage Race Relations Abstracts Publications*, vol. 16 (2) 1981. Ante el desenlace denamiento de este racismo de diploma (en su variante "investigador") o subvariante "psicológico" es que reacciona el encarnizamiento metodológico de Labov.

³² Cf. los "a menudo", "en la mayoría de los casos", "caso nunca", y otros cuantificadores vagos que usan tan de buena gana las descripciones llamadas "cuantitativas".

miento de informaciones y un sistema de hipótesis. En el caso de Labov es la hipótesis de la autonomía simbólica del mundo social de la "cultura de calle", o sea, la hipótesis de que no es necesario salirmos de ella para encontrar los elementos que permiten construirlo como sistema (cultural y lingüístico a la vez) que se encuentra en afinidad con el método de investigación elegido. Sólo la hipótesis de la autonomía puede justificar el método, pero, al mismo tiempo, la prueba de la fecundidad descriptiva de esta hipótesis queda a cargo del método, que debe lograr hacer ver una estructura (un sistema cuyas reglas de funcionamiento pueden ser descriptas) allí donde el etnocentrismo dominante —tanto el culto como el espontáneo— no veía sino recáldas incoherentes del dominio esporádico y parcial de otros sistemas lingüísticos o culturales. La ganancia descriptiva es a la vez posible —y limitada— por el hecho de que la observación y el trabajo de construcción de los hechos no hace intervenir aquí sino relaciones resumidas por la flecha B del esquema. Labov hace sin duda cierta violencia sobre la realidad con esta hipótesis de autonomización, al prestarle una total *autosuficiencia simbólica* a la cultura de un grupo de pares que es a la vez cultura de edad y cultura de ghetto: esta cultura transitoria, inestable, que choca en el devenir biográfico de los adolescentes con las relaciones de fuerza (por ejemplo escolares o profesionales), debe sin duda mucho de sus rasgos a las relaciones sociales que le recuerdan sin cesar su posición de inferioridad y que vuelven irrecalculables.

opción de Labov de comprenderla enteramente a partir de su reivindicación de la autonomía cultural. Dicho de otro modo, una descripción tal, que toma al pie de la letra la cercleza proclamada por los “que están en la pomada” de invertir los valores dominantes (los “marginales” transformados en “buenos” alumnos, dotados de una familia educógena y destinados a la inserción social) no integra en el análisis las relaciones de tipo B’ del esquema 2 (p. 25). Pero el hecho es que la concentración de material cultural y lingüístico que soporta la operación laboviana de rehabilitación sistemática de la “cultura de la calle” no podría haber sido efectuada, ni simplemente concebida, con una metodología cualquiera. En general hay ciertamente afinidad entre los métodos que reclaman la autonomización cultural y la opción de hacer abstracción de la relación de dominación para hacerle “dar” todo su sentido cultural, toda la sistematicidad de la que es capaz, a una cultura dominada. Con referencia a este proyecto, es verdad que otros instrumentos de observación serían impotentes e incluso autodestructivos al aniquilar eso que toda cultura dominada no entrega sino a quienes saben tomarle la palabra a la ilusión de *su propio etnocentrismo*, la ilusión de la autonomía absoluta.

Llegípmo *a contrario*, el recurso exclusivo a un instrumento como el cuestionario tiende siempre, por sus exigencias de entrega como por la rutina y la normalización de las mediciones, a constituir las prácticas populares en prácticas mínimas o deficitarias o, lo que es más grave, a vastas zonas del universo cultural de las clases populares en no-objetivo. Esto no quiere decir

que lo que mide como carencia o distancia, cuando se deja llevar y plantea a las prácticas de las clases dominantes, no sea medida de algo; es, exactamente, la medida que justifica la existencia de una relación de dominación entre las clases, es decir, la medida que toda una serie de evaluaciones y de relaciones sociales, institucionales o no, imponen en la realidad a las prácticas de las clases populares. Pero comprendemos también por qué el interrogatorio mediante cuestionario, que no puede en tanto práctica sociológica estar completamente disociado de las prácticas sociales que lo hacen posible, resistirá siempre a las redefiniciones subversivas que apuntan a descentrar sus preguntas de aquellas que le sugiere la relación de dominación simbólica. No es sino haciéndole violencia que el utilizador de tal instrumento inventará, pensosamente, preguntas referidas a las prácticas propiamente populares. Encuentrárá siempre menos, las categorizará menos finamente o en una lengua menos adecuada que aquellas que, formuladas a partir de rasgos pertinentes que ya probó y afirmó, conducirán a la multiplicación de los testimonios de inferioridad o falta en las clases populares; no respuesta o no práctica, débil competencia o débil interés.

La afinidad técnica y social a la vez del cuestionario con las relaciones de tipo A' o B' más que con las de tipo B³ se lee en espejo con lo que podríamos llamar la paradoja del "cuestionario imposible": el que no se le ocurriría "razonablemente" a ningún sociólogo. Sería necesario, en efecto, un conocimiento social constituido y metodológicamente estabilizado de todas las competencias populares, dicho de otro modo, nada menos que una legitimidad social de lo ilegítimo, para que un cuestionario logre describir las prácticas de las clases dominantes en los términos de la sociología negativa habitualmente reservada a las clases dominadas. Ven ustedes el resultado; una letanía de las privaciones o de las faltas que ninguna instancia social cataloga como tales: los miembros de las clases dominantes no juegan a la *belaote*, a la malilla, o a la morra (o juegan proporcionalmente menos a maznudo), no hacen esto, no conocen aquello, revelan en tales materias molestia, incompetencia, o desconocimiento cultural dados los más fuertes porcentajes de no- respuestas, etcétera. Tal cosa parecería forzada, ideológica o ficticia. Y lo sería porque una sociología -ficción como ésa no invertiría sino mímicamente las flechas D y D' del esquema 2. Existen sin duda lugares y momentos sociales en que las experiencias que corresponden a esta inversión simbólica pueden volverse reales: Hoggart la describe, por ejemplo la inversión de la torreza social y del malestar cultural en un rerepresentante

Hoggart
Texto nº 8

La poza social y el mosaico canario en un aspecto
de la *middle class* extraviado en una conversación y una
gestualidad populares en un mostrador de café, en el que
la certeza del número y el conocimiento del terreno
ponen momentáneamente en situación dominante las
normas dominadas del juego interaccional. Pero la generalización sociológica
de esta reciprocidad lógica de las prácticas dominantes y dominadas no

³³ Cf. *esquema 2*, n.º 25

revela sino experiencia imaginaria o propuesta ética de rehabilitación hacia y contrario, en que se reconoce al populismo que allí revela su ambigüedad. El populismo no es solamente una línea política, sino la tentación constante de toda descripción sociológica de las clases populares, que cree que puede escapar a la arbitrariedad cultural de la dominación simbólica al afirmar voluntariamente la superioridad de las costumbres y competencias dominadas.³⁴ El populismo le da al pueblo una puñalada a traición imparable, al ostentar el blanco de una reciprocidad de las relaciones de dominación que no tiene otro efecto que apartar la descripción de aquello que permanece sólidamente no posible de reciprocidad.³⁵ No es por este camino que el sociólogo de las culturas populares puede hacerles justicia descriptiva. No hay atajos teóricos en el recorrido de la red de relaciones empíricas que ordenan la descripción completa de las culturas dominadas. Para decir aquello que no construye ni impone el orden social necesita el sociólogo cierta paciencia teórica.

P. Parmentier

Podemos reducir el discurso de los dominantes sobre la cultura dominada al desprecio por el otro y a la certeza de su propio valor universal? Hay con todo discursos dominantes que dicen "Hay algo bueno en las culturas populares", "cosas que no tenemos". Siempre se atribuyó este discurso a la conciencia culposa de los populistas, en especial los intelectuales. Sin embargo, hay casos en que la cultura dominante se enriqueció realmente al tomar prestados rasgos de las culturas populares. El discurso de los dominantes expresa también, a veces, la cuasienvida, la cuasicelosía, e incluso la admiración expresa.

J.-C. Passeron

Sin entrar en los problemas teóricos que plantea la circulación social de las formas (musicales, coreográficas, literarias, etc.) lo que interesa a la descripción es:

³⁴ Encontramos un ejemplo bastante puro de inversión populista en la *Lettre à une maîtresse d'école par les enfants de Barbiana* (1967) Paris, Mercure de France, 1970. El folleto, que por otra parte revela una verdadera sensibilidad etnográfica respecto de la vida escolar de un pueblo italiano, asocia con complacencia la enumeración en forma de valor de los saberes de los alumnos más desheredados (habilidad, virtud de carácter, cultura técnica o rústica, etc., pp. 153-156) al esquema en punteado del "cuestionario imposible" de que hablamos arriba, al reducir el retrato de los "herederitos" y de sus maestros a sus ridiculeces, sus torpezas y su incompetencia (p. 141 y *passim*).

³⁵ De hecho, al igual que el relativismo cultural practicado integralmente, incluso de manera "integrista" por Labov, el populismo ético termina siempre, *in extremis*, por poner el dedo en la no-reciprocalidad de la relación de dominación que ha evitado mirar por tan largo tiempo: de esto testimonia, en los *Enfants de Barbiana*, la conclusión que llega uno de los autores (antiguo alumno pobre de la maestra de escuela pequeña burguesa), después de haber narrado un episodio de habilidad popular: "Yo tenía once años. En mi lugar, usted hubiera estado muerta de miedo. ¿Se da cuenta? Cada uno tiene sus debilidades. *Estamos a mano. O mejor dicho, lo estaremos si cada uno se quedara en su casa. O si usted tuviera que dar exámenes con nosotros. Lo malo es que usted no lo necesita*" (ob. cit., p. 16).

ción sociológica es la disposición general que manifiestan los grupos dominantes cuando se alimentan, como productores o consumidores, de las culturas populares. Es propio de los dominantes querer tener al mismo tiempo "Uno y el Otro", como los niños, decía Platón y disponer de los medios para ese capricho. Cuando los dominantes se dan cuenta en sus vagabundeo que, por tener "todo lo que importa", lo que se les escapa "no es nada", la apropiación cae por su propio peso; no es a sus ojos robo ni recuperación ni, incluso, enriquecimiento: no hacen sino retomar lo que por derecho les pertenece. A la sociología le compete mostrar que existe siempre algo de encasillamiento burgués —pero, ¡cuál!— es la canallada?— en la subversión surrealista, la inversión populista o el desplazamiento poético. En Aragón mismo el placer de descender, que debe siempre algo al de condescender se enuncia con total ingenuidad en las celebraciones conjuntas de lo Efímero y del Ratero que narran un paseo estival de jóvenes "bien" en los barrios bajos.

Il existe près des écluses
Un bas quartier de bohémiens
Dont la belle jeunesse s'use
A démèler le tien du mien
En bandes on s'y rend en voiture
Ordinairement au mois d'août. *

La relación de dominación simbólica, es decir, las relaciones respectivas de los dominantes y de los dominados con la exclusión (con los que excluyen, con los que los excluyen y con lo excluido) *nunca es simétrica*: es empobrecerla tratarla como una simple relación de diferencia, tal como lo incita mecanicamente la lectura categorial de los cuadros estadísticos. La opción no es entre, por una parte, la teoría que ubica a la cultura popular en el origen de toda creación cultural, respecto de cual las producciones cultas no serían sino complejizaciones estructurales o redefiniciones funcionales y, por otra parte, el modelo (sin embargo muy usado) del *colador* según el cual todas las formas de la cultura y de la ideología funcionarían, como por efecto de gravedad, de arriba hacia abajo, de los sitios altos a los bajos fondos. Para dar cuenta de la complejidad de los *intercambios*, hace falta restituirlas a un espacio de circulación simbólica que en nada se parece a una autopista o a una flecha gráfica, aun cuando está irreversiblemente polarizada por la relación de dominación. Una cultura dominante no se define en primer lugar por aquello a lo que renuncia, y los dominados tienen siempre que hacer

³⁶ Remitiendo a la tradición de la cultura popular italiana, que se remonta a la *commedia dell'arte* y que sigue siendo una de las principales fuentes de inspiración para el teatro contemporáneo italiano. Existe cerca de las esclusas *Y-Tank Z gundam* (la anotación así no es casual) un barrio pobre de bohemios que viven en la calle, en la periferia de la ciudad, cuya noble juventud se consume volviéndose loca. En coche allí acudimos en banda, como siempre, en agosto.

respecto de lo que los dominantes les niegan —hagan lo que hagan, por lo demás: resignación, denegación, contestación, imitación o rechazo—. Es este llamado al realismo de la descripción lo que da fuerza a la teoría de la legitimidad cultural como teoría reguladora. La asimetría de los intercambios simbólicos no se ve nunca tanto como en el privilegio de simeiria que poseen los dominantes, que pueden a la vez tomar de la indignidad cultural de las prácticas dominadas el sentimiento de su propia dignidad y dignificar al dignarse tomarlas prestado, las prácticas indignas, duplicando así, mediante el ejercicio de ese *poder de rehabilitación*, la certeza de su legitimidad. Para decir las cosas crudamente: no hay por qué describir como mirada fascinada por el valor o la belleza de la cultura popular lo que sólo es para los dominantes el ejercicio de un derecho de pertenencia simbólica.

C. Grignon

De acuerdo: la cultura dominante no se inquieta por lo que le hace a la cultura dominada, mientras que la cultura de los dominados está obsesionada, hasta en sus momentos de respiro, por lo que los dominantes hacen a los dominados.

La cultura dominante necesita ser reconocida

No es sin duda una de las paradojas menores de la sociología de la reproducción tener que describir el trabajo de imposición de la arbitrariedad cultural (realizado por la escuela en primer lugar) sin preocuparse nunca por la situación que hace este trabajo necesario: la capacidad de no-reconocimiento de las clases dominadas (desde este punto de vista la flecha vertical del esquema 2,³⁶ que tiene la ventaja de recordar la relación de dominación entre las culturas, tiene quizás el inconveniente de presentarla como un dato o como un estado). Sin entregarnos a la alabanza ingenua de la “resistencia popular” a la dominación simbólica, podemos tratar de describir el sistema de protecciones por defecto, producto y duplicación de la privación cultural, que permite a los dominados oponer su “mal gusto” o su “falta de gusto” al gusto dominante; podríamos mostrar cómo sacan partido de su aislamiento, utilizan la fuerza de la ignorancia y del desconocimiento, cultivan la mala fe, la ceguera, la sordera cultural, no reparan, en fin, en sus desventajas sino para volver contra aquello que los excluye —la exclusión de que son víctimas—.

Prueba de esto es (por tomar un ejemplo consagrado por el uso en seminarios), el “me gusta así” falsamente modesto de los chalecos de suburbio o, incluso, la pequeña burguesía provincial que protesta contra “las bolsas de papás” expuestas en las vidrieras del Faubourg Saint-Honoré o de la rue de Sèvres y prefiere los vestidos hechos por su costurera. Al percibir al mismo tiempo

³⁶ Cf. p. 25.

En el esquema 2 se aprecia la complejidad de la relación entre la cultura dominante y la cultura dominada. La flecha vertical que une las dos culturas es la flecha central que une las dos direcciones de la relación. La flecha horizontal que une las culturas dominadas entre sí es la flecha que une las direcciones de la relación entre las culturas dominadas. La flecha diagonal que une las culturas dominadas con las culturas dominantes es la flecha que une las direcciones de la relación entre las culturas dominadas y las culturas dominantes.

los tocados de lujo y su propio reflejo en la vitrina fatal, la pobre no puede sino sentir hasta la médula de los huesos el escalofrío de la indignidad cultural; pero su reacción no traiciona solamente la “lógica del resentimiento” y el reconocimiento despechado y denegado de la jerarquía social de los gustos; expresa también la voluntad simple y tenaz de no dar el brazo a torcer, de elegir lo que se tiene y no lo que se nos niega, es decir, el reflejo vital de preferir, cuente lo que cuente, lo propio a lo que nos rechaza.

Desde este punto de vista, podemos decir que en la lucha simbólica, los dominados pierden de entrada, y los dominantes no tienen nunca ganada la partida: para ganar deberían ganar definitivamente. Encontramos signos de la necesidad de toda legitimidad de hacerse reconocer universalmente como tal, tanto en la irritación de la derecha a la menor manifestación de “mal gusto congénito” de las clases populares como en el proselitismo de las políticas culturales de izquierda empeñadas en convertir a las masas al arte culto. Habría que estudiar también las variaciones de las condiciones sociales en que esa lucha se desarrolla. Otra cosa, para los dominados, es sostenerla en tanto pequeños burgueses, cada uno para sí y contra sí mismo, desmorillados por los “modelos” vehiculizados por las revistas o la televisión, divididos entre el rechazo de lo que los rechaza y la disposición a la reverencia cultural, y a la inversa, poder apoyarse en una subcultura colectiva sobre el modo de vida, los gustos, los valores, la capacidad de llamado al orden del grupo.

J.-C. Passeron

La flecha del esquema 2 no apunta a otra cosa que a identificar la dirección de un vector de dominación: no nos enseña gran cosa sobre el proceso a través del cual se ejerce la dominación simbólica. El “poder” (*Macht*) es, como decía Weber, “un concepto sociológicamente armónico”: es decir, existe en una instancia o en un grupo el poder de influir o de hacer ceder una resistencia, sea cual sea el medio por el que se obtiene la docilidad.³⁷ La sociología comienza cuando distinguimos formas, instrumentos y configuraciones históricas de la dominación. Hay, por ejemplo, pocos rasgos comunes entre las relaciones de fuerza características de una sociedad feudal, en la que, dada la distancia que separa a las masas campesinas de las capas dirigentes, y la claridad de la frontera que las limita, en todas las dimensiones, en todas partes, y en todos los momentos de la vida social, los dominantes y dominados, ante su evidencia *pedagógica*, hace por sí mismos lo esencial del trabajo simbólico de dominación; y, por otro lado, las relaciones de fuerza asociadas a las imbricaciones y a las interacciones múltiples de una estratificación compleja, que enturbian la percepción de la legitimidad cultural y vuelven su

³⁷ “Poder significa la probabilidad de imponer en el seno de una relación social la propia voluntad, incluso contra toda resistencia y cualquier sea el fundamento de esa probabilidad [...] El concepto de ‘poder’ es sociológicamente armónico” (Max Weber, *Economie et Société*, cit. p. 56).

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.

J.-C. Passeron

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 bivalencia 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 modélos no pretenden ocupar el lugar de una teoría que —digámoslo una vez más— no nos jactamos de poseer.