

Disparen sobre el sociólogo reflexivo. Crítica de las críticas a la sociología bourdiana en el campo de los estudios sobre lo popular.

Román Fernández (EIDAES-CONICET)
roman.fernandezsaravia@gmail.com

Resumen: La ponencia discute una serie de críticas a la sociología de Pierre Bourdieu en el campo de los estudios sobre lo popular. Éstas tienden a coincidir en señalar el carácter reproductivista de la teoría bourdiana, a la que se ve como inhabilitada para pensar el cambio social; la no agencia que ella otorga a los sectores populares, a los que relegaría a su condición de dominados; y su concepción de la cultura únicamente como ámbito de imposición de la dominación. Se analiza en particular la crítica de Grignon y Passeron, sintetizando sus aspectos valiosos y notando sus deficiencias.

La discusión que se plantea remite a una preocupación más amplia sobre el punto de vista con que las ciencias sociales contemporáneas inteligen el estatus de lo popular.

Introducción: ¿para el pueblo lo que es del pueblo?

La sociología de Pierre Bourdieu está construida con el objetivo epistemológico de superar, disolviéndola, la dicotomía entre dos modos del conocimiento: el “subjetivista” y el “objetivista”. El primero depende de la idea de un sujeto creador del mundo social, que crea ese mundo a través del sentido que él mismo produce¹, mientras que el segundo implica el análisis de estructuras sociales que por sí mismas, se supone, sobredeterminarían la realidad. Si en la teorización bourdieuana la noción de campo busca aprehender las *relaciones objetivas*² que se establecen entre distintos puntos del espacio social, es la noción de *habitus* la que busca captar el polo subjetivo, vinculado a la capacidad de agencia del sujeto³. La apuesta teórica de Bourdieu supone pensar que entre ambos polos (el objetivo y el subjetivo,

¹ Bourdieu identifica este modo de conocimiento como “fenomenológico” (lo cual no implica necesariamente un rechazo de todos los autores a los que se suele inscribir en la tradición fenomenológica pero sí a ciertos presupuestos hallables en ella).

² Los campos son “espacios estructurados de posiciones (o de puestos) cuyas propiedades dependen de su posición en estos espacios” y en los cuales se disputan tipos determinados de capital (Bourdieu, 2008a:112).

³ Por la propia intención de Bourdieu de desintegrar cualquier oposición en el conocimiento sociológico (objetividad vs. subjetividad, teoría vs. práctica, acción vs. estructura), esta diferenciación tajante entre las nociones de campo y habitus, como si fueran polos separados que en un segundo momento entran en contacto, carece de sentido y es sostenida aquí únicamente con fines expositivos.

el campo y el *habitus*) se establece un movimiento dialéctico que desintegra la fijeza de esa antinomia, produciendo un nuevo concepto que incluye y recorre esos dos momentos. Ese concepto inclusivo abre a un tercer registro de la realidad social, imposible de asir si se mantiene aquella dicotomía: el de *práctica* (Bourdieu, 2012a:195). Ella es “el lugar de la dialéctica (...) de los productos objetivados y los productos incorporados de la práctica histórica, de las estructuras y los *habitus*.” (Bourdieu, 2007:86). Este tercer registro es también el plano de lo que Bourdieu llama “lo simbólico” (Gambarotta, 2016:37). Este se produce por “la dialéctica de las condiciones y de los *habitus*” y “se encuentra en la base de la alquimia que transforma la distribución del capital (...) en sistema de diferencias percibidas (...), es decir, en distribución de capital simbólico” (Bourdieu, 2012b:172). De esta manera, solo atendiendo a ese tercer orden que constituyen los registros de la práctica y de lo simbólico es posible captar la relación, que es de adecuación pero no de determinación, entre el sentido con el cual los actores interpretan (y construyen) el mundo social y las estructuras objetivas que informan la acción. Movimiento que permite la superación de dos ilusiones: la de un sujeto creador de lo social y la de un sujeto sin agencia, puro efecto estructural.

En este sentido, nos interesa ahondar en la noción de *habitus*. Definido célebremente en *El sentido práctico*⁴, el concepto busca captar tanto aquello que en la acción del agente está condicionado como aquello que es producto de acciones que le son propias, siendo ambas instancias indistinguibles.

Los sujetos bourdianos son entonces “agentes socializados que (...) están dotados de *disposiciones transindividuales*, y por ende llevados a engendrar prácticas objetivamente orquestadas y más o menos adaptadas a las exigencias objetivas, es decir, *irreductibles tanto a las fuerzas estructurales del campo como a las disposiciones singulares*⁵.” (Bourdieu, 2008a:195). La idea central a retener aquí es para nosotros la de “disposición”, ya que ella “marca la abertura que el concepto busca aprehender.” (Gambarotta, 2016:45). El *habitus* (al que Bourdieu define también como “objetividad interiorizada” (2012b:385)) produce una cierta disposición que permite la elección entre opciones, disposición que, nuevamente, no es ni libremente generada ni resabio ideológico. De allí que “la relación entre las condiciones de

⁴ “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta”. (Bourdieu, 2007:86).

⁵ Las cursivas son nuestras.

existencia y las prácticas o el sentido no debe entenderse *ni en la lógica del mecanismo ni en la lógica de la consciencia*.⁶ (Bourdieu, 2012b:385;170).

Si nos detenemos en la noción de *habitus* es porque ella apunta a captar una cuestión central para el interés de esta ponencia. Esa cuestión es, como señalamos, la del grado de libertad con que cuentan los sujetos para actuar en el mundo social. En particular, ¿cuál es el nivel de autonomía que cabe asignar, al menos en un plano teórico, al sector de los llamados “sectores populares”? ¿Tendrían a este respecto un estatus distinto al de otros grupos de la sociedad?

En el séptimo capítulo de *La distinción* [1979] (2012b), titulado “La elección de lo necesario”, Bourdieu da cuenta de la aplicación de su enfoque para el caso de las “clases populares”. En el marco de su teoría de la distinción como estrategia mediante la cual las clases dominantes de la sociedad transmutan sus diferencias de origen en diferencias legítimas, Bourdieu señala que las clases populares se ven inclinadas, producto de su *habitus*, a elegir aquellos consumos que no gozan de legitimidad y que por ello no les reportan luego, en el juego de las distinciones, un beneficio simbólico: “la necesidad impone un gusto de necesidad que implica una forma de adaptación a la necesidad y, con ello, de aceptación de lo necesario, de resignación a lo inevitable (...)” (Bourdieu, 2012b:379). Las clases populares serían presas de una “sumisión a la necesidad” que las inclina “hacia una “estética” pragmática y funcionalista” (Bourdieu, 2012b:379). De esta manera se crea, según el sociólogo del Bearn, una particular disposición en materia de gusto por bienes de tipo duradero y reutilizable, así como un aprecio y una elección que lleva a las clases populares a “preferir” (en un tipo de preferencia, como vimos, hacia la que orienta el *habitus*) lo austero como marca de estilo. Estilo que, sin embargo, no es tal, o es más bien la negación de todo estilo. Ya que el principio orientador de la disposición que las clases populares poseen produciría un rechazo del “arte por el arte”, disposición propia de las clases burguesas, y un desprecio por la “futilidad de los ejercicios formales”, en privilegio de un consumo “técnicamente necesario, “práctico” (o, en otro lenguaje, funcional), es decir, necesario para ser “como hay que ser, sin más” (Bourdieu, 2012b:385-386). Si existe una estética de las clases populares esta es vista como una deformación de la estética de la burguesía: “la “estética” (en sí) de las clases populares y de las fracciones menos culturalmente dotadas de las clases medias constituye como “bonito”, “gracioso”, “adorable” (con preferencia a “bello”) lo que ya está constituido como tal en la “estética” de los calendarios, carteles y

⁶ Ibid.

tarjetas postales” (...) (siendo esta última una estética que ellas no han construido sino que se les impone).

De este modo, en la teorización bourdieuana las clases populares parecen quedar reducidas a no ser más que aquello de lo que buscan distinguirse el resto de las clases, un puro campo de adversidad: ellas no tienen “ninguna otra función en el sistema de posturas estéticas que la de contraste, de punto de referencia negativo con respecto al cual se definen, de negación en negación, todas las estéticas”; “Y sin lugar a dudas, los gustos son, ante todo, *disgustos*, hechos horrorosos o que producen una intolerancia visceral (“es como para vomitar”) para los otros gustos, los gustos de los otros”⁷ (Bourdieu, 2012b:56).

Ahora bien, si como vimos el *habitus* implica un grado de apertura y libertad de elección en tanto el sujeto no se orienta por una *determinación* sino por una *disposición* (lo cual matiza dicha libertad sin anularla, tal la innovación bourdieuana), ¿cómo es posible que Bourdieu sostenga la idea de que existe algo así como un “gusto de necesidad” en las clases populares por el cual se asigna “al pueblo lo que es del pueblo”? Es decir, un gusto por el cual estas eligen siempre aquello que les fue asignado por la distribución desigual de los capitales simbólicamente validados. ¿Semejante idea no nos dejaría en foja cero respecto de la apuesta por un pensamiento anti-mecanicista como el que las nociones de práctica, campo y *habitus* buscan movilizar?

Esto es lo que una serie de críticos han señalado. Desde la publicación de *La distinción*, la mirada bourdieuana sobre los sectores populares así como su concepción general de la cultura fue objeto de fuertes cuestionamientos provenientes de distintas perspectivas. Es el caso de Ortner (2016), quien señaló que la teoría bourdieuana no deja lugar para la resistencia de los agentes. La antropóloga norteamericana entiende que la resistencia constituye un modo de “poder-agencia” desigual pero análogo al de los dominantes (2016:167). Así mismo, ha teorizado la existencia de un tipo de agencia que, a diferencia de lo propuesto por Bourdieu, no responde al eje dominantes-dominados: una “agencia (en el sentido de) prosecución de proyectos” (2016:168), por el cual los dominados⁸ “buscan lograr objetivos valiosos en un marco propio y *con sus propias categorías de valor*”⁹, situándose para esto “en los márgenes del poder” (2016:168).

⁷ La atracción y fascinación que también puede producir este “gusto de los otros” está conmovedoramente tematizada en la muy bourdieuana película de Agnès Jaoui *Le Gout Des Autres (El gusto de los otros, 2002)*.

⁸ Nuevamente, en interés de nuestro argumento tomamos la noción de “dominados” como análoga a la de “sectores populares”.

⁹ Las cursivas son nuestras.

Aunque más próxima a la postura bourdieuana, la socióloga británica Beverley Skeggs ha desplegado un enfoque que se diferencia del bourdieuano también en relación a la cuestión de la agencia de los dominados. En *Feminism after Bourdieu*, libro compilado junto a Lisa Atkins donde se despliega un intento por pensar los problemas del feminismo a partir de Bourdieu pero *contra él*, se señala que Bourdieu “puede mostrar cómo cobra efecto la perspectiva burguesa, cómo se protegen y persiguen sus intereses y cómo se produce la autorización, pero aunque trabaja con una teoría de la práctica (...) *no puede explicar las prácticas matizadas de quienes no operan desde una posición dominante*”¹⁰ (Skeggs y Atkins, 2004:30). Se trata de una perspectiva que busca identificar las contradicciones en el proceso de reproducción social, identificando que la teoría de Bourdieu es más bien ciega a esas ambigüedades: “cuando finalmente Bourdieu le pregunta a la gente cómo experimentan las posiciones en las que están asignados, esos relatos son dejados sin analizar (en *La miseria del mundo*) (...). Sin embargo, es en esos relatos donde finalmente vemos filtrarse ambigüedad y contradicción.”¹¹ (Skeggs y Atkins, 2004:30). En este sentido Skeggs le cuestiona a Bourdieu una homologación automática entre la posición en el espacio social asignada a los agentes y su adaptación a ella. Se diferencia así de Ortner en tanto su reformulación del concepto de agencia no se vincula con la capacidad de resistencia sino con la (no) adaptación. En el caso que ella estudia, las mujeres de clase trabajadora, aunque objetivadas en esa posición, hacen todo lo posible por desmarcarse de la misma ya que no la consideran “respetable” o “legítima” (Skeggs, 2019:139).

El campo académico argentino ha sido profuso en sus críticas a Bourdieu. Benzecry ha criticado su noción de cultura por considerar que en ella “la esfera cultural es sólo un epifenómeno legitimador que acompaña un nivel más real de explicación: el sometimiento de un grupo por parte de otro.” (2012c:26). Benzecry coloca a Bourdieu dentro de un conjunto de autores que han “explorado *hasta el exceso*”¹² el vínculo de la cultura con instancias de dominación, no pudiendo pensar la cultura sino a partir de una matriz “agonística” (2012c:26). Desmarcándose de enfoques como el bourdieuano, en su investigación etnográfica sobre fanáticos de la ópera Benzecry se acomete a estudiar “los regímenes afectivos de evaluación” que despliegan quienes aman la ópera; es decir, por qué y cómo los sujetos aman el consumo cultural que aman. La pregunta por la relación entre cultura y poder

¹⁰ La traducción y las cursivas son nuestras.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid.

(o entre cultura y política) queda aquí desestimada, o más bien se trata de “ponerla entre paréntesis” (Benzecry, 2012c:27).

Por su parte, Garriga (2010) ha resaltado la endeblez que a su juicio posee la noción bourdieuana de “gusto de necesidad”. Lo ha hecho señalando que hay consumos propios de los sectores populares que no se corresponden con ningún tipo de gusto adquirido por la austeridad o ligados a un estilo mesurado. Garriga coloca como ejemplo el hecho de que, dentro de grupo de habitantes jóvenes del barrio Fuerte Apache posea un gran valor el consumo de zapatillas deportivas de marca cuyo precio es elevado. Garriga ve un “costado contestatario” (2010:4) en la relación simbólica de tales sectores con ese consumo en tanto éste desafía la idea bourdieuana del gusto legítimo según la cual los consumos que hacen los sectores populares deberían ser “sólo una aceptación de los bienes dignos de ser consumidos” (2010:3).

En el panorama más reciente de las ciencias sociales argentinas, la investigación coordinada por Pablo Semán (2023) sobre el fenómeno libertario-mileísta supone, a nuestro juicio, un nuevo episodio del embate antibourdieuano sobre lo popular. Si bien esa posición no es explicitada como en el caso de Benzecry y de Garriga, sí está presente como premisa metodológica¹³. Al proponerse inteligir el apoyo que parte relevante de los sectores populares prestaron a Javier Milei el análisis se concentra en desplegar el punto de vista de los actores sociales que encarnan tal apoyo mediante la caracterización de los sentidos que ellos atribuyen a sus prácticas. Así, por caso se describe cómo el trabajo en una *app* de delivery es experimentado subjetivamente como un modo de acceder a mayores libertades en el mundo laboral a la vez que como una identificación de carácter moral contrapuesta a la figura de quienes no se esfuerzan por obtener su propia subsistencia y en cambio cobran subsidios estatales. Abrevando en la etnografía, este análisis se interesa exclusivamente por los sentidos con que los actores sociales invisten su acción. La comprensión del mundo social y sus dinámicas equivale aquí a comprender el punto de vista de los actores, en tanto ellos lo crean al dotarlo de sentido.

Este conjunto de críticas no es más que una muestra parcial. Ellas apuntan a concebir a los actores sociales ya no como *idiotas culturales* sino como agentes activos en la producción de sentido. Si bien la sociología bourdieuana busca captar tal producción, su enfoque es caracterizado como reproductivista y es a partir de esa caracterización que se rompe con él. Esto es visible en particular en su tratamiento de los sectores populares como

¹³ En el sentido en que toda metodología implica una teoría acerca de cómo se construyen los datos, los universos de análisis y el alcance de las conclusiones que de ellos se derivan.

grupo que, por su lugar en la estructura social, está imposibilitado de producir un gusto propio.

Si bien aludiremos a estas críticas para discutir las, nos ocupa en particular el análisis de un texto. Se trata de *Lo culto y lo popular* (1991), escrito por dos ex-discípulos de Bourdieu: Claude Grignon y Jean Claude Passeron.

Grignon y Passeron: el embate anti-miserabilista.

Jean Claude Passeron y Claude Grignon publicaron *Lo culto y lo popular* en 1991. Desde entonces el texto se leyó ampliamente como una de las críticas más importantes dirigidas a la empresa teórica bourdieuana, por entonces hegemónica (Corcuff, 1998). En él los autores establecían una oposición entre dos formas problemáticas de investigar lo popular. Por un lado, el relativismo cultural, concepción que niega la existencia de la dominación cultural y considera a cada cultura como autónoma en su capacidad de producción simbólica y cuya forma desviada recae en el “populismo”: el festejo de la cultura popular únicamente por su carácter popular, como si éste la volviera de por sí autónoma o valiosa. En el otro extremo de esta posición los autores advierten la existencia de una teoría “legitimista”, que tiene en Bourdieu a su exponente paradigmático y cuya exaltación desembocaría en una posición “miserabilista”.

Por “miserabilismo” Grignon y Passeron se refieren a una posición teórica que reduce el universo simbólico de las clases populares a un mero “no tener” aquello que las clases dominantes sí tienen a su disposición: legitimidad cultural para sus prácticas y su saber práctico sobre el mundo social. Por esta vía el miserabilismo de raíz legitimista llegaría al punto de quitarle a las culturas populares su carácter de cultura (relativamente)¹⁴ autónoma, en tanto éste no puede “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.” (Grignon y Passeron, 1991:31). La teoría de la legitimidad devendría así en una posición que no ve en los sectores populares más que la miseria de la desposesión: ella “corre el riesgo, por su integrista enunciativo, de conducir al *legitimismo* que, bajo la forma extrema de *miserabilismo*, no puede sino

¹⁴ Grignon y Passeron (1991) son críticos tanto de la postura legitimista bourdieuana como de la postura “populista” sobre lo popular, a la que le achacan el olvido de las relaciones de dominación y por lo tanto, como dijimos, una mirada que tiende a ver pura autonomía para la creación simbólica en las culturas populares. De allí que los autores matizen toda referencia a una autonomía “pura” de la cultura popular.

computar, con aire afligido, todas las diferencias como faltas, todas las alteridades como defectos” (Grignon y Passeron, 1991:31).

Frente a tal desviación es que los ex-discípulos buscan restituir para el estudio de lo popular la noción de que las culturas dominadas son capaces de producir cultura, buscando un término medio entre populismo y miserabilismo que dé cuenta del carácter *ambivalente* (1991:62) de la cultura popular: “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.” (1991:36) Es en este sentido que no se debería pensar, como entienden que lo hace la teoría bourdieuana, que en sus consumos culturales (término amplio que engloba desde la alimentación y la vestimenta a los objetos artísticos) las clases populares se encuentran virtualmente obligadas a la elección de aquello que sus posibilidades económicas los obligan a elegir: unas necesidades apremiantes en lo material no implican un consumo sin estilo y sin elección. No debe pensarse que “el juego disminuye cuando el torno de las restricciones aprieta” (Grignon y Passeron, 1991:36) sino que la cultura popular conserva capacidad de elección y de opción. “En una misma práctica o en una misma representación hay dominación simbólica y producción propia –que no escapa de la relación de dominación, pero se ajusta a los valores simbólicos del grupo–.” (Garriga, 2010:4).

Posibilidad, ésta última, que no sería admitida por la sociología legitimista, en tanto ella solo puede pensar el gusto popular en términos de “elección de lo necesario” (Bourdieu, 2012b:379), recayendo así en un determinismo: “el gusto de necesidad no es un gusto, sino una *respuesta mecánica* a un sistema de restricciones, o, más exactamente, a un sistema de limitaciones que reducen a cero las posibilidades de elección (...).” (Grignon y Passeron, 1991:114). Detrás de este cuestionamiento al bourdeusianismo se halla la sospecha de que la sociología de Bourdieu sólo parece poder distinguir (en el sentido de captar aquello que les es distintivo) a los distinguidos: “Todo sucede como si la observación, situada en la punta de la pirámide social, perdiera su poder de discernimiento a medida que su mirada se dirige hacia la base (...).” (Grignon y Passeron, 1991:95).

De acuerdo con este argumento, en su embate Grignon y Passeron cuestionan la pertinencia de la noción de “dominación simbólica” bourdieuana, ya que ella impondría “el uso de un registro de simbolización” propio de las clases dominantes (Grignon y Passeron, 1991:19), es decir “una tendencia a encerrar las prácticas populares y las prácticas de los dominados(as) en general dentro de la mirada de los dominantes” (Corcuff, 2009:20).

Mediante esta posición, señalan los autores, se cae siempre presa de un *dominomorfismo* y/o un *dominocentrismo* teórico.

El riesgo “dominomorfista” estaría dado por la imposibilidad de analizar la cultura como algo más que un conjunto de estrategias extendidas de legitimación de una dominación, tanto por parte de los sectores dominadores como de los sectores populares, a los cuales no se puede ver más que como reproduciendo la misma estrategia que los primeros. Pero es en el “dominocentrismo” donde recae el mayor riesgo: éste está ligado al compromiso teórico con una división tajante entre naturaleza y cultura: “(...) la postura miserabilista corresponde a un estado del pensamiento sociológico en que no se había llegado a romper con la idea de una separación y de una diferencia radical entre la cultura de los dominantes y la cultura de los dominados.” Según Grignon y Passeron entonces, la sociología legitimista terminaría por ver a las culturas populares “como no-culturas, como “culturas-naturaleza”” (1991:113)¹⁵. Así lo entiende también Garriga: “El miserabilismo dominocéntrico genera una fosa, una frontera, un límite entre la cultura y la no cultura, reduce el modo de vida de las clases populares al mínimo nivel de vida, a la carencia de lo simbólico en un mundo donde las privaciones materiales son agudas.” (2010:2).

En la siguiente sección ofrecemos un balance crítico de estas posiciones.

¿Qué es un pueblo?

El planteo de Grignon y Passeron advierte contra los problemas en que puede caer la sociología de inspiración bourdiana: su tendencia a centrarse en el modo en que se reproduce la dominación, que le hace ver a los dominados únicamente como desposeídos, su dificultad para pensar la autonomía (relativa) de las producciones culturales de los dominados y para dar cuenta del carácter ambiguo de cualquier cultura, es decir a la vez productora de simbolismos propios como producida por simbolismos externos. Sin embargo, más allá de estos aportes, consideramos que los argumentos de Grignon y Passeron presentan algunas deficiencias que cabe resaltar.

Como vimos, según ellos puede leerse en Bourdieu la idea de que los sectores populares no poseen una cultura propia. Sin embargo, Bourdieu se refiere a que estos no poseen una cultura socialmente legítima y socialmente legitimada, y no a una descalificación

¹⁵ Y más aún: “el orden simbólico (jerarquía de los gustos) no corresponde solamente al orden social (jerarquía de las clases), sino también al orden natural (jerarquía de las necesidades); franquear la barrera que separa a las clases medias de las clases populares es salirse de la esfera de la cultura para perderse en la esfera de la ‘naturaleza’” (Grignon y Passeron, 1991:98).

ontológica de la cultura popular. Lo que propone Bourdieu, como teórico de la dominación, es atender al hecho de que nunca una cultura vale igual que otra. En el estudio que compone *La distinción* esto no quiere decir que los sectores populares no posean la *capacidad* de elegir su consumo e incluso de tener un estilo de consumo sino que *estadísticamente* estos tienden a elegir regularmente cierto tipo de objetos. En ese sentido no debe olvidarse, como sí lo hacen Grignon y Passeron, que en ese libro (como en todos sus trabajos, a excepción de textos más filosóficos como *Meditaciones pascalianas*) Bourdieu trabaja con materiales estadísticos que sustentan su argumentación¹⁶. No se trata de una definición conceptual abstracta sobre la incapacidad de los sectores populares para desarrollar un *estilo* de consumo. En este sentido resulta problemático que, en lugar de discutir en el plano teórico, lo que por ejemplo los debería llevar a una discusión de la forma en que Bourdieu concibe los registros de la práctica y de lo simbólico, Grignon y Passeron operan como si los análisis de Bourdieu sobre los sectores populares tuvieran estatus de teoría. Garriga comete el mismo desliz cuando afirma que los conceptos de “la tríada conceptual *capital, campo y habitus* sigue siendo parte de una excelente teoría para analizar la realidad social” pero no así el de “gusto de necesidad” (2010:5). Ocurre que conceptos como el de *habitus* no poseen el mismo estatus que la noción de “gusto de necesidad”, construida por Bourdieu para explicar una serie de regularidades estadísticas históricamente situadas pero no dotada de un alcance conceptual comparable.

De hecho, como señalamos, es posible pensar incluso que el “gusto de necesidad” como concepto sería contradictorio con el de *habitus*. En tanto sistema de disposiciones el *habitus* no podría generar nunca un determinismo: la propia noción está concebida para evitar ese peligro. Como lo precisa Gambarotta (2016:46) al comentar la relación entre el polo de las estructuras objetivas y el de la subjetividad que el *habitus* entreteje: “Únicamente un (altamente improbable) ajuste perfecto entre estas instancias diluiría el carácter disposicional del *habitus*, para transformar a la práctica en un epifenómeno de las estructuras.”. Si bien es cierto que en el capítulo séptimo de *La distinción* Bourdieu parece recaer en una vía determinista, dicha concepción no se ajusta a su propia apuesta epistemológica. En este sentido, creemos que Grignon y Passeron cometen el error de no remitirse a la propuesta de Bourdieu en su totalidad sino que optan por la elección de algunos axiomas que acaban funcionando como una reificación de los postulados bourdianos, con el objetivo de establecer una oposición binaria (entre miserabilismo y populismo). De allí que lo

¹⁶ “La clase social no se define sólo por una posición en las relaciones de producción, sino también por el *habitus* de clase que “normalmente” (es decir, con una fuerte probabilidad estadística) se encuentra asociado a esta posición” (Bourdieu, 2012b:379).

problemático de su planteo reside no tanto en sus argumentos sino en la caracterización que hacen de la teoría que buscan criticar, construida a medida para adecuarse a la crítica que le dirigen. En última instancia, su caracterización de la teoría bourdieuana recae en cierto maniqueísmo: es presentada bajo la imagen de un determinismo sin matices.

Este maniqueísmo (siempre refinado) se extiende también en la caracterización de la sociología bourdieuana como *dominocéntrica*. Como vimos, Grignon y Passeron señalan que puede leerse en Bourdieu una mirada sobre las culturas populares que las coloca en un lugar de “no-culturas” o de “culturas-naturaleza” (1991:113). Tal crítica desatiende el hecho de que la sociología bourdieuana busca, desde sus inicios, desactivar cualquier oposición entre naturaleza y cultura (Bourdieu, Passeron y Chamboredon, 2008b:39)¹⁷.

Por otra parte, consideramos que la crítica de los ex-discípulos pierde de vista que en Bourdieu hay una apuesta por problematizar la noción de “cultura popular”. En un texto que lleva por título “¿Dijo usted "popular"?” Bourdieu señala que esa noción es tensa y problemática en tanto implica una demarcación respecto de una cultura otra. De allí que critique la idea de que exista algo así como un “lenguaje popular”:

“Es el caso de la noción de “lenguaje popular”, que, como ocurre con todas las locuciones de la misma familia (“cultura popular”, “arte popular”, “religión popular”, etc) solo se define de manera relacional, como conjunto de lo que se ve excluido de la lengua legítima, entre otros factores, por la acción duradera de la inculcación y la imposición, acompañada de sanciones que ejerce el sistema escolar.” (Bourdieu, 2014:22).

En contraste, Grignon y Passeron no se interrogan por qué sería “lo popular”, es decir mediante qué procesos de división y reunificación este ha sido producido como tal, sino que se limitan a otorgarle capacidades y a defender a ese ámbito del determinismo que la teoría legitimista le aplicaría. Aunque alertan contra una mirada populista sobre los sectores populares, a nuestro juicio los autores acaban por contribuir a ella en tanto no se cuestionan cómo se produce la categoría de ‘lo popular’.

¹⁷ “La filosofía esencialista, que es la base de la noción de naturaleza, todavía se practica en cierto uso ingenuo de los criterios de análisis como el sexo, la edad, la raza o las aptitudes intelectuales, al considerarse esas características como datos naturales, necesarios y eternos, cuya eficacia podría ser captada independientemente de las condiciones históricas y sociales que los constituyen en su especificidad, por una sociedad dada y en un tiempo determinado.” (2008b:39).

¿Autonomía de la cultura popular?

A propósito de la tensión entre los terrenos de lo popular y lo masivo, el teórico frankfurtiano Douglas Kellner remarca lo siguiente: “Los términos “cultura popular” y “lo popular” sugieren que las personas mismas eligen y construyen lo popular, encubriendo que la cultura mediática es una forma de cultura *de arriba hacia abajo*¹⁸ producida por industrias culturales en un mercado gobernado por imperativos comerciales e ideológicos.” (2001:398). Si Grignon y Passeron identifican productivamente el riesgo miserabilista en que puede recaer una sociología como la de Bourdieu, también advierten contra el relativismo cultural y su deriva populista cuando ésta legitima como producción espontánea a la cultura popular (desde sus gustos estéticos a sus elecciones políticas). Precisamente ese último problema, señalamos a continuación, puede encontrarse en muchas de las posiciones críticas del sociólogo francés que anteriormente mencionamos.

La crítica que tanto Ortner como Skeggs le dirigen a Bourdieu a propósito de su incapacidad para tematizar la capacidad de resistencia y reapropiación de los agentes resulta en nuestra mirada una reducción: Bourdieu es claro respecto a que entre el polo dominante y el polo dominado de una relación se establecen siempre negociaciones, resistencias, apropiaciones y capturas. Imputar a su perspectiva un reproductivismo resulta una reducción. Su preocupación responde siempre a una pregunta por el resultado que arroja una relación de dominación determinada. Es decir, ¿qué efecto tiene una resistencia puntual en el marco de una relación de dominación? ¿La disrumpe o la ratifica? ¿Cómo se vincula esa resistencia o apropiación puntual, contingente y situada, con el todo social?

La ausencia de estas problematizaciones es hallable también en Garriga (2010). Al señalar que el consumo de zapatillas originales no solo no puede pensarse a partir de la idea bourdieuana de “gusto de necesidad” sino que porta un “carácter contestatario”, Garriga (2010:4) esencializa, sin nunca definirla, la categoría de “lo contestatario”, en un giro por el cual toda práctica que escapa a las categorías impuestas por la mirada legitimista parece adquirir un ribete contestatario del cual nunca se precisa en qué sentido o con qué alcance podría serlo. Tematizar el sentido en el que un consumo tan vinculado a las imposiciones de la cultura masiva de mercado como el consumo de zapatillas deportivas requeriría una justificación que parece quedar fuera de las preocupaciones de Garriga (2010).

¹⁸ Las cursivas son nuestras.

Ortner (2016) a su vez recae en el mismo punto ciego cuando no se ocupa de analizar en qué sentido los proyectos alternativos de los dominados propician algún tipo de cambio en la relación global de dominación, incurriendo en lo que Kellner denomina “fetichismo de la resistencia” (2001:400). Por el contrario estas inquietudes recorren la obra de Bourdieu y de la capacidad de tematizarlas depende su vigor explicativo: “¿Se puede hablar de resistencia cuando la búsqueda dominada de la distinción lleva a los dominados a afirmar lo que los distingue, es decir aquello mismo en nombre de lo cual son dominados y se los constituye como vulgares, según una lógica análoga a la que lleva a los grupos estigmatizados a reivindicar el estigma como principio de su identidad?” (2014:32).

Finalmente, entendemos que algunas de las tensiones teóricas encontrables en las críticas Bourdieu se expresan en el análisis desplegado por Pablo Semán¹⁹ (2023) a propósito del fenómeno libertario en la Argentina. El punto de vista allí presentado no puede dar cuenta de la dimensión simbólica que, como vimos, media la relación entre las estructuras objetivas del mundo social y la capacidad de acción subjetiva de los agentes. A modo de ejemplo, veamos un pasaje del texto:

“Desde mucho antes de 2021, *sectores crecientes de la sociedad han interpretado* lo que los sociólogos llamaron "cuentapropismo " o "informalidad " como una categoría laboral y moral al mismo tiempo. La sociedad de emprendedores que se hacen cargo de sí mismos y *han llegado a la conclusión* de que el Estado no ayuda sino que obstaculiza; la sociedad de propietarios que se ilusiona con el éxito de políticas ultraliberales como las que impulsó Bolsonaro en cuanto al gasto público y la legislación laboral (y no se anoticiaban de sus pobres resultados); la sociedad de consumidores que al calor de la inflación se hace sensible a la crítica de “la moneda política”; *la sociedad que observa* con amargura cómo el sector privado se ve amenazado por la intromisión estatal; y la sociedad de agredidos por la inseguridad: *todos ellos configuran las bases de una sensibilidad* que pudo ser convocada por los libertarios que integran en su oferta

¹⁹ Nos referimos particularmente a los dos artículos firmados por Semán incluidos en el volumen colectivo titulado *Está entre nosotros* (2023).

una combinación intensificada de libertad y orden.” (Semán, 2023:24)²⁰.

Como puede verse, el texto le otorga a los agentes sociales una capacidad espontánea para crear el sentido con el que interpretan la realidad: así, se dice que “sectores crecientes de la sociedad han interpretado” o “han llegado a la conclusión” (Semán, 2023:24) respecto de determinadas cuestiones políticas y económicas. Esa identificación de determinadas problemáticas, empíricamente convalidada en cuanto a que los sujetos (entrevistados) efectivamente las despliegan, conduce a la conclusión de que *efectivamente* son esas las problemáticas acuciantes del presente de la Argentina. Es decir, se valida el punto de vista del actor como el único válido para interpretar la realidad: no existe nada por fuera de él y la ciencia social se dedica únicamente a la constatación de aquel. De esta manera, si los actores señalan al “comunitarismo” (2023:17) o al “Estado del estado” (2023:14;138;159) como problema, eso es ratificado por el análisis como descripción fidedigna de los problemas sociales. La operación simbólica que lleva a los actores a identificar por ejemplo al Estado como el culpable de sus problemas no es tematizada. Se cancela aquí la pregunta acerca de por qué los actores sociales *piensan lo que piensan* y por esa vía se otorga a los sectores populares (aquí, el objeto de análisis) una autonomía en sus elecciones políticas que oculta el terreno simbólico como espacio de luchas políticas. Es decir, como luchas por la imposición de criterios de visión y división, de luchas de clasificación que son precisamente el juego primordial de lo político.

Esta operación permite al análisis componer una escena de deliberación sin ninguna opacidad, carente de ambigüedad, que nos presenta a un sector de votantes espontáneamente *desencantados* que se deciden a apoyar a un candidato que, casi de modo azaroso, expresa ese desencanto. Lo que este punto de vista no puede *ver* es el trabajo eminentemente simbólico realizado *sobre* ese desencanto. Las emociones políticas nunca existen en un estado neutral, primigenio: el desencanto nunca es solo desencanto ni el odio es solo odio. El vocabulario político²¹ (Illouz, 2023:120) con el que esas emociones aparecen y se expresan es producto de una operación simbólica, no un dato transparente de la realidad al que cabría asumir como punto de partida del análisis.

²⁰ Las cursivas son nuestras.

²¹ A esto apunta el uso del término vocabulario político pero también el uso que hace Illouz del concepto williamsiano de “estructura de sentimiento” (Illouz, 2023).

De esta manera, lo que el análisis de Semán invisibiliza, en su subjetivismo, es la operación simbólica que produce, a partir de un problema, la solución posible a ese problema y a partir de un malestar, la visibilización de la solución legítima al malestar. No cabe aquí la pregunta acerca de por qué, a través de qué operación, por ejemplo el inconformismo ante el estancamiento económico del país pueda ser retraducido por ejemplo en una “crítica a la política” o acerca de por qué el anhelo de estabilidad económica se retraduce en un desprestigio contra el Estado? ¿Por qué no se producen otras soluciones posibles al mismo problema? ¿Por qué no son otros actores sociales u otras dinámicas políticas las identificadas como “culpables” de éste?

Este tipo de preguntas, invisibles para este punto de vista, por contraste resaltan la potencia que aún conserva, a pesar de los embates, la empresa bourdieuana: dar cuenta, en las prácticas más diversas, de las dinámicas de la dominación simbólica.

Referencias

- Benzecry, C. (2012). *El fanático de la ópera*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P; Passeron, J.C; Chamboredon, J.C. (2008b). *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2008a). *Homo academicus*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2012a). *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Prometeo.
- Bourdieu, P. (2012b). *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2014). “¿Dijo usted “popular”?”. En Badiou, A; Bourdieu, P; Butler, J. *et al. ¿Qué es un pueblo?*. Eterna Cadencia Editora.
- Corcuff, P. (1998). *Las nuevas sociologías*. Alianza.
- Corcuff, P. (2009). “Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual”. En *Cultura y representaciones sociales*. Vol.4. No.7, Ciudad de México.
- Gambarotta, E. (2016). *Bourdieu y lo político*. Prometeo.
- Garriga Zucal, J. (2010). “Una historia de franceses en Argentina. Una perspectiva ilegítima sobre cultura legítima”. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Periodismo y Comunicación Social. Instituto de Investigaciones en Comunicación; *Revista Question*; 1; 25; 1-2010; 1-6.

- Grignon, C.; Passeron, J.C. (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Ediciones Nueva Visión.
- Illouz, E. (2023). *La vida emocional del populismo. Cómo el miedo, el asco y el resentimiento socavan la democracia*. Katz Editores.
- Kellner, D. (2001). "Cultural Studies and Social Theory: A Critical Intervention". En Ritzer, George; Barry Smart (Eds), *Handbook of Social Theory*. Sage.
- Ortner, S. (2016). *Antropología y teoría social*. Unsam Edita.
- Semán, P. (comp.). (2023). *Está entre nosotros*. Siglo XXI.
- Skeggs, B; Adkins, L. (2004). *Feminism after Bourdieu*. Blackwell Publishing.
- Skeggs, B. (2019). *Mujeres respetables. Clase y género en los sectores populares*. Ediciones UNGS.