

UNA HISTORIA DE FRANCESES EN LA ARGENTINA, UNA PERSPECTIVA ILEGÍTIMA SOBRE LA CULTURA LEGÍTIMA

José Garriga Zucal

Universidad Nacional de San Martín / CONICET (Argentina)

garrigajose@hotmail.com

Resumen

Los complejos y confusos debates en torno al legitimismo cultural que se dan entre Bourdieu y Grignon-Passeron son un ingrediente ineludible si se trata de conocer las culturas populares contemporáneas. Proponemos, a la sazón, inmiscuirnos en estas querellas, intentando desenmarañar los conceptos más difíciles e ilustrarlos con ejemplos de la Argentina contemporánea.

Palabras clave: cultura popular, relativismo, legitimismo, Bourdieu, Grignon, Passeron.

La crítica al legitimismo y su salida dominomórfica

Según Grignon y Passeron (1991) dos enfoques distintos y contrapuestos hegemonizan los análisis sobre la cultura popular: el relativismo y el legitimismo. Cada uno de estos enfoques tiene, a sus ojos, algo positivo y algo negativo. Lo positivo del *relativismo*, que tiene su génesis en el relativismo cultural de la Antropología, es darle estatus de cultura a lo popular. Así, las prácticas populares son acciones culturales, tanto como cualquier acción cultural, ya que ninguna condición social, la desgracia material por ejemplo, puede impedir que un grupo organice de modo coherente su universo simbólico. Ahora bien, Grignon y Passeron van a plantear que esta positiva operación de concederle estatus cultural a las manifestaciones populares tiene sus riesgos. El peligro es otorgar una autonomía simbólica que opaque las relaciones de poder que articulan lo popular con lo dominante. La operación radical de este relativismo la llevan adelante algunos populismos al invertir la valoración social sin dar cuenta del poder que legitima o deslegitima prácticas y representaciones.

Por esto Grignon y Passeron manifiestan los aspectos positivos de la posición *legitimista*. Ya que esta pone sobre el escenario las relaciones de dominación en las que se produce y se inserta la producción simbólica de los sectores populares. Para los legitimistas aquellos que detentan el capital legítimo tienen la capacidad para definir cuáles son las prácticas y representaciones culturales válidas para toda la cultura. Ahora bien, desde una posición radicalizada de esta postura parece ser que no existe cultura más allá de lo legítimo. El legitimismo se convierte en miserabilismo en tanto entiende la imposición de una manera absoluta, sin margen para que los sectores populares construyan cultura. Esto es lo que G y P van a rechazar del legitimismo (1). Ellos proponen una posición superadora que señala la existencia de la popular como cultura dominada. Es decir una cultura que a pesar de las relaciones de dominación y dentro de las relaciones de dominación construye su universo simbólico. Ellos afirman que aun dominada toda cultura funciona como cultura (Grignon y Passeron 1991, 18).

Entienden necesaria una discusión en términos epistemológicos y metodológicos con el legitimismo sumando el aspecto positivo del relativismo. El legitimismo dicen G y P analiza la cultura popular desde los parámetros de los dominantes, desde ese enfoque lo popular es concebido como carencia, como falta, como ausencia de lo legítimo. La postura legitimista o dominocentrista realiza minuciosas y detalladas descripciones de los dominantes, exhibiendo la heterogeneidad de este espacio social. Y por el contrario, observa en los dominados un espacio social homogéneo, ya que medidos con la vara legítima las culturas populares son indistintos en la carencia "del" capital cultural.

El ejercicio más radical del dominocentrismo es equiparar la carencia de los bienes culturales legítimos con carencia de cultura, ubicando a los dominados en la esfera de la naturaleza. Las populares ya no van a ser culturas sino naturalezas. Entendamos esto, si un investigador social sujeto a una perspectiva miserabilista aterriza en un barrio popular del conurbano bonaerense dispuesto a estudiar los gustos musicales desde el supuesto que "la" música es Beethoven y Mozart se alarmaría al escuchar cumbia, reggaeton y demás estilos plebeyos. La alarma se convertiría en un juicio que defina la ausencia de "la" música, "la" cultura, etc. Nuestro colega miserabilista, que momentáneamente podríamos llamar Teodoro Souvenir, seguramente tendría sólidos argumentos estéticos, aprendidos en sus lecturas minuciosas de la escuela de Frankfurt, para definir a esta jauría. Por esto Grignon y Passeron manifiestan la necesidad de romper con el dominocentrismo, romper con la separación entre cultura y no-cultura, para ubicar a las culturas populares dentro del mismo espacio social y simbólico que las culturas dominantes. La sociología legitimista se sustenta en un presupuesto implícito: "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). 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.

Entonces el dominomorfismo es metodológica y epistemológicamente la herramienta para desembarazarse del dominocentrismo. La operación dominomórfica remite a utilizar las herramientas homólogas para estudiar a los dominantes y a los dominados. Crean que esta es la mejor manera para mostrar que existen valores, prácticas, simbolismos en los dominados, o sea que hay cultura. El objetivo es demostrar la continuidad en el espacio social y simbólico, romper con la idea de lo popular igual naturaleza. Por ello proponen:

"No podemos pensar en estudiar las culturas populares en su especificidad si no nos desembarazamos primero de la idea dominocéntrica de la alteridad radical de esas culturas, que conduce siempre a considerarlas como no-culturas, como 'culturas-naturalezas' (...) De igual manera, no podemos plantear así no más la cuestión de la heterogeneidad del espacio social y del espacio simbólico si no nos damos los medios (que valen lo que valen) para establecer la continuidad del espacio social y del espacio simbólico..." (Grignon y Passeron, 1991)

El ejercicio dominomórfico tiene tres consecuencias positivas. **Primero**, la transposición sirve para mostrar cómo los conceptos de la sociología legitimista sirven para analizar los dos extremos del mapa social cuando son bien utilizados; exhibe cómo las herramientas empleadas por la sociología legitimista para mostrar refinamiento y distinción en los dominantes no son empleadas de la misma forma en el caso de los dominados, de antemano y sin un análisis exhaustivo son interpelados como carentes de lo legítimo. **Segundo**, la homologación descubre las diferencias al interior de los sectores populares. Al descubrir diferentes propiedades que organizan el mundo simbólico se exhibe la heterogeneidad de un espacio cultural que desde el prisma de los investigadores legitimistas era homogéneo en la carencia. **Tercero**, la consecuencia más importante del dominomorfismo es instaurar la continuidad de los dominados en el espacio de la cultura, ya no aparecen como ejemplos de carencia, ubicados y empantanados en los territorios de la naturaleza, de la no-cultura.

Para incluir a los sectores populares dentro del espacio de la cultura se propone la utilización de los *haberes populares*. Estos permitirían dar cuenta de la heterogeneidad del campo popular, estos haberes homologarían a los conceptos de capital (utilizados por la sociología legitimista) y darían cuenta de la distinción entre distintos sectores populares. Este ejemplo manifestaría la inexistencia de carencia al hablar de referencias propias de lo popular. Utilizando los elementos que permiten analizar las variaciones dominantes explica las diferencias entre los dominados y rompe con la idea de carencia: "tienen, en

distinto grado, pero tienen”.

Con nuestra colega miserabilista –ahora llamada Isabel Sarlín– nos encontramos un día con Miguel, viejo amigo barra brava de Huracán. Miguel estaba contento, había terminado el curso de colocador de durlock y estaba eufórico, en dos oportunidades nos mostró el certificado que le habían dado. Cuando nos íbamos le pregunté a nuestra colega si había visto el título de Miguel y ella me decía que no, que no había podido ver nada. Obviamente que para ella los únicos títulos válidos son los universitarios y el resto no existían. El dominomorfismo como metodología permite ver donde otros no ven, permite iluminar las zonas oscuras del dominocentrismo.

Sin embargo, el dominomorfismo tiene dos grandes riesgos. **Primero**, la transposición de esquemas y conceptos, de un cuestionario, de una grilla utilizada para dar cuenta de las particularidades dominantes se expone “a encontrar constantemente al dominante en el dominado, y quizás, a encontrar en el dominado solamente al dominante” (Grignon y Passeron 1991-112). Es decir, corre el riesgo de creer que los universos simbólicos de los dominados y dominantes se conforman de la misma manera. **Segundo**, genera una suerte de miniaturización de los haberes populares respecto a los capitales legítimos, son “capitales chicos” en comparación con las capitales legítimas.

Los riesgos de la transposición son observar sólo las similitudes y no las variaciones, perdiendo así las características que hacen a los dominados diferentes. Por esto, el dominomorfismo es representativo de una etapa temporaria, etapa que tiene como objetivo unificar el espacio social, “incluir a las clases dominadas en la esfera de la cultura”. Esta primera etapa debe realizarse para luego poder marcar la heterogeneidad, las diferencias, que son distintivas entre dominantes y dominados pero que no marcan la inscripción en culturas distintas.

Una historia de zapatillas

Cualquier observador hasta el más distraído puede dar cuenta de la importancia que tienen las zapatillas entre muchos jóvenes de los sectores populares. Las conversaciones entre ellos, con los investigadores, con sus padres y otros adultos parecen siempre orientadas a un punto: “las llantas”. De esta forma denominan los sectores populares al calzado deportivo, buena parte del universo simbólico se orienta a la marca de estas, cuanto más caras y más exclusivas mejor; por ello la distinción está en usar “altas llantas”, o sea zapatillas caras y de marca –Nike o Adidas–.

Una tarde en Fuerte Apache estuvimos cerca de dos horas conversando sobre zapatillas. Los chicos con los que hablábamos exhibían un saber experto sobre precios, calidades y originalidad. Sobre este último punto eran categóricos: no se podían usar **llantas** truchas. Además alardeaban del conocimiento para reconocer truchas de originales. Nuestro colega miserabilista –ahora llamado José Torpe (2)– hacía oídos sordos a esta última afirmación y confirmaba las bondades del concepto de sustitutos en rebaja para explicar este consumo. Los consumos populares eran a sus ojos sólo una aceptación de los bienes dignos de ser consumidos. Ante su incapacidad para ver la producción simbólica más allá de la imposición de lo legítimo, lo llevamos a hablar con Yanina.

Yanina es una joven que entrevistamos en un barrio popular (3), así, apasionadamente (4), nos hablaba de sus zapatillas:

...cuando voy a este boliche y veo sí, si se ponen un pantalón ajustado tiene que ser con una chombita arriba, o algo así, o si no con una remerita de vestir, pero, abajo, siempre regulando... porque la piba que yo digo, cuando iba a Mundo tenía una remerita de vestir y un pantalón ancho, o jean, pero ancho y con las zapatillas... terribles llantas, digamos, Nike, zapatillas buenas; o si no también con una remera, una chomba que no es tan de vestir, pero con un jean ajustado, y también zapatillas, siempre zapatillas, no vas a ir con tacos, ¿eh?, ¡no!

E:- Ah, ¿no?

Y:- Bueno, había con tacos, en la Metro había, pero es como que... no, no da, porque todos van en zapatillas. También van con polleritas y remeritas de vestir, y medias de nylon, y zapatillas... todo las zapatillas, aguante las zapa!, y yo re-contenta porque con el taco me duele todo, así que por suerte, menos mal, porque en la Navidad yo estuve acá hasta como la una o dos con los tacos, después me puse las zapatillas y me fui a todos lados, re-contenta yo con las zapatillas; cuando nos pusimos a bailar acá al lado también, estuve con tacos bailando, y me dolía, no me podía mover bien... es porque no estoy acostumbrada a usar, estoy siempre en zapatillas, nunca me voy a acostumbrar si sigo así.

Las zapatillas son parte fundamental del estilo de estos jóvenes. Estilo aquí contrapuesto a los zapatos de taco. La entrevistada posee ambos y opta en función de sus gustos. Y estos se expresan así:

...a mí me tiran las zapatillas, me encantan, si pudiera me compro, pero veo lo que están ahora y no, ni a gancho, están como \$400, \$450... y están buenísimas, recién ahora que trabajé me pude comprar unas que me gustaron... me arrepiento porque digo, Ah, sabía que eran tres meses, temporario era el trabajo, digo, lo voy a gastar en otra cosa, pero después digo. Bueno, me gustó, estoy contenta con mis zapatillas y sé que... porque lamentablemente también es así, una buena zapatilla te dura por lo menos un año y medio, a mí me re-dura, y más si la cuido, y yo me estaba comprando Fila, pero son una mierda, lamentablemente se te despegan, estas hace menos de tres meses que las tengo, porque las compré antes de empezar a trabajar, me las regaló mi papá, se me salieron las cositas de acá, acá decía Fila, también se me salió, acá tenía otras cositas y también se salieron, se están queriendo despegar, y mirá que yo la lavo con trapito porque ni con cepillo, las re-cuido, las trato de cuidar porque, tengo las nuevas que me compré, pero quiero tenerlas estas todavía, porque me gustan porque son medio gorditas, y acá se me están queriendo despegar, tienen como un agujerito, es como que la lona de adentro ya se está abriendo, las tendría que pegar; ¿ves?, mirá acá, Esto, cómo se me hizo, porque yo las tengo así... lo que pasa es que me van flojas, porque nunca vas a encontrar mi piecito, porque calzo 35, y las zapatillas que yo quiero son las de hombre, lamentablemente, me gustan esas gordas, y... las últimas que me quería comprar tenían un agujero acá, son las que se usan, en la suela tienen como un agujero, estaban buenísimas, estaban \$250, dije, me las compro igual, fui trabajando y me las compro..., después mi mamá me dijo, vos gastaste la plata en ropa, compratelas, si querés compratelas, así ya te quedan, yo digo, bueno, tengo el sí de mi mamá, el sí de mi papá, mató, me las compro, y voy y no había mi número, encima eran ya de invierno, pero no se notaba que eran de invierno, porque yo veo a los pibes que las siguen teniendo ahora en el verano, no se nota, pero es como que la temporada ya cerró y no hacen más, todas las de 35 se fueron a la miércoles, había solo 37. No, tengo 35, Bueno, tengo una 36, si éstas, que creo que son 36 me van así, acá se me pelan enseguida, porque están flojas, entonces no, y me muestra otra. Esta son las que salieron ahora de dama, yo pensé que no me iban a gustar, y me gustaron, están piolas las que me compré, pero me salieron \$300.

Ahora bien, esta larga perorata sobre el calzado puede iluminarnos algunos ejes de discusión en torno al legitimismo. Primero, como bien decía Bourdieu existe un capital que es legítimo. Las costosas Nike utilizadas por sectores populares exhiben de qué forma se imponen ciertos consumos. Sin embargo, la idea bourdieana de *gusto de necesidad* –entendida como una forma de “adaptación a la necesidad” o una “aceptación de lo necesario”– hace agua (5). Según la concepción bourdieana el gusto de los sujetos populares articula el capital económico y el cultural en un consumo razonable. Lo barato y sencillo es la fuente de satisfacción del consumo popular. Aquí el ejemplo hace añicos esta postura. En pos de conseguir un beneficio simbólico los sujetos populares tienen gustos que nada tienen de módicos ni convenientes.

Recordemos que Bourdieu decía que los sujetos populares renunciaban a los beneficios simbólicos en función de elegir lo necesario. Bourdieu no puede explicar la búsqueda de ganancia simbólica de quienes suponen que no tienen margen de maniobra por los impedimentos materiales. La idea de sumisión a la necesidad se sustentaba en una idea perversa que supone que las condiciones materiales llevan a una estética pragmática y funcionalista que evalúa como "locura" (Bourdieu, 1979. 385) las intenciones estéticas populares. La "locura" e "irracionalidad" del gasto en "altas llantas" es concebida así sólo por los que evalúan este consumo desde una lógica que desconocen o desvalorizan; por el contrario, sumidos en profundas señales de pertenencia nada tiene de ilógico este gasto para los actores populares que hacen de él un relevante consumo simbólico. Segundo, restituidos los sectores populares al campo cultural y simbólico. Hay que pensar cuáles son las características propias de ese simbolismo, hay que superar el paso dominomórfico para comprender otras propiedades de los sectores populares. Aquí la elección sirve para mostrar la heterogeneidad del campo popular en términos culturales, ya que no todos los jóvenes eligen ese estilo para diferenciarse. El novio de la entrevistada se resistía a gastar grandes sumas de dinero en zapatillas y presentaba así un estilo alternativo. Es común encontrar en los barrios populares jóvenes que, sumados al estilo que alguien de ellos denominó "chorrocheto", usen zapatillas costosas; pero también en los mismos barrios encontramos otros jóvenes que se suman a estilos completamente distintos— como los "roqueros"— que no hacen del consumo oneroso de zapatillas una señal distintiva.

Además, no sólo en la elección entre los productos se constituye la diferencia sino que también la forma en que se usan marca contrastes. Por ejemplo, en Fuerte Apache los jóvenes con los que charlábamos decían que ellos usaban las zapatillas atadas y que los que delinquirían desatadas.

Tercero, queda claro que los sectores populares dotan de simbolismo a sus prácticas. La elección entre taco y zapatilla muestra de qué manera se construye un estilo basado en la opción. Aquí la opción repone la configuración cultural de la práctica; ya que toda elección aunque sea entre dos posibilidades es producto y producida por un sistema simbólico que valora unas y negativiza otras. El estilo es aquí la señal de una cultura que puede dotar de simbolismo sus prácticas y representaciones. Así los sectores populares están de nuevo en el espacio de la cultura.

La clave teórica para analizar estos consumos culturales no las dan Grignon y Passeron con el concepto de *alternancia*. Dicen que para comprender los consumos culturales populares hay que alternar entre una descripción relativista y otra legitimista. El análisis de las zapatillas debe centrarse en qué tienen de legítimo ese consumo y qué escapa a esa legitimidad. La alternancia permite escapar al esencialismo analítico, entendiendo que los sentidos de los consumos tienen una dimensión de aceptación a lo impuesto, al mismo tiempo que tienen un costado contestatario.

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—.

Un mueble y dos cuadros

La primera vez que visité a Miguel en su casa sentí que Bourdieu venía conmigo, esta vez no me acompañaba ningún colega miserabilista sino que el mismísimo Pedro me escoltaba Miguel, barra brava de Huracán, vive en una casa chorizo en Pompeya. Cuando entré en el living de su casa juzgué con todas las letras que Bourdieu tenía razón. Sobre uno de los lados, un gran mueble de madera ocupaba toda la pared. El mueble tenía unos estantes que estaban atiborrados de chucherías. ¡Qué grande Bourdieu! En los estantes brillaban recuerdos de San Bernardo hechos con pequeños caracoles, unos patos de cerámica, fotos de niños sonrientes en marcos artesanalmente fabricados en madera, etc. El estante estaba lleno de adornos pequeños.

Inmediatamente recordé la frase de B que decía:

Y las mismas elecciones que, desde el punto de vista de las normas dominantes, aparecen como las más "irracionales" tienen como fundamento el gusto de necesidad con el efecto, por supuesto, totalmente negativo de la falta de información y de competencia específica que resulta de la falta de capital cultural: por ejemplo, el gusto por los colgantes de fantasía y por las llamativas baratijas que pueblan "salones" y "entradas" de chucherías y cacharros de feria se inspira en una intención de obtener al menor costo el máximo de "efecto" ("esto causará mucho efecto"), fórmula que, para el gusto burgués, es la definición misma de la vulgaridad (387).

Estaba anonadado con la pertinencia del planteo bourdieano para el análisis de las culturas populares y girando sobre mí mismo, en el living de Miguel, presté atención a un cuadro. Bourdieu pasó de ser un eximió conocedor de las culturas populares al miserabilista que señalan G y P. En el centro de la pared que enfrentaba al mueble en cuestión había colgado un cuadro. Pero en él no había una reproducción de una obra de un conocido artista. Recordemos que Bourdieu señala que ante la carencia de los bienes dignos de ser poseídos se poseen sustitutivos en rebaja de aquellos. Pero no era así. No había ningún Dalí, ni un Picasso trucho. En el cuadro había una foto de Miguel en un paraavalanchas de la cancha de Huracán. La fotografía era para Miguel el centro de atención de ese lugar, lo más importante. Me contó sobre la foto, sobre el partido, sobre los colegas que lo rodeaban, etc., de hecho, dada su importancia, la foto era siempre un tema de conversación en mis visitas a su casa. Desde su mirada esa foto era la señal de pertenencia a la hinchada y su ubicación en lo más alto de la jerarquía de la misma, ya que, según él decía, no cualquier "gil" se sube a un paraavalanchas. La foto lo llenaba de placer, lo enorgullecía, ya que mostraba que él era un aguantador (6). Bourdieu no podría haber entendido esa fotografía. Como comprender o analizar desde la perspectiva legitimista una señal de un universo simbólico distinto al legítimo. Nada existe para los legitimistas más allá de lo legítimo. Las chucherías de los anaqueles parecían darles la razón a los legitimistas, pero la foto los ponía ante el abismo.

He visitado muchas casas populares, en Fuerte Apache, en villa Palito, en la Quema en ninguna de ellas vi una reproducción de un cuadro conocido. Haciendo unas entrevistas sobre música a un joven estudiante de arte observé que tenía colgado en el living de su casa una copia de un reconocido cuadro. En el living del departamento que alquilaba con vista al río en Olivos quedaba al descubierto la pretensión de las clases medias de aspirar a este tipo de bienes legítimos. Son, en la Argentina, las clases medias aquellas que hacen de las copias truchas una verdad bourdieana no los sectores populares

Esto no significa, en lo más mínimo, que no haya capitales legítimos culturales en los sectores populares. Obviamente que la fotografía es para el hincha un bien cultural desjerarquizado respecto a un legítimo bien de "la" cultura. Los sectores populares saben y reconocen los bienes culturales legítimos; aunque ese reconocimiento se sustente en un desconocimiento, el repertorio de lo legítimo llega en forma de valor aceptado socialmente. Entonces, es necesario señalar que existen otras producciones simbólicas, otro orden que escapa al legítimo. El orden simbólico de las culturas populares no compite con el legítimo, no es un orden simbólico contrahegemónico, es sólo una producción de valores, prácticas y sentidos diferentes. Obviamente que aquí la señal de diferencia no debe llevarnos a pensar en autonomía. El orden simbólico popular es construido en una relación de dominación que parte de la aceptación de lo legítimo.

En un trabajo publicado hace un tiempo analizaba la violencia, el abuso de drogas y el robo como señales distintivas de una hinchada, decía:

"La elección de estas acciones como herramienta identificante y distintiva no debe ser interpretada como una condición de la subordinación de estos actores o como una picaresca salida ante la carencia. Por el contrario, esta elección muestra una forma diferente de concebir su experiencia. Diferencia que estructura un modo de vida propio y distintivo, donde creativamente se amalgama la experiencia y sus representaciones en "un estilo

de vida para sí", si pensamos que los actores dominados pueden ser capaces de constituir un estilo propio que no depende de la relación que los subordina (Grignon y Passeron 1991). La violencia, el consumo de drogas, etc., puede ser aceptada como un estilo propio de los integrantes de la hinchada, sólo si consideramos que éste no existe como respuesta a las condiciones de subordinación. Proponemos interpretarlos como una particularidad del estilo de los participantes de grupos organizados de hinchas, quienes la instituyen como mecanismo distintivo. Así, puede pensarse como un conjunto de prácticas estilizantes, adaptadas a modelos ideales que no provienen de las clases dominantes pero que no están escindidas de las relaciones de dominación. Los actos estigmatizados se construyen como mecanismos identificadores de un estilo, instituido sobre condiciones materiales y expresiones que la significan. Podemos pensar en formaciones de un estilo que no sólo legitima una forma de ser en el mundo, sino también identifica con un modelo ideal distinto y distintivo (Garriga Zucal 2005)".

El punto del análisis sigue siendo el mismo, interpretar que los sectores populares tienen prácticas y consumos culturales específicos, propios de su experiencia, pero que estos no están escindidos de las relaciones de dominación.

Combatiendo al capital – pero sólo al legítimo

Es necesario aclarar que la crítica al legitimismo no es al marco teórico de Bourdieu. La tríada conceptual capital, campo y habitus sigue siendo parte de una excelente teoría para analizar la realidad social. Lo que se le critica a Bourdieu es su posición legitimista (7).

De hecho en varios textos usamos la idea de capital para analizar el aguante de los miembros de hinchadas de fútbol (Garriga 2007). El aguante se conforma como un capital simbólico en tanto es aceptado y reconocido por los que lo disputan.

Determinando un campo, el de las hinchadas de fútbol, campo dominado y no completamente autónomo pero que define un capital legítimo; el aguante, como capital, reconoce prestigio y distinción a quien lo detenta. Así, queda claro que la teoría bourdieana es completamente útil para trabajar sin riesgo de ser legitimista.

Tanto es así que decidimos no utilizamos las concepciones de "haberes". Elegimos hablar de capital porque no sólo queríamos romper con el dominocentrismo sino que también queríamos mostrar que el *capital violencia* juega el juego de todos los capitales. Tratar a la violencia como un "haber" podría haber caracterizado a la violencia como un capital menor respecto a los capitales legítimos de la sociedad. No sugerimos que la violencia sea un capital legítimo para toda la sociedad, de hecho no lo es, pero sugerimos que es un capital legítimo para su grupo y que a través de esa legitimidad se establecen vínculos (relaciones, intercambios) con otros campos. Llamarle "haberes" hubiese roto el dominocentrismo pero no mostrado su relación con los otros campos. Sobre todo porque el "haber" en tanto capital de los dominados parece una miniaturización de capital legítimos para toda la sociedad (Garriga 2007).

En tren de darle la derecha al amigo Pedro luego de tantos golpes, debemos traer a colación algo que señala García Canclini (1990). El legitimismo bourdieano que a nuestros ojos parece un sinsentido es, sin duda, un producto que debe ser contextualizado. La distribución desigual de un capital que es legítimo para toda la sociedad, suena a locura por estos lares y en estos tiempos, pero en la Francia de la década del 70 del siglo pasado era un argumento sólido.

Notas

(1) García Canclini afirma que Grignon y Passeron son también legitimistas como Bourdieu pero se diferencian de él en tanto suponen que la legitimidad tiene un

límite.

(2) El nombre aquí no es nada casual. La caricaturización de los legitimistas nos cabe a todos; nadie puede escapar totalmente del dominocentrismo, todos somos parte del mundo que analizamos y las estructuras de dominación están interiorizadas en las ciencias sociales de formas sutiles y burdas, pero interiorizadas como forma de ver el mundo.

(3) La entrevista la realizó Cecilia Ferraudi Curto en el marco de un grupo de investigación que compartíamos y que dirigían Pablo Semán y Pablo Vila.

(4) Pasión que parecía sorprenderle al colega Torpe que no creía que alguien podía emocionarse por un simple calzado. Juan repetía esto mientras recorría con emoción y orgullo los anaqueles de su nutrida biblioteca. Un poco de relativismo no le vendría mal a Torpe; así podría entender que lo relevante en un espacio social puede ser irrelevante en el otro y viceversa. Obviamente que esta afirmación no puede llevarnos a una ilusoria igualdad de las prácticas y representaciones culturales entre lo legítimo y lo ilegítimo. La biblioteca de Torpe es un bien legitimado reconocido (aunque desconocido) por muchos sectores sociales.

(5) El gusto de necesidad es definido como la adaptación y aceptación de lo necesario. El gusto de necesidad se constituye en un *habitus* de necesidad que vincula las condiciones objetivas con las culturales. El sistema de necesidades es la coherencia.

(6) Para comprender la importancia de la identificación como aguantador en el contexto de las hinchadas, ver Garriga 2005 y Garriga-Moreira 2006.

(7) Podemos afirmar que el Bourdieu legitimista es solo el de *La distinción* y que sus trabajos en Cabilia escapan de esta perspectiva.

Bibliografía

Bourdieu, Pierre (1979): "La elección de lo necesario", en *La Distinción*, Madrid, Taurus.

Grignon, Claude y Passeron, Jean. (1991). "Dominomorfismo y dominocentrismo", en *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión.

GARCÍA CANCLINI, Néstor (1990) "Introducción: La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu", en: Bourdieu, Pierre (1990) *Sociología y Cultura*. México, Grijalbo.

GARRIGA, José (2007): "*Haciendo amigos a las piñas*" *Violencia y redes sociales de una hinchada de fútbol*, Buenos Aires, Prometeo.

GARRIGA, José y MOREIRA María (2006) "El aguante. Hinchadas de fútbol entre la pasión y la violencia" en Míguez, Daniel y Semán Pablo: *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*. Buenos Aires, Editorial Biblos.

JOSÉ GARRIGA ZUCAL

Investigador del CONICET, Doctor en Antropología Social. Docente de la Universidad Nacional de San Martín y de la Universidad de Buenos Aires.