

Clases sociales, desclasamiento y crisis de identidad: el concepto de tránsfuga de clase*

[213]

Social classes, declassification, and identity crisis: the concept of declassed

Classes sociais, desclassificação e crise de identidade: o conceito de desertor de classe

David del Pino Díaz **

Universidad Antonio de Nebrija, Madrid, España

Cómo citar: del Pino Diaz, D. (2024). Clases sociales, desclasamiento y crisis de identidad: el concepto de tránsfuga de clase. *Revista Colombiana de Sociología*, 47(2), 213-233.

doi: <https://doi.org/10.15446/rccs.v47n2.105351>

Este trabajo se encuentra bajo la licencia Creative Commons Attribution 2.5.

Artículo de reflexión

Recibido: 18 de octubre del 2022 Aprobado: 20 de junio del 2024

* Esta investigación se basa principalmente en una investigación desarrollada entre 2014 y 2019 en España analizando la gestión del asilo y la construcción subjetiva de quienes buscan protección internacional, investigación para la cual se contó con la Ayuda del Programa Predoctoral de Formación de Personal Investigador No Doctor del Gobierno Vasco. Actualmente y desde 2022, gracias a una Ayuda del Programa Posdoctoral de Perfeccionamiento de Personal Investigador Doctor del Gobierno Vasco de la que soy beneficiario, se ha ampliado el foco de atención a la gestión del asilo en la Unión Europea, pudiendo en ese marco investigativo desarrollar este escrito. Agradezco la atenta lectura de Nelly y Gerardo, así como las aportaciones de las personas encargadas de la revisión del texto, y a todo el equipo de la revista que ha acompañado el proceso.

** Profesor de la asignatura Estructura Institucional y Análisis del Entorno Comunicacional en el máster universitario de Comunicación Política y Gestión de Crisis de Emergencia en la Universidad Antonio de Nebrija (Madrid), y doctor en sociología por la Universidad Complutense de Madrid.

Correo electrónico: ddelpino@ucm.es -ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1860-8658>

Resumen

El artículo busca reconstruir algunas narrativas teóricas sobre la condición del desarraigo social, articuladas en torno al concepto de tránsfuga de clase. Con este objetivo, se repasan las contribuciones de cinco autores de los siglos XX y XXI, originarios de diferentes escuelas, disciplinas, marcos teóricos y coyunturas políticas: Richard Hoggart y su conceptualización del síndrome del becario; Raymond Williams y la distancia como medio para la reconciliación con el lugar de origen; Pierre Bourdieu y la teoría del habitus escindido; Annie Ernaux y su teoría de la etnología de sí misma; Didier Eribon y su conceptualización de la vergüenza social. Desde el método deductivo, ahondamos en su condición de tránsfugas de clase articulándolo con el contexto histórico de producción de sus obras, que les compromete a relatar, a partir de sus propias experiencias, en una relación dialéctica entre las estructuras sociales y su subjetividad, la cultura de los dominados. El artículo propone una discusión entre estos autores e incorpora algunas apreciaciones sobre dos pensadores contemporáneos provenientes de cada una de las disciplinas, Mark Fisher y Édouard Louis. En esta discusión, se destacan dos proyectos que, partiendo de un lugar común, el desarraigo social experimentado en sus biografías, proponen unas coordenadas de lectura de la cultura de origen, la cultura popular, enormemente diferentes a partir de una lectura diversa sobre el significado de la clase social. El artículo concluye proponiendo la síntesis de estos ejemplos como punto de partida para comprobar qué hay de novedoso en el auge de esta problemática en nuestro presente.

Palabras clave: clases sociales, desarraigo social, identidad social, habitus escindido, tránsfuga de clase, vergüenza social.

Descriptores: clases sociales, desarraigo, siglo XXI, sociología.

Abstract

The article seeks to reconstruct some theoretical narratives on the condition of social uprooting, articulated around the concept of declassed. To this end, it reviews the contributions of five 20th and 21st century authors from different schools, disciplines, theoretical frameworks, and political junctures: Richard Hoggart and his conceptualization of the scholar syndrome; Raymond Williams and distance as a means of reconciliation with the place of origin; Pierre Bourdieu and the theory of the habitus clivé; Annie Ernaux and her theory of the ethnology of the self; Didier Eribon and his conceptualization of social shame. From the deductive method, we delve into their condition of declassed by articulating it with the historical context of production of their works, which commits them to relate, from their own experiences in a dialectical relationship between social structures and their subjectivity, the culture of the dominated. The article proposes a discussion among these authors and incorporates some insights on two contemporary thinkers from each of the disciplines, Mark Fisher and Édouard Louis. In this discussion, we highlight two projects that starting from a common place, the social uprooting experienced in their biographies, propose reading coordinates of the culture of origin, the popular culture, enormously different from a diverse reading on the meaning of social class. The article concludes by proposing the synthesis of these examples as a starting point to verify what is new in the rise of this problem in our present.

Keywords: declassed, habitus clivé, social classes, social shame, social identity, social uprooting.

Descriptors: 21st century, social classes, sociology, uprooting.

Resumo

O artigo procura reconstruir algumas narrativas teóricas sobre a condição de desenraizamento social, articuladas em torno do conceito de desertor de classe. Para isso, revisamos as contribuições de cinco autores dos séculos 20 e 21 de diferentes escolas, disciplinas, marcos teóricos e conjunturas políticas: Richard Hoggart e sua conceptualização da síndrome do erudito; Raymond Williams e a distância como meio de reconciliação com o lugar de origem; Pierre Bourdieu e a teoria do hábito dividido; Annie Ernaux e sua teoria da etnologia do eu; Didier Eribon e sua conceptualização da vergonha social. Usando o método dedutivo, mergulhamos em sua condição de desertores de classe, articulando-a com o contexto histórico de produção de suas obras, o que os compromete a narrar, a partir de suas próprias experiências, numa relação dialética entre as estruturas sociais e sua subjetividade, a cultura dos dominados. O artigo propõe uma discussão entre estes autores e incorpora algumas idéias em dois pensadores contemporâneos de cada uma das disciplinas, Mark Fisher e Édouard Louis. Nesta discussão, destacamos dois projetos que, partindo de um lugar comum, o desenraizamento social experimentada em suas biografias, propõem coordenadas muito diferentes para a leitura da cultura de origem, a cultura popular, baseada em uma leitura diferente do significado de classe social. O artigo conclui propondo uma síntese destes exemplos como um ponto de partida para ver o que há de novo no surgimento desta problemática em nossos dias.

Palavras-chave: classes sociais desenraizamento social, desertor de classe, divisão de hábitos, identidade social, vergonha social.

Descriptores: classes sociais, desenraizamento, século 21, sociologia.

El tránsfuga de clase es quien experimenta una vida desgarrada como consecuencia de no sentirse parte de ningún sitio. Tras la constatación de un mundo social dividido por la existencia de las clases sociales, el tránsfuga de clase siente el desarraigó de haber perdido los lazos que le conectaban con el entorno familiar, pero no es capaz de imaginar como propio el mundo de llegada, el mundo de los dominantes: “Y es que el chico (hasta que avanza más en sus estudios) forma parte de *ambos* mundos, el de la familia y el de la escuela” (Hoggart, 2013, p. 300).

En 1957 Richard Hoggart, crítico literario nacido en un ambiente de clase obrera, publica *The Uses of Literacy: Aspect of Working-class Life*, cuyo éxito marca el inicio de lo que se ha conocido como el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos de la Universidad de Birmingham. La obra generaría un notable éxito de ventas y un impacto incalculable al situar la cultura fuera de los mecanismos propios que hasta el momento se empleaban para su estudio, la crítica erudita de textos literarios. Sus tesis son bien conocidas: dividido en dos partes, este libro en un primer momento realiza una cartografía sobre la materialidad de las experiencias y costumbres de la clase obrera a partir de los recuerdos que el autor tiene de su infancia; y en segundo lugar, se halla una encomiable investigación sobre cómo los nuevos medios de comunicación y sus publicistas vampirizan las expresiones espontáneas de la clase obrera, conduciéndoles a una posición de resignación paralizante y a la pasividad. Además, hacia el final del libro, Richard Hoggart expone los rasgos existenciales del desarraigó que ha experimentado en primera persona al abandonar su origen familiar y entrar en el mundo de los dominantes: es un tránsfuga de clase.

La correlación entre una sociedad dividida en clases y el sentimiento de desarraigó que experimentan algunas personas al cruzar el umbral del mundo de los dominantes puede abordarse desde el concepto de tránsfuga de clase. Este tránsito de un mundo a otro se caracteriza por la irreversibilidad del origen; no es posible un desplazamiento total, pues la relación con el medio familiar les acompaña generando un profundo dolor, una conciencia desdichada: “La trayectoria individual, el trabajo que un individuo puede llevar a cabo para transformarse, no eliminarán nunca totalmente lo que ha producido la socialización” (Eribon, 2004, p. 109).

En este sentido, Pierre Bourdieu, en *La distinción*, advierte de la dificultad de dejar atrás el efecto que se enraíza en la composición del cuerpo cuando uno ha nacido en un ambiente obrero, pudiendo ocasionar como observa en su estancia en Argelia o en la etnografía de su pueblo natal, el Béarn, un desdoblamiento o una histéresis de habitus:

No es bastante con tener un millón para estar en condiciones de llevar una vida de millonario: y los advenedizos tardan en general demasiado tiempo, a veces toda una vida, en aprender lo que ellos consideran como una culpable prodigalidad. (Bourdieu, 2017, p. 443)

En suma, la categoría de tránsfuga de clase pone en liza la profunda desolación de quienes experimentan una vida desarraigada, de los que no se sienten parte del mundo de llegada pero no pueden volver a sus orígenes como si no hubiera pasado nada. De esta manera, el concepto que reivindicamos en este artículo se opone al que ha popularizado la filósofa francesa Chantal Jaquet (2014) con el título *Les transclasses ou la non-reproduction*. Para Chantal Jaquet los transclase son aquellas personas que finalmente terminan escapando de un medio de origen epitomizado por la pobreza y la necesidad. Es la prueba incontrovertible de que existe una fehaciente movilidad y un posible tránsito al otro mundo, al de los dominantes. Sin embargo, el conjunto de los pensadores que recogemos en este escrito muestra, sin ambages, la imposibilidad de escapar definitivamente del origen familiar, la desazón que produce semejante desdoblamiento (Eribon, 2004, p. 103).

La obra de Richard Hoggart completa una ingeniosa y devastadora crítica contra los apoletas que en las décadas posteriores a la Segunda Guerra Mundial proclaman el fin de las clases sociales, comenzando el libro con esta idea: “Suele decirse que en la actualidad en Inglaterra no hay clase trabajadora, que hubo una ‘revolución sin derramamiento de sangre’” (Hoggart, 2013, p. 41). Así como Hoggart, Raymond Williams, Pierre Bourdieu, Annie Ernaux, Didier Eribon, Mark Fisher o Édouard Louis mantienen la misma opinión: “[...] (mostrando la cara oculta, y muy sombría, de los Treinta Gloriosos, verdadero mito fabricado por los economistas burgueses)” (Eribon, 2019, p. 69).

Tras el final de la Segunda Guerra Mundial se lleva a cabo la construcción de los Estados de bienestar como resultado de un compromiso de clase entre las fuerzas capitalistas y las clases populares, así como por el miedo que inspiraba el modelo de la Unión Soviética (Wright, 2018, p. 272). En este contexto, pensadores como Daniel Bell (2006) o Alain Touraine (1973) proclaman, bien el primero la desaparición de las clases sociales, bien el segundo la transformación de la clase obrera clásica y la entrada de nuevos actores políticos como los movimientos sociales. No obstante, desde la década de 1960 hasta la actualidad son muchas las personalidades, pese a sus diferencias, que tanto en sus trabajos empíricos como en sus ensayos, se han manifestado en contra de la desaparición de las clases sociales; por ejemplo, Pierre Bourdieu (1997, 2002b, 2017), Ellen Meiksins Wood (2013), Geoff Eley y Keith Nield (2010) y Erik Olin Wright (2018).

La metodología empleada para llevar a cabo los objetivos marcados ha sido enteramente de naturaleza teórica; es decir, de lectura y crítica de textos. A este fin, el artículo ha buscado retomar las cuestiones acerca de la existencia de las clases sociales a partir de algunas narrativas sobre el tránsito de un mundo a otro que, durante los siglos xx y xxi, han situado el dolor como desarraigados sociales en el centro de sus proyectos intelectuales, políticos y culturales. Para llevar a cabo esta tarea se ha seleccionado a cuatro autores y una autora de diversas disciplinas, países y momentos históricos. Con el objetivo de presentar un plano general pero rico y matizado de cada autor, se ha procedido a realizar un breve paisaje sobre las condiciones sociales e

intelectuales en el que se produce su obra y se ha hecho una mención especial a cómo definen su vivencia de tránsfugas de clase: 1) Richard Hoggart y su conceptualización del síndrome del becario; 2) Raymond Williams y su teoría de la distancia como forma de regresar a la estructura de sentimiento del hogar familiar; 3) Pierre Bourdieu y su teorización del habitus escindido; 4) Annie Ernaux y su etnología de sí misma; y 5) Didier Eribon y la conceptualización de la vergüenza social.

Después de presentar estos cinco casos procedentes de dos escuelas diferentes, una británica vinculada a los estudios culturales, y otra francesa cercana a la sociología crítica y a la figura de Bourdieu, se lleva a cabo una discusión sobre las diferencias de ambas cosmovisiones y de cómo, por un lado Richard Hoggart y Raymond Williams, y por el otro Pierre Bourdieu, Annie Ernaux y Didier Eribon, mantienen una posición intelectual y política diversa respecto a la cultura de origen, la cultura popular. Asimismo, se esboza brevemente cómo en los últimos años han surgido y obtenido notoriedad las figuras de Mark Fisher y Édouard Louis que, procediendo el primero de la escuela británica y el segundo de la francesa, han abundado en el sentimiento de ser tránsfugas de clase en unas coordenadas históricas que son las de nuestra coyuntura.

En las conclusiones se retoman las aseveraciones de estos autores a la luz del aumento de personalidades que particularmente en los últimos años están tratando de arrojar claridad sobre su condición de personas humildes que ocupan espacios para los que no estaban destinados socialmente. Pues aunque muchas de las teorías que presentamos en este escrito fueran desarrolladas hace décadas, contienen una pléthora nada desdeñable de ideas y sugerencias que se proyectan en nuestro presente. Se pretende desarrollar un paisaje nítido sobre el concepto de tránsfuga de clase que tan importante ha sido para los autores tratados y por el interés que está generando en la actualidad.

El síndrome del becario: Richard Hoggart

El trabajo de Richard Hoggart marca el pistoletazo de salida de los estudios culturales británicos al calor de lo que se ha dado en conocer como la Nueva Izquierda: una agrupación política cuyo nacimiento en la década de 1950 está marcado por comprender que la sociedad de clases tras el fin de la Segunda Guerra Mundial ha mutado (Hall, 2017, pp. 30-31). La Nueva Izquierda nace en el emblemático 1956 atravesado por una doble crítica; por un lado, al estalinismo, y por otro lado, al imperialismo occidental (Hall, 2016, p. 163).

Esta Nueva Izquierda busca en la figura de Antonio Gramsci escapar del mecanicismo tan propio del marxismo ortodoxo impuesto por los partidos comunistas occidentales de corte soviético, y prestar mayor atención a la nueva coyuntura que se abre con las transformaciones de la clase obrera tras el fin de la Segunda Guerra (Hall, 2016, p. 171). En suma, las obras de Richard Hoggart, Raymond Williams y también las del historiador E.P. Thompson constituyen un intento de abordar los cambios en la topografía de las clases

sociales con la imposición del Estado de bienestar, y las nuevas formas de consumo y opulencia que se generalizan (Hall, 1984, p. 19).

En este sentido, un Richard Hoggart que se había socializado en la tradición crítica de la literaria inglesa con figuras tan relevantes y conservadoras de la talla de F. R. Leavis y T. S. Eliot, decide adoptar para el estudio de la cultura una postura diferente al canon tradicional, una posición antropológica; a saber, la cultura como una forma de vida total: “Vivir como clase trabajadora implica pertenecer a una cultura omnipresente, una cultura que tiene una forma y un estilo como los que se atribuyen a la clase alta” (Hoggart, 2013, p. 60).

Lo relevante de estas palabras estriba en que atribuye a la cultura obrera una profundidad que no se encuentra en los críticos literarios y culturales del Reino Unido, pues se la observa con un profundo desprecio. De esta manera, para un sociólogo como Jean-Claude Passeron, la obra de Hoggart es relevante en cuanto a que escapa al mantra de observar la cultura obrera como si fuera una cultura pobre o dominada, sin autonomía y sin rasgos vivos y activos. Aceptando la premisa de la cultura obrera como cultura del pobre se pierde “este mundo colectivo de intensos intercambios y valores compartidos, de conflictos y solidaridades, estas bromas sin mucha alegría, estas esperas sin muchas esperanzas [...]” (Passeron, 1993, p. 8)¹.

Tanto en la primera parte de su creación de 1957 *The Uses of Literacy* como en su autobiografía *A Measured Life: The Times and Places of an Orphaned Intellectual* (1994), Hoggart, a través de los recuerdos de su infancia, cartografía el *ethos* de las clases populares del norte de Inglaterra (Hoggart, 2013, p. 50). Se trata, a través del ejercicio de la memoria, de dotar de dignidad las experiencias de quienes en muy pocas ocasiones se habla en los libros de Historia, y de quienes han soportado con su trabajo y dolor la construcción de esos grandes hitos históricos que se concentran alrededor de personalidades ilustres en una clara alusión a las *Tesis sobre el concepto de historia* en Walter Benjamin (2018).

Pese a las críticas que han lanzado sobre la posición de Richard Hoggart algunos pensadores que posteriormente comentaremos, como es el caso de Didier Eribon (2017b), este autor no presenta una lectura melancólica o romántica de las clases populares: “Desde luego, es imposible no alegrarse por el hecho de que la mayor parte de la clase trabajadora esté en una mejor situación, que sus condiciones de vida hayan mejorado, que tenga un mayor acceso a la salud [...]” (Hoggart, 2013, p. 323). Sin embargo, alerta de los peligros que corre la cultura obrera como consecuencia de la pasividad y el cinismo que pretende generalizar lo que en palabras de los integrantes de la Escuela de Frankfurt podemos denominar como “Industria cultural”: “Las tentaciones, en especial tal y como aparecen en las publicaciones de masas, apuntan a la gratificación del yo y a lo que puede denominarse un ‘individualismo grupal hedonista’” (Hoggart, 2013, p. 187).

1. Traducción propia del texto en original: “ce monde collectif d'échanges intenses et de valeurs communes, de conflits et de solidarités, ces plaisanteries faites sans grande joie, ces espérances sans grand espoir”.

Bajo este orden de cosas es que Richard Hoggart conceptualiza su sentimiento de extrañeza en el mundo de los dominantes, su existencia de tránsfuga de clase. Los casos de Richard Hoggart y de Raymond Williams son característicos de un momento histórico en el que hijos-as de las clases populares accedían a la universidad a través del sistema de becas: “Asimismo, puede haber un desarraigo físico de su clase a través del sistema de becas” (Hoggart, 2013, p. 298). Este progresivo desplazamiento del medio de origen al mundo de la universidad lleva aparejado en muchos casos una clase de angustia por considerar que nunca serán lo suficientemente válidos para asumir las prescripciones de la alta cultura y tener que lidiar con una constante sensación de malestar: “por el temor y la vergüenza de la posibilidad de retroceder. Y esto aumenta su incapacidad de estar en paz consigo mismo” (Hoggart, 2013, p. 305).

Para explicar la posición de un tránsfuga de clase, alguien que no encuentra su ubiquidad en el lugar de llegada y que tampoco puede regresar pues ya se ha distanciado del hogar familiar, Richard Hoggart recurre a la famosa sentencia de Antonio Gramsci escrita en los *Cuadernos de la cárcel* con el objetivo de pensar la experiencia del fascismo italiano, para quien lo viejo no termina de morir y lo nuevo no termina de nacer: “están entre dos mundos, uno muerto y el otro sin fuerza para nacer” (Hoggart, 2013, p. 306). Esta frase de Richard Hoggart ilustra la posición en la que se encuentra un tránsfuga de clase; querría regresar y reencontrarse con su familia, pero es consciente de que no puede, de que han cambiado demasiadas cosas: “No puede enfrentarse a la clase de la que proviene, pues como los lazos naturales han desaparecido, encontrarse cara a cara con la clase trabajadora implicaría enfrentarse a sí mismo, algo para lo que no está preparado” (Hoggart, 2013, p. 307).

En resumidas cuentas, siente vergüenza por sus orígenes humildes y en muchas ocasiones piensa que sería mejor desprenderse de su aspecto físico porque, como el habitus en Bourdieu, revela de dónde procede: “Qué delgada es la línea que nos separa y qué bajas las probabilidades de cruzarla” (Hoggart, 2013, p. 101).

La cultura como algo ordinario: Raymond Williams

El itinerario de desclasamiento de Raymond Williams arranca desde Pandy —pequeño pueblo de campesinos y trabajadores ferroviarios en Gales— hasta Cambridge, una de las universidades más prestigiosas y elitistas del Reino Unido². Beneficiario de una beca que le permite estudiar en el colegio elemental y formarse con el objetivo de ir a la universidad (Williams, 2015, p. 28), Williams entiende la posibilidad que la beca le brinda como una escapatoria de la sistemática frustración con el empleo que experimenta su familia (Williams, 2015, p. 29). Tanto Raymond Williams como Richard

2. Para un desarrollo pormenorizado de los primeros años de la vida de Raymond Williams véase D. Smith (2011).

Hoggart no son unos *herederos*, por decirlo con Pierre Bourdieu, pues la sola idea de ir a la universidad es una grata sorpresa en la que pocas veces se repara: “No. Pero tampoco pensaba en seguir estudiando. La idea de la universidad me sorprendió” (Williams, 2015, p. 30)³.

De manera que la llegada a la universidad se convierte en un extraño viaje a un mundo desconocido, a un espacio que le tiene reservadas muchas sorpresas. El primer choque con su nueva realidad, la de ser un estudiante de Cambridge, le genera una histéresis de habitus, la conciencia de no estar preparado para una realidad que se le escapa:

No estaba preparado para ello. No sabía nada al respecto. Al fin y al cabo, el proceso normal para entrar en Cambridge es, como mínimo, someterse a una entrevista preliminar o a un examen. Pero la universidad me resultó totalmente extraña cuando bajé del tren. (Williams, 2015, p. 39)⁴

Un Raymond Williams consciente de su posición de disidente y extraño dentro del mundo de los dominantes (Inglis, 2005, p. 116) es capaz de atisbar las diferentes modulaciones de la cultura, toda vez que solo alguien que ha vivido y se ha socializado fuera de los intrincados muros de los *herederos* puede observar los ropajes y sedimentaciones de una cultura dominante, la alta cultura, que poco se parece a lo que se experimenta en el hogar familiar: “Crecer en aquella familia era ver cómo se moldeaban las mentalidades: el aprendizaje de nuevas destrezas, la transformación de las relaciones, la emergencia de una lengua y unas ideas diferentes” (Williams, 2008, p. 39). La constatación de la existencia de varios mundos en el propio proceso de desclasamiento le permite cifrar las diferentes formas en las que se presenta la cultura con el término “estructura de sentimiento”.

Este concepto lo vamos a abordar fundamentalmente a través de su trabajo *El campo y la ciudad*, pues el título ya es plenamente significativo del proyecto de Williams: la dialéctica de diferentes estructuras de sentimiento o modulaciones de la cultura en función del desarrollo total (material y simbólico) en las que las comunidades de personas realizan su vida. De nuevo, la cultura es vista de forma antropológica; esto es, como una forma de vida total. Escapando del fuerte corsé tanto del marxismo ortodoxo como del estructuralismo de corte francés, el concepto de estructura de sentimiento alude a la unión entre las experiencias materiales y físicas; por ejemplo, el trabajo, y los intercambios simbólicos (Williams, 2001, p. 252).

De esta manera, Williams entiende que “La cultura es algo ordinario: éste es el primer dato. Todas las sociedades poseen su propia forma, sus

3. Traducción propia del texto en original: “No. But I wasn’t thinking of further education either. The idea of a university came as a surprise to me”.
4. Traducción propia del texto en original: “I was wholly unprepared for it. I knew nothing about it. The normal process of coming to Cambridge, after all, is at least that you go for a preliminary interview or examination. But the university was totally strange to me when I came off the train”.

propias finalidades, sus propios significados” (Williams, 2008, p. 39). Asimismo, la llegada a Cambridge siendo hijo de una familia de la clase obrera galesa le permite entender dos formas de vivir y experimentar aquello que llamamos cultura; por un lado, la que se desarrolla en un salón de té “como signo exterior exhibido con énfasis por un tipo de personas especiales, las personas cultivadas” (Williams, 2008, p. 41); y por otro lado, la cultura de las clases populares, una gramática de vida en su totalidad que depende en última instancia del sistema de producción subyacente a la misma (Williams, 2008, p. 45).

En rigor, la cultura para Williams es inseparable de una forma de vida orgánica; de manera que la posición que ocupen las comunidades de personas dentro de un sistema de producción va a condicionar el desarrollo de unas prácticas culturales u otras; por ejemplo, no se ha socializado igual un *heredero* cultural destinado a triunfar en la universidad, que alguien de clase obrera que accede a Cambridge a través de una beca. La cultura es un estilo de vida total: “En consecuencia, yo definiría la teoría de la cultura como el estudio de las relaciones entre los elementos de todo un modo de vida” (Williams, 2003, p. 56).

El pensamiento de Raymond Williams es dialéctico; conviven en un mismo tiempo y en un espacio que puede ser el mismo o no, diversas comunidades de sentimiento, por lo que la propia idea que desarrolla de comunidad queda atravesada por continuos flujos y cambios que hacen del proceso social algo mucho más complejo que cualquier idea organicista. Es así como Raymond Williams se entiende a sí mismo como un campo de fuerzas, esto es, lugar en el que se encuentran diferentes estructuras de sentimiento: la socialización en un medio obrero y la de ser un profesor universitario. Necesariamente estas facetas tienen que convivir pues no hay un afuera no contaminado al margen de esta realidad. De esta manera, un Raymond Williams que se siente un emigrado en el interior del Reino Unido (Inglis, 2005, p. 193), experimenta una vida en la que coexisten diferentes nombres que dan sentido a la existencia de diversas estructuras de sentimiento: “Los dos nombres en la novela, y en mi propia experiencia, señalan el problema de ser dos personas para conocer, y de negociar entre dos mundos diferentes” (Williams, 2015, p. 283)⁵.

Las novelas le permiten a Williams un nivel y un tipo de abstracción a partir de lo cual exponer problemas políticos con mayor complejidad (Harvey, 2018, p. 58). En este sentido, es preciso que nos detengamos brevemente en la novela *Border Country* publicada en 1960 y cuyo personaje principal, Matthew Price, es el trasunto del propio Raymond Williams.

5. Traducción propia del texto en original “The two names in the novel, and in my own experience, point up the problem of being two persons to know, and of negotiating between two different worlds”.

Matthew Price, nacido en una comunidad rural de Gales y convertido en profesor universitario de historia económica en Londres, tras haber estudiado en Cambridge, tiene que volver a su comunidad de origen por la muerte de su padre. Como mostramos más adelante, el paralelismo con *El lugar* de Annie Ernaux y *Regreso a Reims* de Didier Eribon es enormemente significativo. *Border Country* es una novela consagrada a especificar, a través de Matthew Price, la brecha y la distancia que se ha generado entre Raymond Williams y su familia: “En su casa se sentía tanto un niño como un extranjero” (Williams, 2006, p. 99)⁶. Finalmente, la toma de conciencia de esta realidad a través de la distancia es la única manera de regresar y poner fin al desarraigamiento: “Sí, ciertamente. Sólo que ahora parece el fin del exilio. No se trata de volver, sino de la sensación de que el exilio ha terminado. Porque la distancia se mide, y eso es lo que importa. Midiendo la distancia, volvemos a casa” (Williams, 2006, p. 436)⁷.

Habitus escindido: Pierre Bourdieu

La sensación de experimentar un habitus escindido, una vida marcada por el desdoblamiento o la escisión del yo, un desgarro personal por una existencia conflictiva como consecuencia de una autoevaluación de las acciones conscientes e inconscientes a partir de esquemas interpretativos contradictorios, es un retrato breve pero ajustado de la figura de Pierre Bourdieu. Si la presencia de las marcas del mundo social se muestra en el cuerpo como una sociología del habitus, el recorrido de la obra de Bourdieu se puede trazar como un ejercicio espiritual de entenderse a sí mismo, su situación estructural de desventaja, y de tratar de desvelar los mecanismos ocultos de la dominación social:

Es decir que el sociólogo, hijo de lo que suele llamarse el pueblo y llegado a lo que suele llamarse la élite, sólo puede acceder a la lucidez especial que se asocia a cualquier especie de extrañamiento social si denuncia tanto la representación populista del pueblo, [...] como la representación elitista de las élites. (Bourdieu, 2002a, p. 9)

El trayecto de un chico que nace en 1930 en Denguin, una pequeñísima localidad de la comarca del Béarn, en el sudoeste de Francia, que termina primero accediendo a *l'École Normale Supérieure* (ENS) en la década de 1950 y después alcanzando el grado de profesor en el Colegio de Francia durante 20 años, está ligado a la experiencia del “racismo de clase” como punto inicial de este viaje sociológico (Vázquez, 2002, p. 21).

6. Traducción propia del texto en original “He felt, in this house, both a child and a stranger”.
7. Traducción propia del texto en original “Yes, certainly. Only now it seems like the end of exile. Not going back, but the feeling of exile ending. For the distance is measured, and that is what matters. By measuring the distance, we come home”.

Así, el itinerario intelectual de Pierre Bourdieu constituye una ascesis, un intento de apropiarse de sí mismo en un mundo en el que siente que le señalan y cuestionan por su procedencia de clase: “Cuestiono este mundo porque él me pone en cuestión, y de una manera muy profunda, que va mucho más allá de la simple sensación de exclusión social: jamás me siento plenamente justificado de ser un intelectual” (Bourdieu, 2011, p. 77). El caso de Bourdieu es un claro ejemplo de ‘personas sociológicamente improbables’ y que, como sucede con Richard Hoggart y Raymond Williams, siente “ser un extranjero en el mundo intelectual” (Bourdieu, 2011, p. 77).

El proceso de formación para Pierre Bourdieu que fue el paso por Argelia entre 1955 y 1961 le va a servir para adquirir la caja de herramientas con la que resolver el desgarro que había marcado su vida; el tránsito al mundo de los dominantes y que va a conceptualizar como habitus escindido o un descenso a los infiernos: “En este caso, el conocimiento de uno mismo constituye efectivamente, como anhelaba Kant, un descenso a los infiernos” (Bourdieu, 2002a, p. 33).

El colonialismo francés como motor del “desencantamiento del mundo” (Bourdieu, 2006, p. 61), que reprime la lógica del intercambio simbólico tradicional e impone la abstracción de la mercancía, representa para Bourdieu una nueva vuelta de tuerca de los acontecimientos que había visto en su infancia en una pequeña localidad de campesinos; a saber, el proceso de descampesinización y la entrada de un *ethos* diferente de matriz industrial (Vázquez, 2002, p. 34). Bourdieu tras el paso por Argelia se compromete consigo mismo en posar la misma mirada etnológica sobre la gente de su comarca, sobre sus padres; es decir, entender y representar la desventaja estructural de partida que le genera esa desazonadora sensación de no estar bien en ningún sitio, de experimentar un habitus escindido (Bourdieu en Eribon, 2017b, p. 86).

De este modo, los trabajos etnográficos que componen el libro *El baile de los solteros*, joya sociológica sobre la descomposición del mundo campesino y la imposición de un *ethos* industrial en el sudoeste de Francia, muestran esa mirada reflexiva y ascética sobre sí mismo en un intento por regresar a sus orígenes familiares. Tanto es así que el propio Bourdieu, en la introducción de la versión en castellano que data de julio de 2001, describe la obra como “hacer un *Tristes trópicos* al revés” (Bourdieu, 2004a, p. 13). Si en *Tristes trópicos* Claude Lévi-Strauss esboza el viaje de estudios a la selva amazónica para regresar transformado a Francia, el objetivo de Pierre Bourdieu en *El baile de los solteros* es justamente el contrario, toda vez que tras haber cruzado al mundo de los dominantes, posa su mirada reflexiva sobre el mundo de origen en virtud de reapropiarse de sí mismo. Así pues, como asegura en su *Autoanálisis de un sociólogo*, es un retorno controlado a lo reprimido (Bourdieu, 2004b, p. 78).

En definitiva, esta reapropiación de sí mismo, de pensar originalmente el habitus escindido como fuente de contradicciones en su vida, consiste en tomarse como objeto de estudio no de manera narcisista (Bourdieu, 2022, p. 51), sino inserto en las estructuras sociales: “objetivar el sujeto

de la objetivación, el punto de vista (objetivante), significa romper con la ilusión del punto de vista absoluto, que corresponde a todo punto de vista” (Bourdieu, 2003, p. 164).

Entonces, a pesar de que una experiencia social esté acompañada de crisis, conversiones y reconversiones, puede, siempre que esté dominada por el análisis, dejar de ser una desventaja para convertirse en un ventajoso capital (Bourdieu, 2003, pp. 194-195); es decir, que aquello que se presenta al comienzo como una desventaja, la de proceder de una familia humilde, puede convertirse, mientras esté dominado por el análisis, en una ventaja; esto es, de convertirse en la ventana de posibilidad para desvelar los mecanismos de la dominación y la reproducción social (Bourdieu, 2003, p. 192).

Una etnología de sí misma: Annie Ernaux

El proyecto intelectual de Annie Ernaux se enmarca entre la literatura, la sociología y la historia (Ernaux, 1988, p. 90). En la interrelación entre la literatura, la sociología y la historia se trata de arrojar claridad en la relación entre un yo que escapa a lo que Pierre Bourdieu (1986) identifica como la ilusión biográfica, y las estructuras sociales; es decir, ahondar en la estructura de contactos entre un sujeto y el mundo social: “No existe una verdadera memoria de uno mismo” (Ernaux, 2020b, p. 34). De esta manera, Annie Ernaux escribe a partir de sus recuerdos, no buscando profundizar de manera narcisista en un yo autorreferencial, sino poner en contacto sus experiencias, avatares y contradicciones con la objetividad estructural de un mundo social dividido en clases sociales: “Ser, en pocas palabras, etnóloga de mí misma” (Ernaux, 2020b, p. 35).

Si no existe una verdadera memoria de uno mismo, Ernaux busca reconstruir, como en el caso de Richard Hoggart, una memoria de los de abajo, de los olvidados por los libros de Historia. Ernaux abunda en esta idea de ser una archivera de los de abajo, de los dominados (Ernaux, 1988, p. 20), fundamentalmente en su trabajo *Los años*, en el que paradigmáticamente como sucede en la novela *Memoria de chica*, escribe sobre ella en tercera persona (Ernaux, 2022b, pp. 317-318).

Para este fin, el encuentro con Pierre Bourdieu representa un verdadero “choque ontológico”, debido a que después de su lectura la visión que tiene de sí misma cambia; necesariamente se tiene que transformar en otra cosa, máxime cuando se procede del mundo de los dominados y sus palabras ponen nombre a aspectos vividos: “Leer en los años setenta *Los herederos*, *La reproducción* y más adelante *La distinción* era —sigue siendo— sentir una violenta conmoción ontológica” (Ernaux, 2011, p. 912)⁸. Tal y como afirma la propia autora, el encuentro con *Los herederos* y *La reproducción* marca un punto de inflexión para la comprensión de su primer libro, *Los armarios*

8. Traducción propia del texto en original “Lire dans les années soixante-dix *Les Héritiers*, *La Reproduction*, plus tard *La Distinction*, c’était —c’est toujours— ressentir un choc ontologique violent”.

vacíos (Ernaux en Cervera-Marzal, 2016). Esta primera obra de Annie Ernaux escrita con 33 años y siendo profesora de literatura narra el desclasamiento de Denise, trasunta de Ernaux, y el profundo dolor y vergüenza que siente por su origen familiar, a saber, el desdoblamiento que tiene que efectuar al vivir entre dos mundos, su habitus escindido (Ernaux, 2022a, pp. 97-98).

En ella se refleja uno de los temas más relevantes de la obra de Annie Ernaux: la conceptualización de la vergüenza. “Yo era un monstruo, una niña horrible, una perdida, en el fondo... Los odiaba a los dos, me habría gustado que fueran de otra manera, dignos, presentables en el mundo real” (Ernaux, 2022a, p. 132). Al sacar a la luz los recuerdos de su infancia, el sufrimiento de pertenecer a dos mundos diferentes, Ernaux convive diariamente con el sentimiento de vergüenza, de verse a sí misma como una indigna, de considerarse una chica especial y única al vivir con esta sensación: “Lo peor de la vergüenza es que uno cree que es el único en sentirla” (Ernaux, 2020b, p. 103).

Esta sensación de vergüenza se instala en la vida de Annie Ernaux cuando descubre la existencia de otro mundo: “Ahora sabía que existía otro mundo, vasto, con un sol abrumador, con habitaciones en las que había lavabos de agua caliente, y con chicas que hablaban con sus padres como en las novelas” (Ernaux, 2020b, p. 119). Asimismo, la vergüenza se convierte en una forma de vida (Ernaux, 2020b, p. 124).

De la misma manera que el resto de los autores que se mencionan en este trabajo, el regreso al origen se lleva a cabo poniendo en liza la distancia que los separa de sus respectivas familias. Es mediante la distancia con el medio de origen a través de lo cual se puede efectuar el acercamiento, el regreso, no sin complicaciones como demuestra Annie Ernaux en *El lugar*, cuando tras la muerte de su padre, pretende poner en valor su experiencia, el lugar que ocupaba en el mundo social: “Para contar una vida sometida por la necesidad no tengo derecho a tomar, de entrada, partido por el arte, ni a intentar hacer algo ‘apasionante’, ‘commovedor’” (Ernaux, 2020a, p. 20).

De este modo, trabajos como *El lugar* o *Una mujer* sitúan en un primer plano la vida sometida a la escasez y la desposesión tanto de su padre en la primera novela como de su madre en la segunda. Ambas creaciones están pensadas desde la distancia que los separa; es la forma que tiene Ernaux de regresar y recuperar la vida de su familia y su propio pasado: “Quería hablar, escribir sobre mi padre, sobre su vida, y esa distancia que surgió entre él y yo durante mi adolescencia. Una distancia de clase, pero especial, que no tenía nombre. Como el amor dividido” (Ernaux, 2020a, p. 20).

Al poner en valor la vida de sus padres, lo que busca Ernaux es recuperar la memoria y dignidad de una tradición familiar y del saber que se transmitía, siendo plenamente consciente de que el simple hecho de hacerlo está marcado por la generosidad de una familia que tuvo que esforzarse mucho para que ella pudiera ir primero a una escuela privada y después a la universidad. De nuevo, la realidad de las clases sociales y la dificultad de abandonar el lugar de origen, la existencia de una vida marcada por ser una tránsfuga de clase y el dolor que conlleva. Tanto *El lugar* como *Una mujer* son dos obras que relatan el sentimiento de culpabilidad que persigue a Ernaux y la conciencia

de una escritora que escribe para vengar a su clase social: “Estaba segura de su amor y de aquella injusticia: ella vendía patatas y leche de la mañana a la noche para que yo pudiese estar sentada en un anfiteatro oyendo hablar de Platón” (Ernaux, 1988, p. 54).

La vergüenza social: Didier Eribon

La conceptualización de la vergüenza social vinculada a todo tránsfuga de clase que Didier Eribon narra en *Regreso a Reims* se encuentra en la estela de la lectura que el autor realiza de Pierre Bourdieu y de Annie Ernaux (Eribon, 2017b, p. 97). Son las obras de Annie Ernaux y, sobre todo, de Pierre Bourdieu, las que le ayudan a comprender su situación de desarraigado cuando llega a París y busca desvincularse de su familia, de entender la losa de la vergüenza social que le acompaña: “Me cortaba el aliento, y podría decir sin exagerar que Bourdieu me permitió sobrevivir en una época en que la trayectoria que yo seguía y la escisión del yo que conllevaba habrían podido volverme loco” (Eribon, 2017b, p. 64).

Lo interesante del trabajo de Didier Eribon es que mucho antes de ser capaz de emprender el camino hacia la conceptualización de la vergüenza social como categoría para comprender el desarraigo de un tránsfuga de clase, había bosquejado en obras como *Reflexiones sobre la cuestión gay*, *Herejías. Ensayo sobre la teoría de la sexualidad* o *Una moral de lo minoritario* una antropología de la vergüenza sexual que sufren las personas homosexuales: “En efecto, la homosexualidad sólo se puede vivir, individualmente, en la vergüenza y la culpabilidad, y, colectivamente, está siempre separada de sí misma, del soporte cultural que podría ayudar a los individuos a superar esta abyección” (Eribon, 2004, p. 313).

El objetivo de Didier Eribon en estos libros consiste en realizar la transposición de la noción del habitus de clase desarrollado por Pierre Bourdieu hacia un habitus sexual, ya que igual que el habitus se basa en la absorción de las estructuras de clase en el cuerpo, puede existir un habitus sexual que absorba las estructuras de la dominación social y les recuerde que son seres abyectos, minoritarios (Eribon, 2004, p. 313).

En suma, llama la atención cómo, siendo Eribon un referente destacado a nivel mundial en el estudio de una antropología de la vergüenza sexual, no hubiera dado cuenta de la vergüenza social que sufre un desclasado hasta la publicación de *Regreso a Reims* en el 2009: “Qué violencia tan grande, la del mundo social, para que alguien como yo no la supere hasta pasados los 50 años” (Eribon en Vicente, 2018).

Regreso a Reims es un ensayo que, como *Border Country* de Raymond Williams y *El lugar* de Annie Ernaux, busca esclarecer la distancia que le separa de su familia tras regresar al origen como consecuencia del fallecimiento de su padre: “Sin embargo, había prometido que no leería más de una vez mi último capítulo después de terminar la novela de Raymond Williams, *En la frontera*” (Eribon, 2017a, p. 250). De este modo, *Regreso a Reims* coincide con los textos mencionados en ser la historia de un desarraigado, una interrogación

sobre la posibilidad de regresar al origen familiar o de haber abandonado completamente los vínculos con la clase de origen; sobre la existencia de las clases sociales y los efectos de este determinismo en la construcción de las subjetividades. Asimismo, esta obra profundiza sobre esta interrogación: “¿Por qué yo, que le otorgué tanta importancia al sentimiento de vergüenza en los procesos de sometimiento y subjetivación, no escribí casi nada sobre la vergüenza social?” (Eribon, 2017a, p. 21).

En *Regreso a Reims* se describe la situación de un chico de provincia y de clase obrera que llega a la universidad en París y sufre con la idea de que sus compañeros, profesores o amigos descubran que es un impostor, que sepan que es de extracción humilde: “Todo mi cuerpo, todo mi ser rechazaba esa situación: en el fondo, la vergüenza social precedía a la mirada, la anticipaba, la temía” (Eribon, 2019, p. 80). Consiste en la presentación de la vergüenza como una forma de vida, como una forma de miedo a ser descubierto y por ende ser rechazado: “Vergüenza de esa pobreza que no vivía ni conocía ninguno de mis compañeros de clase” (Eribon, 2019, p. 81).

Asimismo, se imponía la dificultad de regresar al origen familiar, de hacer como si no tuviera importancia la distancia que les separaba. Es un caso muy similar al de Raymond Williams y Annie Ernaux, pues únicamente mediante el ejercicio de la distancia puede un tránsfuga de clase reconciliarse consigo mismo y con su familia (Eribon, 2017a, pp. 27-28).

De esta manera, como en los trabajos de Pierre Bourdieu y Annie Ernaux, el *yo* queda sujeto a la relación íntima que mantiene con las estructuras sociales. Solo mediante la ruptura con todas las teorías sociológicas o filosóficas que piensan el punto de vista del sujeto de manera autorreferencial se puede dar cuenta del orden social, sus inercias y divisiones. Así, *Regreso a Reims* es un libro sociológico “sobre las clases sociales y por lo tanto sobre el sistema escolar” (Eribon, 2017b, p. 37).

Discusión

Las narrativas sobre la existencia de vidas basadas en el desarraigo social de los autores reseñados parecen enormemente actuales, pues podrían ajustarse a la experiencia de un número nada desdeñable de ciudadanos en un mundo atravesado por continuas crisis, como bien relata Remedios Zafra (2021). La relectura que se ha abordado busca destacar paisajes que, si bien pueden parecer obsoletos o no muy pertinentes por el tiempo que ha pasado y las transformaciones sociales que se han dado en las últimas décadas, pueden ser útiles para reinterpretar el creciente número de ensayos y novelas que abordan estas cuestiones en nuestro presente; por ejemplo, Rose-Marie Lagrave (2021), Maestre (2022), Valentín Roma (2022), Zafra (2021).

No obstante, las aportaciones que hemos rescatado están delimitadas en dos cosmovisiones políticas, culturales e intelectuales enormemente diferentes; por un lado, los británicos Richard Hoggart y Raymond Williams y, por el otro lado, los franceses Pierre Bourdieu, Annie Ernaux y Didier Eribon. Para

dar cuenta de estas diferencias y así entender las coordenadas intelectuales de estas dos escuelas de pensamiento, nos acercarnos brevemente a las críticas lanzadas por Raymond Williams y Nicholas Garnham (1980) sobre la sociología del autor francés y, por otro lado, a los comentarios que realiza Didier Eribon (2019) de las obras de Richard Hoggart y Raymond Williams.

Raymond Williams y, en cierta medida Richard Hoggart, observan la cultura a partir de la figura de Antonio Gramsci. Quiere decirse que observan el campo de la cultura como el espacio en el que se disputa lo que el italiano denomina hegemonía. Si la cultura es el campo en que se disputa la hegemonía, Williams (2012, pp. 50-72) entiende que por encima de la errónea división entre estructura y superestructura se debe realizar una intervención clara en el campo de la cultura popular, con el objetivo de construir una contrahegemonía y hacer posible el programa de *La larga revolución* (Williams, 1977, p. 147).

Desde estas premisas teóricas las diferencias entre Williams y Bourdieu se cifran en la lectura que realizan de las clases sociales. Williams le reprocha a Bourdieu caer en un determinismo similar al funcionalismo en la medida en que, al pensar las clases sociales de manera atributiva, se centra más en la reproducción del sistema que en las posibilidades de llevar a cabo una gran transformación (Garnham y Williams, 1980, p. 222). Al pensar las clases sociales desde un punto de vista gramsciano, esto es, desde la experiencia —aquel que Williams (2003) entiende como cultura en común— y no desde lo atributivo, Raymond Williams busca en la composición de la contrahegemonía la posibilidad de abrir una brecha en el capitalismo dominante y poder cambiar las relaciones de poder (Garnham y Williams, 1980, p. 223).

Por el contrario, la escuela de la sociología crítica francesa de la mano de Pierre Bourdieu no entiende que exista la cultura popular; aquello que Hoggart y Williams conciben como el campo en el que articular una contrahegemonía, puesto que se encuentra supeditada a la cultura legítima y ello impide que exista con autonomía al margen de las relaciones de dominación (Bourdieu, 2020, p. 309).

En este orden de cosas, se presenta la crítica de Didier Eribon a Richard Hoggart y Raymond Williams. Eribon entiende que las obras de estos dos pensadores británicos, más que arrojar luz sobre la condición de necesidad en la que viven los dominados, realizan un esbozo nostálgico y romántico de las clases populares; esto es, una lectura acrítica y adocenada de rehabilitación de una supuesta autonomía popular que debe ser rescatada de las intrusiones de los dominantes (Eribon, 2017b, p. 246). Según Eribon, el error de Hoggart y Williams es el de no haber entendido lo suficientemente bien los dos sentidos del término cultura y de trabajar únicamente en uno de ellos:

En el sentido etnográfico se puede hablar de una “cultura popular”, pero en el funcionamiento de la estructura social como sistema de oposiciones esa cultura popular está condenada a verse siempre en posición de inferioridad fundamental con respecto a la cultura legítima. (Eribon, 2017b, p. 246)

En los últimos años cabe destacar la relevancia de dos figuras que han continuado a su manera el legado de ambas escuelas; por el lado de los estudios culturales británicos, Mark Fisher y, por parte de la sociología crítica francesa, Édouard Louis. El caso de Mark Fisher es más complicado de encajar en la senda de los estudios culturales británicos que el de Édouard Louis, quien siempre se ha considerado heredero de la tradición de Pierre Bourdieu y Didier Eribon (Louis, 2013). Si bien Mark Fisher arranca de entrada desde una posición enormemente diferente de las coordenadas teóricas de pensadores como Hoggart, Williams o, incluso del propio Hall, no tardará en continuar la línea de investigación que había iniciado Richard Hoggart sobre la destrucción de las mediaciones y contactos entre la alta cultura y la cultura popular como consecuencia de la industria cultural y el ejercicio de publicistas (Fisher, 2018, p. 50).

En la obra de Mark Fisher se halla la queja de alguien angustiado por los trascendentales cambios que ha sufrido el campo de la cultura en el Reino Unido tras el paso de Margaret Thatcher. El trabajo de Fisher puede ser visto como una cartografía de la nueva estructura de sentimiento del capitalismo tardío, denominado por Fisher “Realismo Capitalista” (Fisher, 2016). Consistiría en un nuevo régimen libidinal que ha resquebrajado las posibilidades que los sujetos de las clases populares británicas, como es su caso, tenían a través de la BBC y otras instituciones del Estado de bienestar de relacionarse con diversos planos culturales y mantener abierto un campo afectivo complejo para imaginar otra realidad al margen de la existente (Fisher, 2018, pp. 117-118).

Como asegurábamos anteriormente, el caso de Édouard Louis es más sencillo de encasillar, ya que siempre ha señalado la relevancia de Pierre Bourdieu, Annie Ernaux y Didier Eribon en el conjunto de sus novelas. Sus trabajos muestran la experiencia de un desclasamiento y la huida traumática del origen familiar. Asimismo, sus obras dan cuenta de un desarraigamiento social y el alejamiento de su pueblo natal para vivir con dignidad su orientación sexual, su homosexualidad. Análogamente a Didier Eribon, Édouard Louis señala tanto que la experiencia de las clases populares está marcada por el régimen de la necesidad (Louis, 2015, p. 60), como que los culpables del sufrimiento de los de abajo son las políticas clasistas de algunas de las personalidades políticas más relevantes de Francia: “Hollande, Valls El Khomri, Hirsch, Sarkozy, Macron, Bertrand, Chirac. La historia de tu sufrimiento tiene nombres y apellidos” (Louis 2019, p. 87).

Conclusión

De esta manera, si pretendemos considerar la existencia del desarraigo social a través del concepto de tránsfuga de clase, las aportaciones de estos autores nos convocan a reflexionar sobre un conjunto de problemáticas que son también las de esta coyuntura: la existencia de las clases sociales, el desclasamiento, el sistema educativo, las políticas de becas, el campo de la cultura, etc. Lo que tienen en común la conceptualización de la vergüenza

social sufrida por Richard Hoggart, Raymond Williams, Pierre Bourdieu, Annie Ernaux, Didier Eribon, Édouard Louis y las apreciaciones de un crítico cultural como Mark Fisher es que, al proceder de un medio de origen humilde, fueron más sensibles a las modulaciones de la cultura, siendo capaces de observar los sufrimientos sociales que se velan tras el ropaje de la cultura en su vertiente erudita o dominante. Pues como asegura Pierre Bourdieu, las mayores contribuciones a la ciencia social proceden de quienes no se sienten como peces en el agua en el mundo social (Bourdieu, 2011, p. 77).

Así pues, más de medio siglo después de que Richard Hoggart interpretara su condición de desarraigado social y Raymond Williams entendiera que la distancia es la única manera de reconciliarse con el hogar familiar cuando te has desclasado; unas décadas después de que Pierre Bourdieu entendiera el desdoblamiento del desclasado como un habitus escindido; y unos años más tarde de que Annie Ernaux y Didier Eribon analizasen la vergüenza social como metáfora del tránsfuga de clase, es un buen momento para plantear una síntesis entre estas diferentes maneras de experimentar el desarraigo social con el objetivo de preguntarnos qué hay de novedad en los escritores de nuestro presente que relatan su desclasamiento.

Referencias

- Bell, D. (2006). *El advenimiento de la sociedad post-industrial*. Alianza Editorial.
- Benjamin, W. (2018). *Iluminaciones*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1986). L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62, 69-72.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002a). *Lección sobre la lección*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2002b). Condición de clase y posición de clase. *Revista Colombiana de Sociología*, 7, 121-141.
- Bourdieu, P. (2003). *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2004a). *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2004b). *Esquisse pour une auto-analyse*. Raison d'agir.
- Bourdieu, P. (2006). *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2011). *Cuestiones de sociología*. Akal.
- Bourdieu, P. (2017). *La distinción. Criterios y bases del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (2020). *Curso de Sociología General I. Conceptos fundamentales (Cursos del Collège de France, 1981-1983)*. Siglo XXI.
- Bourdieu, P. (2022). *Retour sur la réflexivité*. Éditions Ehess.
- Cervera-Marzal, M. (2016). Écrire la violence sociale. Entretien avec Annie Ernaux. *Contretemps.eu*. <https://www.contretemps.eu/écrire-la-violence-sociale-entretien-avec-annie-ernaux/>
- Eribon, D. (2004). *Una moral de lo minoritario. Variaciones sobre un tema de Jean Genet*. Anagrama.

- Eribon, D. (2017a). *Regreso a Reims*. Libros del Zorzal.
- Eribon, D. (2017b). *La sociedad como veredicto. Clases, identidades, trayectorias*. El Cuenco de Plata.
- Eribon, D. (2019). *Principios de un pensamiento crítico*. El Cuenco de Plata.
- Eley, G. y Nield, K. (2010). *El futuro de la clase en la historia ¿Qué queda de lo social?* PUV.
- Ernaux, A. (1988). *Una mujer*. Seix Barral.
- Ernaux, A. (2011). Le chagrin. En A. Ernaux, *Écrire la vie* (pp. 912-914). Gallimard.
- Ernaux, A. (2020a). *El lugar*. Tusquets.
- Ernaux, A. (2020b). *La vergüenza*. Tusquets.
- Ernaux, A. (2022a). *Los armarios vacíos*. Cabaret Voltaire.
- Ernaux, A. (2022b). *Los años*. Cabaret Voltaire.
- Fisher, M. (2016). *El Realismo Capitalista ¿No hay alternativa?* Caja Negra.
- Fisher, M. (2018). *Los fantasmas de mi vida. Escritos sobre depresión, hauntología y futuros perdidos*. Caja Negra.
- Garnham, N., y Williams, R. (1980). Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction. *Media, Culture & Society*, 2, 209-223.
- Hall, S. (1984). The Culture Gap. *Marxism Today*, 25, 18-22.
- Hall, S. (2016). Vida y momentos de la Nueva Izquierda. *New Left Review*, 61, 163-181.
- Hall, S. (2017). *Estudios culturales 1983. Una historia teórica*. Paidós.
- Harvey, D. (2018). *Justicia, naturaleza y la geografía de la diferencia*. Traficantes de Sueños.
- Hoggart, R. (1994). *A Measured Life: The Times and Places of an Orphaned Intellectual*. Transaction Publisher.
- Hoggart, R. (2013). *La cultura obrera en la sociedad de masas*. Siglo XXI.
- Inglis, F. (2005). *Raymond Williams*. Routledge.
- Jaquet, C. (2014). *Les transclasses ou la non-reproduction*. Presses Universitaires de France.
- Lagrave, R.M. (2021). *Se resaisir: Enquête autobiographique d'une transfuge de classe féministe*. La Découverte.
- Louis, É. (2013). *Pierre Bourdieu. L'insoumission en héritage*. Quadrige.
- Louis, É. (2015). *Para acabar con Eddy Bellegueule*. Salamandra.
- Louis, É. (2019). *Quién mató a mi padre*. Salamandra.
- Maestre, A. (2022). *Los rotos. Las costuras abiertas de la clase obrera*. Akal.
- Passeron, J.C. (1993). Portrait de Richard Hoggart en sociologue. *Enquête*, 8, 1-19.
- Smith, D. (2011). *Raymond Williams. El retrato de un luchador*. PUV.
- Roma, V. (2022). *El capitalismo simbólico*. Periférica.
- Touraine, A. (1973). *La sociedad post-industrial*. Ariel.
- Vázquez García, F. (2002). *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*. Montesinos.
- Vicente, A. (2018) Didier Eribon: milagros sociológicos como yo existen pocos. *El País*. https://elpais.com/cultura/2018/05/15/babelia/1526383950_588797.

https://www.facebook.com/1wAR2kWgMpiZDFGtXAdwzZib6uaDXyNX23_6cueo26xRoKmh8QprBacdt46-Q

- Williams, R. (1977). *Marxismo y literatura*. Península.
- Williams, R. (2001). *El campo y la ciudad*. Paidós.
- Williams, R. (2003). *La larga revolución*. Nueva Visión.
- Williams, R. (2006). *Border Country*. The Library of Wales.
- Williams, R. (2008). *Antología. Historia y cultura común*. Los Libros de la Catarata.
- Williams, R. (2012). *Cultura y materialismo*. La Marca.
- Williams, R. (2015). *Politics and Letters. Interviews with New Left Review*. Verso.
- Wood, E.M. (2013). *¿Una política sin clases? El post-marxismo y su legado*. RyR.
- Wright, E.O. (2018). *Comprender las clases sociales*. Akal.
- Zafra, R. (2021). *Frágiles. Cartas sobre la ansiedad y la esperanza en la nueva cultura*. Anagrama.