

Fecha de recepción: diciembre 2017

Fecha de aceptación: marzo 2018

Versión final: julio 2019

¿Más allá de la distinción? La reproducción de diferencias sociales y los regímenes de objetos-personas

Victoria Irisarri * y Nicolás Viotti **

Resumen: El problema de cómo individuos o grupos se diferencian unos de otros es un tema recurrente en el estudio de la circulación social de objetos socialmente significativos. Dentro de esa gran problemática, el análisis sobre la relación distincionista con los bienes culturales en las sociedades modernas contemporáneas encontró en la obra *La Distinción* del sociólogo francés Pierre Bourdieu uno de los análisis más sistemáticos. Este trabajo tiene dos objetivos. En primer lugar, reflexionar sobre la obra de Bourdieu como una de las síntesis más sofisticadas de los análisis funcionales de la relación con los objetos en las sociedades modernas contemporáneas. En segundo lugar, partiendo del ejemplo de los modos de vincularse con objetos musicales y espirituales en modos de vida emergentes de los sectores medios de Buenos Aires, también pretende reflexionar sobre los regímenes de intercambio entre objetos y personas y las teorías nativas de su funcionamiento, delineando posibles caminos alternativos y complementarios a una definición funcional.

Palabras clave: Bourdieu - distincionismo materialidad - relacionalismo - modos de vida emergentes.

[Resúmenes en inglés y portugués en las páginas 222-223]

(*) Victoria Irisarri es Doctora en Antropología Social por el PPGAS de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul, Magíster en Antropología por el IDES-UNSAM y licenciada en Comunicación por la Universidad de Buenos Aires. Es docente de Antropología en la Carrera de Ciencias de la Comunicación de la UBA y sus temas de investigación tienen que ver con los estudios sociales de la música, las escenas emergentes y la relación entre movimientos culturales y política. victoria.irisarri@iclod.com

(**) Nicolás Viotti es Doctor en Antropología Social por el PPGAS del Museu Nacional de la Universidad Federal de Río de Janeiro, licenciado en Sociología por la Universidad de Buenos Aires y miembro de la carrera de investigador científico del CONICET. Es docente en IDAES-UNSAM y en la Maestría en Antropología Social y Política de FLACSO. Sus temas de investigación tienen que ver con la religión, la espiritualidad contemporánea, los modos de vida, la construcción social del conocimiento y la cultura de masas. [nicolas.viotti@gmail.com](mailto:viotti@gmail.com)

Introducción

En un club de Palermo suena fuerte el beat de un set de música electrónica. El público baila y repite a coro un fragmento de una canción compuesta hace más de treinta años muy lejos de allí, en los suburbios, por un grupo de cumbia villera. A diferencia de la versión original, ésta fue remixada al ritmo de máquinas y sintetizadores. A pocas cuerdas, un grupo de personas sentado en posición de loto, medita e invoca la fuerza de un gurú indio como vehículo de transformación personal. Quienes se agrupan en la sala son parte de una red amplia y extensa que, al igual que los jóvenes que bailan al ritmo de la cumbia electrónica, se identifican con una zona vanguardista e innovadora del mundo de los sectores medios urbanos contemporáneos.

Estas dos escenas ocurren en el mismo distrito de Buenos Aires y en un horizonte socio-cultural relativamente homogéneo. El primero remite a un fenómeno que los estudios sociales de la música identifican con la cumbia electrónica, un modo innovador y globalizado de producir, difundir y escuchar música que reversiona un estilo que se consolidó en el mundo de los sectores populares argentino. El segundo remite a lo que los estudios sociales de la religión identifican con la espiritualidad orientalista contemporánea, que promueve el bienestar personal y la búsqueda de uno mismo. Aunque en principio estas prácticas parecerían no tener nada en común, ambas se caracterizan por combinar y mezclar elementos de órdenes y temporalidades disímiles, una experiencia de vínculo con la música y la sacralidad “aquí y ahora”, y por redes de circulación con zonas que se superponen e interconectan.

Buena parte de la relación con esos bienes culturales emergentes, música electrónica y técnicas de bienestar holistas, puede leerse bajo la lógica de lo que el sociólogo Pierre Bourdieu llamó “nueva pequeña burguesía”, un fenómeno que adquirió cierta significación social en el contexto posterior a Mayo del 68. Un grupo social dedicado a prácticas estéticas innovadoras vividas como vanguardistas: el rock, el pop, gimnasias y técnicas centradas en uno mismo como el yoga, el psicoanálisis y la astrología. En el contexto de la década del 1970 Bourdieu se refería a los usos de esos “bienes contraculturales” entre jóvenes urbanos franceses como organizados en base a:

Disposiciones típicas de los individuos en decadencia dotados de un fuerte capital cultural imperfectamente convertido en capital escolar, o de individuos en ascensión que no han conseguido todo el capital escolar que, en ausencia de capital social, es necesario para escapar a las más limitadas de las posiciones medias (Bourdieu, 1998, p. 359).

Según este análisis, el vínculo que las personas establecen con los objetos “contraculturales” es explicado en función de estrategias que tienen como fin último adquirir posiciones más legítimas. En sintonía con esa idea, una parte importante y fuertemente influyente de las ciencias sociales contemporáneas privilegia el análisis de objetos culturales como marcadores de diferencias entre grupos sociales. Desde esta perspectiva, tal vez la más difundida y naturalizada entre nosotros, el consumo de cumbia electrónica o de nuevas espiritualidades, resulta un operador de diferenciación socio-cultural que identifica, pri-

mero a una zona vanguardista al interior de los amplios y heterogéneos sectores medios y, a su vez, un espacio social más amplio distinto al de los sectores populares.

Este trabajo se concentra en la relación entre personas y cosas con foco en los objetos estéticos-musicales y religioso-espirituales, tratando de analizar la función distintivista como un elemento posible de la descripción del vínculo entre personas y objetos y no como su *locus* dominante. Entendemos que la reflexión sobre la relación con objetos comprende un horizonte mucho mayor, sobre todo el que podría incluir un enfoque sobre el orden material, afectivo y sensible que no remitan solamente a una función social externa a las mismas.

Consideramos que esas perspectivas relacionales pueden ayudarnos a ampliar el foco en la distinción y a entender mejor procesos sociales significativos. Por un lado, porque las explicaciones meramente distintivistas no se preguntan por las condiciones de eficacia de determinados bienes culturales, remitiéndolas a funciones sociológicas externas a los propios actores y sus razones. Por otro lado, y en relación con lo anterior, porque dejan de lado la explicación de transformaciones más recientes vinculadas con la masificación del acceso a bienes contraculturales que en la década de 1960 eran exclusivos y actualmente suponen una circulación mucho más amplia, amparada en la expansión de mediaciones tecnológicas y la hibridación cultural contemporánea. Ello tuvo como consecuencia que las llamadas industrias creativas y también las ofertas espirituales desdibujen sus fronteras al interior de espacios concretos como el “arte” o la “religión”, borrando límites y articulando nuevas configuraciones más lábiles y menos estrictas¹.

Retomando la propuesta de este *dossier*, queremos insistir en que la lectura que proponemos de la problemática de la distinción no se basa en una interpretación erudita y exegética de la obra de Bourdieu. Por el contrario, y creemos que ese es el mejor espíritu bourdesiano, nuestra lectura de algunas problemáticas es la de investigadores en temas culturales que echan mano de la teoría para intentar dar cuenta de procesos sociales contemporáneos. Entendemos que la teoría, en este caso, debe someterse a los problemas de investigación y no a la “aplicación” (buena o mala) de una posición teórica. Creemos también que la construcción de problemas de investigación necesita cada vez más de abordajes plurales y complementarios, y no de compromisos a priori con conceptos teórico-metodológicos o posiciones epistemológicas.

En lo que sigue nos referiremos brevemente a la teoría de la diferenciación cultural en la obra de Pierre Bourdieu, subrayando sobre todo aspectos estéticos y religiosos en las formas de distinción en las sociedades modernas contemporáneas. Para ello, focalizaremos en algunos análisis centrales de *La Distinción* como una obra paradigmática y fundamental, con amplio predicamento en los estudios sociales de la cultura local². Luego queremos reflexionar sobre los alcances y los límites de los enfoques que se concentran exclusivamente en ese proceso, delineando posibles caminos alternativos y complementarios que radicalicen la especificidad de las prácticas estéticas y espirituales y los regímenes de relación que allí se entretienen³.

1. La teoría de la distinción cultural

El problema de la diferenciación socio-cultural es amplio. Sin embargo, algunos presupuestos incluidos en los trabajos que Pierre Bourdieu desarrolló durante la década de 1970 sobre cultura y reproducción social, y que se consolidan de modo paradigmático en *La Distinción* (Bourdieu, 1988 [1979]), han cobrado particular relevancia para reflexionar sobre la construcción y la reproducción de la desigualdad social entre clases a partir de la idea fuerza de que a cada grupo social le corresponde un modo de “percepción” y, por lo tanto, una misma “disposición estética” específica⁴.

Si bien en *La distinción* Bourdieu no profundiza específicamente en la lógica de un *habitus* popular, tema que rondará en escritos posteriores (Bourdieu, 1994), y será un problema para algunos autores inspirados en su perspectiva reproductivista (Waquant, 2006; Lamont, 2000) o en operaciones críticas específicas que reconocen espacios de autonomía relativa (De Certeau, 1996; Grignon y Passeron, 1999; Ranciere, 2002), es la reflexión sobre los modos de cultura legítima la que más centralidad ha tenido en el análisis de las prácticas culturales como distintivas. De todos modos, incluso en ese ámbito es todavía necesario repensar la autonomía relativa en el mundo de los sectores medios y su cultura legítima. El caso de la denominada “nueva pequeña burguesía” resulta particularmente significativo. Como fue señalado en la cita del inicio de este trabajo, para Bourdieu no existe allí ningún espacio de autonomía cultural más allá de la operación misma de diferenciación. En mundos sociales más legítimos parecería existir mayor dificultad en la producción de un espacio de relativa autonomía. ¿Por qué no transponer la complejidad de la relación entre cultura legítima y cultura popular a la relación entre cultura legítima y contracultura?

Uno de los aspectos más significativos sobre la cultura legítima es que la disposición de los sectores educados se encuentra “oculta” bajo la vivencia del gusto por un objeto estético como si fuese natural y universal, es decir la “ideología carismática del don en la relación con la obra de arte” (Bourdieu, 1988, p. 26). Así, inspirado en Erwin Panofsky, Bourdieu subraya que el punto de vista nativo moviliza una teoría puramente estetizante que vive el gusto como un “hechizo” que legitima a las elites culturales, es decir que subraya como particularmente significativa la idea de que existe una “primacía absoluta de la forma sobre la función” (1988, p. 27; ver también Bourdieu, 1971). En este sentido, parecería que para Bourdieu la forma resulta en un tipo de estetización alejada de su función social. Es justamente esta estetización el rasgo que caracterizaría a la cultura legítima, y dentro de ella a la de la “pequeña nueva burguesía” que se identifica con los objetos de consumo contraculturales.

La identificación entre grupos sociales burgueses y estetización está atada a una particular concepción de la forma estética como un elemento disociado de sus condiciones sociales de producción. Esa idea remite a su crítica más amplia al enfoque estructuralista de Claude Lévi-Strauss (1979) en su crítica ya canónica a la lectura de Marcel Mauss sobre la “fuerza de las cosas” inscripta en la categoría maorí de *mana*. Para Lévi-Strauss, Mauss “mistifica” una categoría nativa, confundiendo el término tal como es entendido por los nativos con su función simbólica (Maniglier, 2006). Si para el gesto estructuralista las cosas no contienen una fuerza en sí, sino que poseen una capacidad significante general y

son la base de un orden simbólico, sin referencia a lo social, el análisis de Bourdieu continúa la denegación de las categorías nativas, pero no para afirmar una teoría del orden simbólico exclusivamente, sino para restituir una teoría sociológica de lo simbólico. El objeto en sí no contiene un elemento relevante para el análisis, sólo es relevante su relación funcional simbólica en tanto es un operador de distinción de grupos sociales. En el caso de *La Distinción*: un operador de reproducción simbólica de diferencias entre grupos sociales jerarquizados en clases o facciones de clase.

Este movimiento iniciado por Bourdieu ha abierto una perspectiva crítica sobre los objetos culturales que son interpretados a contracorriente de los sentidos comunes que atribuyen una “magia” al objeto, alentando una perspectiva nueva en el análisis social de la cultura. A diferencia de Mauss (1979), para quien la magia constituye una lógica en sí atribuible a órdenes cosmológicos diferenciales, para Bourdieu la “magia” tiene una función de “ocultamiento” de otro orden, más primordial que debe ser develado por el análisis sociológico. Los aportes de Bourdieu han sido sustanciales en las últimas décadas para abrir preguntas sobre las relaciones entre lo simbólico y las jerarquías sociales. Como buen heredero del estructuralismo, su análisis insiste en la dimensión relacional. Sin embargo, a diferencia de una lógica de relaciones entre términos simbólicos que remiten a sí mismos, como es el caso en Lévi-Strauss, las relaciones son relaciones sociales (de poder) que son fundamento de procesos simbólicos.

Lo simbólico en la obra de Bourdieu se reorganiza en una teoría de la acción singular que supone una idea de las “razones prácticas” que moviliza una acción social estratégica como *locus* universal o, en los términos de Bourdieu, “principios generales de una economía de los bienes simbólicos” (Bourdieu, 1997, p. 160). Por lo tanto, los términos nativos y los modos de vínculo entre personas y objetos no quedan sólo en las teorías de los actores (y, es bueno insistir sobre ello, en la totalidad que constituye su propia lógica diferencial más allá de los sujetos, o las intersubjetividades que alientan las perspectivas fenomenológicas), sino que son remitidos a modos estratégicos de acción (que pueden sumar racionalidades diferentes y específicas). Estos son explicados en última instancia por contextos de enunciación o de producción simbólica de actores interesados situacionalmente, es decir que poseen cierta estrategia en la negociación de lugares de privilegio o subordinación. Las teorías nativas son siempre “verdades dobles”, remiten a lo que los actores sostienen como justificación de su acción y, además, “ocultan” una razón siempre en función de luchas y estrategias por el reconocimiento (Bourdieu, 1997, p. 163).

Al concentrarse en el subgrupo de clase “nueva pequeña burguesía”, Bourdieu describe una serie de prácticas vinculadas al placer, la diversión, la experimentación sexual, los nuevos consumos estéticos y las llamadas “nuevas espiritualidades”. En ese sentido *La Distinción* analiza de un modo singular un proceso de innovación cultural inaugurado por el movimiento del Mayo de 1968 en Francia. Ve allí una modulación de los valores y el *habitus* del gusto legítimo que resultan sustanciales para nuestros problemas de investigación. Tanto la música (en ese momento Bourdieu se refiere de modo marginal al rock) como las prácticas psicológicas, vegetarianas y espirituales (yoga, meditación), resultan en una constelación de bienes simbólicos que son entendidos como un *habitus del placer* que se diferencia de un *habitus del deber* propio de la “pequeña burguesía establecida” (Bourdieu, 1988, p. 371-72). El aspecto relevante de su análisis es mostrar que ese gusto, vivido como

natural, incluso como una experiencia corporal de satisfacción (Bourdieu 1988, p. 78) se explica por razones externas a la teoría nativa de ese placer, es decir las condiciones sociales de producción del *habitus* de la cultura legítima.

Al analizar la música, Bourdieu se refiere principalmente a la música culta y casi no se detiene en los fenómenos de la música de masas. El rock o el pop, así como las prácticas espirituales alternativas, ocupan un lugar subordinado en el análisis de la distinción, identificadas genéricamente con algunas prácticas de la “nueva pequeña burguesía” y su diferenciación de la pequeña burguesía tradicional. Sin embargo, Bourdieu reconoce que la música (sobre todo la música culta), entendida en tanto práctica y preferencia de los sectores más altos de la sociedad francesa, posee un elemento en común con la “elevación espiritual”. La preferencia por obras “refinadas” (el ejemplo es el *Concierto para la mano izquierda*, de Brahms) es resultado de la conformación de un capital escolar y familiar, que se explica por correlaciones entre gustos estéticos, nivel educativo y profesión de los padres. Esta disposición se adquiere mediante la inserción precoz en un mundo de personas, prácticas y objetos cultivados. Es ese entramado el que produce gustos legítimos. La experiencia estética de este tipo de música es identificada por Bourdieu como “espiritual”, una metáfora religiosa habitual en el análisis cultural de Bourdieu, y que se vincula con cómo el *habitus* burgués promueve la “elevación” y el alejamiento de lo material, de lo burdo y de lo tosco (Bourdieu, 1988, p. 16)⁵.

Las teorías nativas y los modos de vínculo entre objetos culturales que impulsan la acción en la “nueva pequeña burguesía”, abierto a una ética de la sensibilidad y el placer, es parcialmente denegado y subordinado a una lógica explicativa externa que se basa en las estrategias de acomodamiento en una estructura de jerarquías sociales. La experiencia estética y la espiritual en sentido estricto (no metafórico), es exclusivamente identificada como un modo de elevación propio de una cultura centrada en el individuo. Bourdieu reconoce ciertos aspectos específicos, un *habitus*, y reconstruye con detalle los rasgos de ese modo de vida (cultura del yo, difusión de prácticas psi, etc.), aunque aplica una interpretación funcional y crítica que los ubica en el lugar del “conservadurismo ilustrado” que imita la supuesta libertad del mundo intelectual pero en una versión degenerada:

Estos nuevos intelectuales inventan un arte de vivir que les asegura, al menor costo, las gratificaciones y los prestigios del intelectual, adoptando, en nombre del combate contra los “tabúes” y de la liquidación de los “complejos”, los aspectos más externos y, por consiguiente, los más fáciles de copiar (Bourdieu, 1988, p. 359).

De este modo, el “*habitus* contracultural” de la década de 1970 es entendido como un proceso de vulgarización del estilo de vida intelectual, el culto al yo y la “libertad”, y por eso está en condiciones de llenar las funciones de distinción en tanto le permite a los sujetos que lo viven, adquirir una legitimidad que no poseen por falta de capital social y económico.

Entendemos que es posible matizar la función distintivista y profundizar aún más en las lógicas nativas y los modos de vínculo entre personas y objetos culturales. Ello podría tener consecuencias para entender de un modo más cabal los estilos de vida de lo que

Bourdieu define como una facción subordinada de los sectores dominantes, dándole mayor autonomía relativa. Ello además nos permitiría entender procesos de masificación, mediatización y ampliación de los usos de esos bienes identificados con la contracultura que, en un contexto contemporáneo, y a diferencia de la década de 1970, suponen niveles de presencia social mucho mayor. Si en la década de 1970 en Europa y en menor medida en América Latina, los valores y los estilos de vida vinculados con las prácticas alternativas (musicales, religiosas, sexuales, etc.) ocupaban un lugar minoritario identificado con grupos sociales muy específicos, actualmente esos modos de vida son parte de un proceso de expansión y diversificación de mayor escala, presentes en los medios de comunicación de masas, las empresas, nuevas prácticas educativas, estéticas que han afectado de modo significativo la sociedad en general.

Un aspecto que nos interesa en este contexto de masificación y que no está planteado en el análisis distincionista, es la eficacia social de este estilo de vida, es decir las razones de su expansión y de su atractivo para un sectores sociales ampliados. Si toda la explicación se remite a su función diferenciadora, ¿qué queda para las formas prácticas de adhesión? Ese aspecto creemos que es una dimensión que queda subsumida en el análisis distincionista y en la teoría de la acción estratégica que ese análisis supone.

Existen diversos recursos analíticos que intentan explicar la adhesión, inscriptos en tradiciones centradas en la vida cotidiana y los mundos de vida, inspirados tanto en la fenomenología, el interaccionismo simbólico y el pragmatismo norteamericano, pero también en los desarrollos de una antropología social que continúa el foco en la radicalidad de las categorías nativas y la perspectiva relacional de Marcel Mauss. En muchos casos esos enfoques no se han preguntado por los modos de distinción y diferenciación funcional, centrándose exclusivamente en las experiencias, la intersubjetividad, los modos de interacción, la sociabilidad o las nociones de causa, sustancia y persona diferenciales.

En nuestro ámbito tal vez el análisis de Claudio Benzecry sobre el vínculo con la ópera en Buenos Aires sea el que más haya intentado articular los modos de adhesión cotidianos a artefactos simbólicos como una dimensión que no puede subsumirse a una operación distintivista exclusivamente, sin por ello descuidar operaciones de distinción más específicas y cotidianas que emergen de un análisis de los propios actores (Benzecry, 2012)⁶. A su vez, esta investigación contextualiza el problema de las relaciones entre alta cultura y cultura popular, mostrando cómo un análisis más centrado en las trayectorias y los modos de vínculo con la música de los seguidores de la ópera en Buenos Aires, modelan un tipo de adhesión que hereda una cultura plebeya. Aspecto que caracterizaría el caso argentino, mostrando fuertes diferencias con el modelo descrito en *La distinción* aplicado a Francia o incluso a los Estados Unidos.

Este tipo de análisis abre otras perspectivas que permiten repensar los modos de adhesión a objetos culturales específicos, poniendo más atención en los modos de vínculo en una trama de relaciones donde la distinción no es ni el único ni el más prioritario. Si bien estas perspectivas están disponibles desde hace mucho en la teoría social y cultural, actualmente pueden complementar los análisis entre cultura y jerarquía social para explicar la eficacia pública que muchos de los modos de vida emergentes y sus regímenes de objetos y personas poseen.

2. Regímenes de objetos y personas

Las relaciones entre prácticas de la nueva escena musical (cumbia electrónica, raves, etc.) y las espiritualidades alternativas (yoga, meditación, etc.) no son una metáfora. En concreto, ambas atraviesan la experiencia cotidiana de sectores sociales medios que se identifican con modos de vida innovadores y cosmopolitas. ¿Podemos ver allí más autonomía relativa en función de sus lógicas específicas? Si ese fuese el caso, ¿qué ilumina esa perspectiva y qué deja de lado?

A continuación queremos detenernos en dos casos que nos parece pueden ilustrar modos de vincularse con objetos culturales específicos que organizan un modo de vida heterogéneo pero que puede asociarse a algunos rasgos identificados por Bourdieu como la “pequeña nueva burguesía” y que estaría atravesada por un estilo hedonista, que incluye el cuidado de uno mismo, del medioambiente, la prédica de la mezcla, la crítica de las jerarquías, de los binarismos (estéticos y sexuales), la experimentación y un principio del disfrute “aquí y ahora”. Nos interesa profundizar en dos ejemplos de modos de vínculo y en algunas categorías emergentes como indicadores de un tipo de adhesión a la música y a las prácticas de cuidado espiritual de uno mismo que poseen una autonomía relativa en relación con la “doble verdad”, es decir en función de lo que los propios actores describen y el trasfondo social y político que esas descripciones estarían “ocultando”. Creemos que esa distancia entre dos “verdades” podría reducirse y articularse en puentes que nos permitan tener una mirada más sutil de sus relaciones y que nos habiliten a indagar en esos modos de adhesión. Es posible que ello también nos permita entender mejor las condiciones de eficacia de la difusión de esos objetos culturales y, a su vez, analizar con más detalle modos de distinción más capilares que emergen de sus propias valoraciones (Lamont, 1992; Lamont y Molnar, 1988).

3. La música como experiencia de fragmentación

En los últimos veinte años la escena de la música juvenil se transformó. Si hasta el fin del milenio el rock y el pop fueron géneros innovadores que crecieron en el contexto de la post dictadura, más recientemente la llamada “escena electrónica” inauguró un nuevo paradigma heterogéneo y fragmentario. El colectivo de música ZIZEK se instaló en la ciudad de Buenos Aires con una propuesta que mezclaba de forma novedosa la cumbia con la música electrónica. Los medios especializados y masivos insistentemente intentaron clasificarla como la “nueva cumbia” o “cumbia digital”. El proceso en el que se inscribe ZIZEK describe un momento donde una nueva sensibilidad surge y pone de manifiesto la fusión entre las tecnologías y la producción artística que caracterizan sobremanera ciertos contextos artístico-musicales.

Este grupo se caracterizó por la organización de fiestas semanales que generaron una escena, la que incluía un sello discográfico que innovaba en los modos de producción y difusión de la música, prácticas colectivas de autogestión y un modo de usar tecnologías para la creación musical. En particular, la propuesta de ZIZEK se destacaba por una estética que echaba mano del *mash up* y la mezcla como rasgo característico, apropiándose de un

fenómeno global con insumos propiamente argentinos como la cumbia villera. Al mismo tiempo esta escena produjo un público que incorporó estos objetos culturales al horizonte de su modo de vida. Ir a las fiestas ZIZEK, escuchar sus producciones y participar de esa nueva escena cultural reafirmaba un espacio social que, si por un lado, se localizaba en el amplio espectro de los sectores medios, por otro, se vinculaba con un espacio singular vivido como innovador.

¿Cuál es la relación entre cumbia electrónica y la adhesión a esta escena? ¿Es puramente un problema de distinción? Desde la publicación de *La Distinción* de Pierre Bourdieu se produjeron una serie de trabajos que dan cuenta empíricamente de una asociación entre gusto musical y estrato o clase social. Así, se muestra al gusto musical como un conjunto relacional de objetos vinculado a lógicas de diferenciación social (Prior, 2011, p. 126). Si bien la música es el área menos explorada en *La Distinción*, en la Argentina se produjeron una serie de trabajos que traspusieron la propuesta de Bourdieu creativamente, teniendo en cuenta aspectos locales. Sobre todo se utilizó un modelo de análisis basado en la teoría de los campos para la producción y consumo de música para dar cuenta del modo que se construyen géneros y estilos musicales (Wortman, et. al, 2015, Vecino, 2011).

En una entrevista realizada durante el trabajo de campo con los frecuentadores de la escena de cumbia electrónica, Cecilia nos contó el modo en que comenzó a escuchar la música producida por el colectivo ZIZEK. En ese momento Cecilia tenía veintiocho años y trabajaba en una fundación en la parte de montaje de muestras artísticas. Recibida en Bellas Artes y con una formación que ella denominaba “clásica” descubrió la música de ZIZEK, incluidas las propuestas musicales y visuales de diversos DJs y VJs, a través de sus compañeros de trabajo. Luego, de a poco, comenzó a frecuentar las fiestas y a formar parte del grupo que asistía fielmente a la multiplicidad de eventos organizados por los integrantes del colectivo. Estas nuevas relaciones abrieron un mundo que envolvía descubrimientos estéticos a los cuales fue adhiriendo, y una sensación de pertenencia que atravesaba todo su espectro de vínculos, desde los laborales hasta los amorosos. Similar al caso planteado por Tia de Nora (2000, p. 15), para Cecilia la música era una actividad que la acercaba a otras personas. Se presentaba como un dispositivo que le facilitaba realizar su trabajo, desarrollar vínculos sociales donde se sentía cómoda y segura, y le permitía percibirse a sí misma en un medio estético.

Ese medio estético incluía el desarrollo de un gusto musical, que implicaba un modo de escucha, de baile, y también un modo de vestir, y de determinados cortes de pelo. En particular el modo de escucha musical se imbricaba con el modo de producción musical propuesto por los DJs-productores de ZIZEK. La producción de música a partir de fragmentos musicales que se combinan de modo original se replicaba en el modo de escucha de su público. El vínculo que Cecilia, al igual que otros frecuentadores de las fiestas, establecía con la música no era a través de la clasificación de géneros o determinados artistas, sino que era por la combinación de una búsqueda constante de música nueva a través del uso de tecnologías digitales y un modo de escucha fragmentado. En general nunca llegaba a escuchar un tema completo, sino que su atención se concentraba en pequeños fragmentos de un tema musical. Ese acto de búsqueda y selección iba construyendo un gusto. A su vez, la escucha fragmentada estaba marcada por la tecnología: por un lado, la música bajada de sitios *online* no siempre estaba completa, teniendo acceso sólo a partes de temas musicales,

por otro, la cantidad y variedad de música disponible ligada con reproductores digitales que permiten combinaciones aleatorias generaba mezclas en donde la fragmentación e hibridación emergían de forma distintiva.

El gusto, como señala Hennion (2010, p. 26-27), no es una consecuencia automática que provocan los objetos por sí mismos sobre los sujetos, ni pura disposición social proyectada, sino que es un dispositivo reflexivo e instrumentado, que “depende de los efectos y secuelas del objeto que motiva, de lo que hace y de lo que hace hacer”. En este sentido, la escucha de música se vuelve una actividad significativa que, en el caso de Cecilia, promovió su vínculo con el baile (antes no bailaba en fiestas), y también una tímida incursión como productora de sonido para sus producciones audiovisuales. Así, la escucha se producía en un entorno mediado por una serie de elementos: la disposición corporal, los dispositivos tecnológicos, el tiempo, el espacio, los gestos, los sentimientos y las incertidumbres (Hennion, 2010). Los medios utilizados para vincularse con el artefacto musical formaban parte de los efectos que producían.

La forma de escucha *fragmentada* narrada por Cecilia se presenta como una categoría nativa que remite a un modo específico de adhesión a la música, que requiere de un involucramiento íntimo con ese objeto, una relación a través de mediaciones que se apoyan una sobre la otra y producen un estado particular. Cabe aclarar que la adhesión a este tipo de escucha no es individual, como señala Semán (2015:123), la dispersión del gusto musical de las nuevas generaciones de Argentina tiene un nivel de pregnancia tal como no ha sido en otra época, generando escuchas musicales atomizadas y heterodoxas. Podríamos sugerir que el vínculo desarrollado con la música implicaba una serie de mediaciones (buscar las referencias musicales recomendadas, bajarlas a través de dispositivos digitales, escucharlas en compañía o sola, etc.) que hacían que escuche fragmentos específicos de música.

Al mismo tiempo, el proceso de construcción de ese gusto estético que se caracteriza por la mezcla de fragmentos musicales producía en Cecilia una serie de distinciones con otros grupos estéticos de la ciudad de Buenos Aires. Así, la clasificación de “chetos” era asignada a las galerías de arte comerciales o a los clubes de bailes dedicados a la música electrónica “pura”, diferenciando a los que adherían a la cumbia electrónica como innovadores y más inclusivos. Con esa operación Cecilia se desmarcaba de aquellos grupos artísticos que consideraba más tradicionales y menos innovadores. En este caso, las marcas de distinción no se vinculaban con un gusto asociado indistintamente a una facción de clase, sino que respondían a una lógica propia para establecer límites y fronteras con otros, que podrían dan cuenta del modo de relación que se produce entre los sujetos y los objetos.

4. La meditación como *disociación* del yo

Las técnicas de gestión de uno mismo son otro aspecto identificado por Bourdieu como un *habitus* de la “nueva pequeña burguesía”, frecuentadora de prácticas diversas como el psicoanálisis, el yoga, la meditación o el tai-chi. En el contexto argentino la expansión de estas prácticas y nociones se consolidan en el contexto de la pos-dictadura y se mantienen relativamente alternativas hasta la década de 1990, donde se expanden en ámbitos más

amplios como la industria cultural (la literatura de autoayuda, los medios de comunicación), el mundo educativo, las empresas y la vida cotidiana en general (Carozzi, 2000). Una primera dimensión de la rearticulación de los postulados y prácticas de la Nueva Era en su masificación se relaciona con su proyección a las cuestiones del mercado, del placer y, a través de ello, de ciertas formas del individualismo. Las ideas que dan sustento a las prácticas postulan un yo interior sagrado al que se accede a través de rehabilitaciones, que pueden consistir en lecturas, reflexiones, hábitos, dietas, ejercicios, actividades estéticas, viajes y toda una serie de experiencias que son disruptivas de la cotidianidad y que se han proyectado más allá del taller, el grupo o la pequeña institución a objetos y mensajes que tienen circulación masiva e instauran nuevos formatos de comunidad.

Los *best-sellers*, los programas de televisión y los referentes que predicen en todos los soportes posibles promueven versiones acotadas de lo que ocurría en los formatos más convencionales para iniciados que llevaban adelante prácticas intensas. Esas prácticas que promueven un conocimiento diferenciado, extraordinario y vivificante son concebidas como un milagro que dinamiza otros milagros. Desde la industria cultural que se ha hecho sensible a estas creencias, así como desde producciones masivas de las distintas corrientes de la Nueva Era, se impulsan procesos de exploración y afirmación de la divinidad interior. En ese contexto se legitiman deseos y ansias de todo tipo: desde los que van dirigidos a la negociación de las relaciones interpersonales hasta los que se dirigen a la consecución de objetivos económicos, pasando por los que abarcan la salud mental y física (Semán y Viotti, 2018).

En ese horizonte han adquirido gran visibilidad algunas prácticas y discursos vinculados con la Fundación El Arte de Vivir, liderada por el gurú indio Sri Ravi Shankar en Argentina. El movimiento tuvo un momento de alta visibilidad durante la última década. Su momento álgido lo alcanzó durante la visita de Ravi Shankar a la ciudad de Buenos Aires, que congregó a más de doscientas cincuenta mil personas en uno de los parques públicos más importantes de la ciudad, convirtiéndose en uno de los eventos masivos dedicado a la meditación, el yoga y la transformación personal más importante en el país. Este ritual colectivo, repetido cada año con una capacidad de congregación social variable bajo el lema de “Argentina Medita”, constituye un ejemplo representativo de un nuevo vínculo con el espacio público, clásicamente relegado al catolicismo y, más recientemente, a grupos evangélicos. Uno de los rasgos de este proceso es la no reivindicación de esas actividades como religiosas, sino como actividades espirituales destinadas al crecimiento y el mejoramiento personal.

Un rasgo que problematiza las definiciones más clásicas de distinción dentro del llamado “campo religioso”, sus límites y sobre todo sus aplicaciones acriticas (Martínez, 2013), particularmente identificado con los líderes o especialistas religiosos de organizaciones reconocidas como tales con algún tipo de jerarquía institucional y una coherencia en los sistemas de creencias, prácticas y luchas y/o alianzas por la legitimidad, temas que no siempre resultan centrales en la vida cotidiana de las prácticas espirituales o religiosas.

Durante el trabajo de campo con los frequentadores de la Fundación El Arte de Vivir, un trabajo que se extendió a las formas de adhesión más amplias de “la espiritualidad contemporánea”, fueron registradas varias teorías sobre qué significa entrar en contacto con la “energía de uno mismo”. Ese modo de vínculo lo encontramos por ejemplo en un relato de

Martín, un ingeniero en sistemas de treinta y cuatro años, que participaba habitualmente de las actividades de El Arte de Vivir desde hacía por lo menos cinco años. Martín no se consideraba una persona “espiritual”, pero se describía a sí mismo como un “buscador”, alguien interesado en experimentar técnicas y prácticas que le hicieran bien y ayuden a “vivir mejor”.

Si evitamos el camino de develar una “verdad oculta”, y en su lugar apelamos a una trama con las categorías utilizadas por Martín para describir su práctica de meditación y su conexión con su experiencia de lo que entiende como una “energía” o una “equilibrio” que atraviesa su práctica, es posible que podemos entender algo más sobre cómo esas prácticas resultan eficaces. Esa fuerza supone un vínculo que Martín alcanza en lo que muchos practicantes de meditación en estos ámbitos describen como una *disociación*, es decir un ejercicio de anulamiento de la conciencia y de la atención por medio de un foco en el cuerpo, la respiración y el fluir de los pensamientos inconexos que permiten alcanzar un grado de desatención que produce la relajación de la meditación. Este tratamiento de uno mismo moviliza una sensación y una relación con la meditación que tiene un efecto novedoso que asegura modos de adhesión que son vividos como parte de un bienestar, de un placer personal y, eventualmente, pueden constituir un modo de vida que se articula en otras prácticas paralelas como terapias no invasivas sobre el cuerpo, gimnasias alternativas (yoga, tai chi), dietas veganas y la asimilación de principios de vida regidos por el equilibrio, la evitación de relaciones conflictivas y el confort⁷.

Las prácticas “espirituales”, de “autoayuda” o “crecimiento personal”, todos términos que no son intercambiables pero que reconstituyen un espacio común de circulación, se diferencian de otros modos de vida que Martín identificaba como jerárquicos, dualistas y alejados de la experiencia. Su foco, no era exclusivamente la diferenciación explícita de lo “bruto”, lo “tosco” o lo “vulgar” de otras prácticas que podríamos identificar como “populares”, aspectos que aparecen sólo tangencialmente en sus referencias. Su blanco distincionista son las religiones institucionales, los saberes cerrados sobre el yo como un fenómeno dual (mente/cuerpo), como por ejemplo el psicoanálisis que Martín clasifica como una “terapia en la que pasas años y todo es sólo mental”.

Al igual que en el caso de algunos frequentadores de cumbia electrónica, en el caso de la espiritualidad alternativa la preocupación distintivista no está puesto exclusivamente en facciones de clase, sino también en otros modos de vínculo con objetos culturales similares y sus modos de vida. Si para Cecilia su vínculo con la cumbia electrónica producía un modo de adhesión específico diferente al más “comercial” y *mainstream* por considerarlas menos “auténticas”, en el caso de Martín se oponía a prácticas espirituales más jerarquizadas y convencionales por razones similares.

5. Repensando la distinción

Los enfoques distincionistas resultan un sentido común académico. Articulan de modo clásico las prácticas culturales y la diferenciación de grupos sociales. El análisis de Bourdieu constituye un aporte sustantivo para analizar las relaciones entre prácticas culturales y producción de grupos, así como una explicación sobre los modos de reproducción de las

diferencias y jerarquías sociales en las sociedades modernas contemporáneas. Con todo, ampliar el foco en los modos de relación entre objetos estéticos-musicales y religioso-espirituales, nos permite desplazar el eje en su dimensión funcional y abrir un campo de posibilidades interesante para el análisis de la cultura contemporánea.

Nuestro interés se concentró en modos de vida vanguardistas, cosmopolitas e innovadores de las llamadas clases medias urbanas de Buenos Aires, un grupo social que Bourdieu identificó con la “pequeña nueva burguesía”. Entendemos que los trabajos que analizaron con más detalle las transformaciones en esos mundos sociales no han tenido el lugar que, por ejemplo, sí han tenido los sectores populares, que en décadas recientes han producido una extensa serie de trabajos que muestran espacios de autonomía relativa y lógicas diferenciales al modelo iniciado en *La Distinción*. Creemos que también allí es necesario indagar en espacios de autonomía relativa que nos muestren las condiciones de eficacia de un proceso de cambio cultural que no puede entenderse sólo desde una mirada distincionista. Tal vez sea un buen momento para asumir con más consistencia las transformaciones más recientes vinculadas con la masificación del acceso a bienes contraculturales que en la década de 1960 eran exclusivos, pero que actualmente suponen una circulación mucho más amplia, marcada por nuevas mediaciones tecnológicas y la hibridación cultural.

El foco en el modo de vínculo entre una subjetividad, la cumbia electrónica o espiritualidad alternativa permite entender la relación de algunos objetos culturales con las personas, y aludir especialmente a cómo esas relaciones se encuentran en un estado constante de ensamblaje y adhesión específica que moviliza trayectorias personales y lógicas culturales particulares que se distancian de la idea de “elevación” distincionista y, en cambio, muestran un modo de vínculo transversal y fragmentado.

En función de los casos de investigación expuestos que tienen que ver con la música electrónica y las nuevas espiritualidades en Buenos Aires, proponemos que atender a los modos de vínculo entre sujetos y objetos estético-musicales y religioso-espirituales puede abrir un campo de posibilidades de investigación complementario. En primer lugar, insistimos en una mirada relacional que no reduzca la práctica y la teoría nativa a su función distintivista ayuda a entender esos procesos desde su complejidad. Ese recurso tal vez permita ser más sensibles a los procesos de transformación cultural contemporánea. Radicalizar la lógica “nativa” no necesariamente significa reproducir ingenuamente su punto de vista y relatar sus prácticas. Siempre es necesario ponerlo en relación con algún tipo de marco analítico más amplio que lo excede. El problema es que ese marco analítico no necesariamente tiene que ser la operación funcional de distinción, puede ser también la pregunta sobre cómo una lógica cultural produce adhesión en función de recursos afectivos y experienciales específicos. En segundo lugar, subrayamos que esa estrategia puede ayudar a entender mejor los modos nativos de producir jerarquía socio-cultural. Nos resulta importante señalar que, desde esta perspectiva la jerarquización o diferenciación cultural es el resultado de un análisis situado y no el punto de partida presupuesto que asocia un modo de percepción y disposición a un grupo social exclusivamente.

Notas

1. Aspectos que en el análisis de Bourdieu aparecen restringidos a espacios sociales excluyentes como el “campo del arte” o el “campo religioso”. Esto no excluye que el propio Bourdieu diera cuenta de la complejidad de ese tipo de análisis en trabajos más contemporáneos y cercanos en el tiempo a los procesos de mediatización e hibridación, mostrando la “disolución” de las fronteras estrictas entre el “campo religioso” y el “terapéutico” (Bourdieu, 1987, p. 153-229).
2. Es posible incluso pensar en una función secularizadora en la recepción de la obra de Bourdieu en Argentina durante la década de 1980 y 1990, que debía (y en muchos casos todavía debe) disputar el espacio a un análisis social de la religión frente a una sociología católica-centrada y a un análisis social del arte dominado por los espacios más legítimos de la crítica estética.
3. Este análisis se basa en dos trabajos de investigación paralelos sobre prácticas estéticas y nuevos escenarios musicales y sobre nuevas espiritualidades alternativas localizadas en grupos que comparten un *ethos* vanguardista, innovador y cosmopolita en Buenos Aires desarrollados por los autores respectivamente entre 2008 y 2015, trabajos que incluyeron una convivencia prolongada, observación participante y entrevistas informales y en profundidad.
4. El problema de la distinción para pensar relaciones jerarquizadas en sociedades modernas puede rastrearse en análisis clásicos de la sociología alemana como los de George Simmel (2002) y Max Weber (2004 [1922]) o los más recientes de Norbert Elias (1993a y b). En el contexto norteamericano son relevantes los trabajos de Thorstein Veblen (1991 [1899]) y el más actual de Herbert Gans (1999 [1974]).
5. Como señala Martínez (2010), si bien los escritos de Bourdieu sobre religión son escasos y no muy específicos, toda su obra está atravesada por la metáfora religiosa de la cultura. Desde nuestro punto de vista, esto abre una problemática específica en la medida en que para Bourdieu lo religioso no se diferencia en casi nada de otros fenómenos culturales, y las teorías nativas sobre las “fuerzas no humanas”, para usar una expresión de Mauss, son siempre remitidas a su función simbólica.
6. Más recientemente Benzecry realizó un análisis más específico del concepto de *habitus* de Bourdieu y los desarrollos alternativos en la sociología cultural francesa y norteamericana contemporáneas (Benzecry, 2017).
7. Dentro de ese conjunto de prácticas, los seguidores más jóvenes del Arte de Vivir reivindican algunas estéticas, entre ellas sobresalen las yoga-raves, fiestas de música electrónica que mezclan cantos devocionales con música electrónica. Este aspecto es un rasgo que caracteriza estilos de vida más amplios que incluyen en los estilos de vida Nueva Era la circulación por espacios estéticos vanguardistas que en muchos casos pueden incluir los de la cumbia electrónica descripto anteriormente.

Bibliografía

- Benzecry, C. E. (2017). “¿Como pez en el agua? Aporías de la sociología disposicional”. (En línea). *Cuestiones de Sociología*, (16): e026. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8188/pr.8188.pdf
- Benzecry, C. E. (2012). *El fanático de la Ópera: etnografía de una obsesión*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P. (1994). “Piété religieuse et dévotion artistique”. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 105, p. 71-74
- Bourdieu, P. (1987). “La producción de la creencia. Contribución a una economía de los bienes simbólicos”, en *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona.
- Bourdieu, P. (1988). *La Distinción*. Criterios y bases sociales del gusto. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1971). “Disposition esthétique et compétence artistique”. *Les Temps Modernes*, 295. pp. 1345-1378.
- Carozzi, M. J. (2000). Cultura Social en Movimiento: La Nueva Era en Buenos Aires en *Cuadernos de Antropología Social*; p. 207-232.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. 1 Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana. Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. México.
- De Nora, T. (2000). *Music in everyday life*. New York: Cambridge University Press.
- Elias, N. (1993a). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psi-cogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____. (1993b). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gans, Herbert J., (1999). *Popular culture & high culture. An analysis and evaluation of taste*, Nueva York, Basic Books.
- Grignon, C. y Passeron, J. C. (1999). *Le Savant et le Populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*. Paris: Gallimard/Le Seuil.
- Hennion, A. (2010). “Gustos musicales: de una sociología de la mediación a una pragmática del gusto”. *Comunicar*, 17(34), 25-33.
- Huber, H. y Mauss, M. (1979). “Esbozo de una Teoría General de la Magia” en Mauss, M: *Sociología y Antropología*: Tecnos. Madrid. P. 45-152.
- Lamont, M. (1992). *Money, Morals, and Manners: The Culture of the French and the American Upper-Middle Class*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lamont, M. y Molnar, V. (1988). “Cultural Capital Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments”, en *Social Theory*, 6(2): 153-168.
- Lamont, M. (2000). *The Dignity of Working Men: Morality and Boundaries of Race, Class and Immigration*. Cambridge, Harvard University Press.
- Lévi-Strauss, C. (1979). “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Maniglier, P. (2006). De Mauss à Claude Lévi-Strauss: cinquante ans après: Pour une ontologie Maori. *Archives de Philosophie*, 69 (1), p. 37-56.
- Martínez, A. T. (2013). “En torno a la noción de campo religioso. Categorías para estudiar religión y política en América Latina”. En Giménez Béliveau, V. y Giumbelli, E. *Religión, cultura y política en las sociedades del siglo XXI*. Buenos Aires ACSRM-Biblos, p. 87-107.

- Martínez, A. T. (2010) Religión y creencias en el trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. En Bourdieu, P. *La eficacia simbólica. Religión y política*. Buenos Aires: Biblos, p. 9-40.
- Mauss, M. (1979). *Sociología y Antropología*, Editorial Tecnos; Madrid.
- Prior, N. (2011). Critique and Renewal in the Sociology of Music: Bourdieu and Beyond. *Cultural Sociology*, 5(1), 121-138. <https://doi.org/10.1177/1749975510389723>
- Rancière, J. (2002 [1987]). *El maestro ignorante. Cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Laertes, S.A. de Ediciones, c/ Virtut 8, baixos - 08012 Barcelona.
- Semán, P. F. (2015) Música, juventud, hegemonía: crítica de una recurrencia. *Apuntes de Investigación del CECYP*, [S.l.], n. 25, p. 119-146, jun. 2015. ISSN 18519814. Disponible en: <<http://www.apuntescecp.com.ar/index.php/apuntes/article/view/536>>. Fecha de acceso: 21 feb. 2019.
- Semán, P. & Viotti, N. (2018). New Age Spirituality in Argentina: Cultural Change and Epistemological Challenge. *International Journal of Latin American Religions*.
- Simmel, G. (2002). *Cuestiones fundamentales de sociología*. Barcelona: Gedisa.
- Veblen, T. (1991 [1899]). *The theory of the leisure class*. Fairfield: Kelley.
- Vecino, D. (2011). Nuevos sellos discográficos y la producción de música independiente en la ciudad de Buenos Aires, 1998-2010. En: Rubinich, L. y Miguel, P. (comps.), *01 10. Creatividad, economía y cultura en la ciudad de Buenos Aires*. Buenos Aires: Aurelia Rivera.
- Wacquant, L. (2006). *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Weber, M. (2004 [1922]). *Economía y sociedad esbozo de sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Wortman, A.; Correa, E; Mayer, L., et. al (2015). “Consumos culturales en Buenos Aires: una aproximación a procesos sociales contemporáneos” en *Documentos de Trabajo* del Instituto Gino Germani, Num 73. <http://webiigg.sociales.uba.ar/iigg/textos/documentos/dt73.pdf>
- Yúdice, G. (2007). *Nuevas tecnologías, música y experiencia*, Gedisa, Barcelona, España.

Abstract: The problem of how people or groups differ from one another is a recurring theme in the study of the circulation of socially significant objects. Within that great problematic, the analysis on the distinctive relation with the cultural goods in the contemporary modern societies found in the work *Distinction* of the French sociologist Pierre Bourdieu one of the most systematic analyzes. This work has two objectives. First, reflect on Bourdieu’s work as one of the most sophisticated synthesis of the functional analysis of the relationship with objects in contemporary modern societies. Secondly, starting from the example of the ways of attachment with musical and spiritual objects in emerging ways of life of the middle sectors of Buenos Aires, it also intends to reflect on the exchange regimes between objects and people and the native theories of their functioning, delineating possible alternative and complementary paths to a functional definition.

Keywords: Bourdieu - distincionism - materiality - relationalism - emergent ways of life.

Resumo: O problema de como indivíduos ou grupos se diferenciam uns dos outros é um tema recorrente no estudo da circulação social de objetos socialmente significativos. Dentro dessa grande problemática, a análise sobre a relação distintivista com os bens culturais nas sociedades modernas contemporâneas encontrou na obra *A Distinção* do sociólogo francês Pierre Bourdieu uma das análises mais sistemáticas. Este trabalho tem dois objetivos. Primeiro, refletir sobre o trabalho de Bourdieu como uma das sínteses mais sofisticadas da análise funcional da relação com objetos nas sociedades modernas contemporâneas. Em segundo lugar, com base no exemplo das maneiras de se relacionar com objetos musicais e espirituais em modos de vida emergentes nos setores médios de Buenos Aires, também tem como objetivo refletir sobre o regime de trocas entre objetos e pessoas e as teorias nativas do seu funcionamento, bosquejando possíveis caminhos alternativos e complementares a uma definição funcional.

Palavras chave: Bourdieu - distincionismo - materialidade - relacionismo - modos de vida emergentes.

[Las traducciones de los abstracts fueron supervisadas por el autor de cada artículo]
