

Subjetivación extracampo y discursos instituyentes: la sociología de la cultura de Bourdieu en el contexto colonial

Extra-field subjectivation and instituting discourses: Bourdieu's sociology of culture in colonial context

Julio Souto Salom*

Universidade Federal da Bahia, Salvador da Bahia, Brasil

juliosalom@ufba.br

ORCID: 0000-0002-4882-4805

Citar como: Souto Salom, J. (2026). Subjetivación extracampo y discursos instituyentes: la sociología de la cultura de Bourdieu en el contexto colonial. *Desde el Sur*, 18(1), e0015.

RESUMEN

Bourdieu ofrece bases para interpretar prácticas culturales latinoamericanas, pero la colonialidad nos obliga a revisar sus premisas. Elaboramos esta intuición en dos investigaciones. La primera es sobre la literatura marginal periférica que irrumpe en el campo literario brasileiro a inicios de los años 2000. Su singularidad resistía a ser analizada como capital simbólico. La «doble vida del escritor» mostró prácticas culturales producidas en subciudadanía. La segunda aborda la política «Ação Griô» del Ministerio de Cultura brasileiro. Al nombrar «Mestres Griôs» a maestros de las culturas populares con años de actuación, pero sin vinculación con este título, el Estado realiza «discursos instituyentes», teorizados entre Bourdieu y Austin. Revisamos este debate desde dos perspectivas de nuestros interlocutores (el quilombismo y la religiosidad afrobrasileira) observando procesos de subjetivación intensificados. En ambas investigaciones, más que límites particularistas de una teoría global, encontramos un impulso para repensar la «ruptura epistemológica» y ensayar una epistemología contracolonial.

* Autor corresponsal: Julio Souto Salom, Universidade Federal da Bahia, Salvador da Bahia, Brasil. Correo: juliosalom@ufba.br

PALABRAS CLAVE

Sociología cultural, epistemología, conocimientos tradicionales, colonialismo

ABSTRACT

Bourdieu offers a framework for interpreting Latin American cultural practices, but coloniality compels us to revise his premises. We elaborate on this intuition in two research projects. The first examines Peripheral Marginal Literature, which emerged in the Brazilian literary field in the early 2000s. Its singularity resisted analysis as symbolic capital. The «writer's double life» revealed cultural practices produced within sub-citizenship. The second addresses the «Ação Griô» policy of the Brazilian Ministry of Culture. By appointing «Mestres Griôs» (Masters of Popular Culture) to figures with years of experience but no connection to the title, the state engages in «instituting discourses,» theorized by Bourdieu and Austin. We examine this debate from two perspectives of our interlocutors (quilombismo and Afro-Brazilian religiosity), observing intensified processes of subjectivation. In both investigations, rather than particularistic limits of a global theory, we find an impulse to rethink the «epistemological break» and to try out a counter-colonial epistemology.

KEYWORDS

Cultural sociology, epistemology, traditional knowledge, colonialism

Introducción

¿La teoría de las prácticas culturales de Bourdieu nos ayuda a entender las sociedades poscoloniales latinoamericanas? El marco teórico del sociólogo francés está consolidado en el canon internacional de las ciencias sociales contemporáneas, al ofrecer instrumentos críticos para comprender la génesis de prácticas individuales en relación con una estructura de conflictos. La disputa de diversos capitales, en campos de interacción relativamente autónomos, configura la estructura de disposiciones de los agentes.

Cuando se tiene un martillo, todos los problemas parecen clavos. La caja de herramientas conceptual formada por «campo», «*habitus*» y «capitales», al popularizarse en el circuito académico global, pasó a ser utilizada en los más diversos contextos empíricos de forma abusiva,

mecánica y acrítica (Saint Martin, 2022, pp. 228-233). Aunque fue construida para entender la dinámica de «distinción» que forma el «gusto» de los franceses (Bourdieu, 1988) o las luchas de Flaubert para conquistar la autonomía del campo literario (Bourdieu, 1995), hoy en día no nos resulta difícil, con una rápida búsqueda en las bases de datos de textos universitarios, encontrar descripciones de cualquier tipo de escenario basadas en el uso irreflexivo de estos términos. Esta generalización nos recuerda la hipérbole irónica de Sahlins, que, para criticar la obsesión foucault-gramsciana por el poder de cierta antropología contemporánea, mostraba cómo el juego conceptual «hegemónico/contrahegemónico» era repetidamente encasquetada no solo para describir, sino también para saturar la comprensión densa de existencias tan heterogéneas como la dinámica de los apodos en Nápoles, la poesía lírica beduina o el sistema andino de fiestas en el periodo colonial (Sahlins, 2013, pp. 35-38). Si bien las teorías canónicas nos ofrecen vías de acceso a la realidad con las que formular nuestros problemas sociológicos, la repetición mecánica de conceptos y métodos puede atorar nuestra imaginación.

¿Es posible hablar de «campo literario nacional» en sociedades tan desiguales y culturalmente segregadas como las de nuestra América? Si «el mundo colonial es un mundo dividido en compartimentos» (Fanon, 2016, p. 35), ¿no encontraríamos prácticas culturales totalmente inconmensurables a cada lado del muro? ¿Qué ocurre cuando los condenados de la tierra invaden la ciudad letrada? Describir los abismos coloniales entre los escritores como simples «circunstancias sociales exteriores» que condicionan su participación en el «campo literario autónomo» sugiere una equivalencia entre los actores individuales poco imaginable tras siglos de deshumanización racial. ¿Podrían competir por una «legitimidad simbólica» equiparable un escritor y un mestre de los saberes orales de los pueblos colonizados? Cuando gobiernos progresistas buscan reconocer la diversidad cultural, como modo de reparación, pueden otorgar títulos simbólicos a estos sabios, guardianes del saber de sus pueblos. ¿Este tipo de «ritual instituyente» será suficiente para frenar el epistemicidio en curso?

Dos investigaciones realizadas en Brasil nos llevaron a repensar las premisas ontoepistemológicas que subyacen a los conceptos teóricos de Bourdieu. En la primera parte de este artículo, revisitamos el movimiento de la literatura marginal periférica, que en las primeras décadas de este siglo articuló escritores de las periferias de las principales ciudades brasileiras (Salom, 2014a). Las prácticas literarias de estos escritores, más allá de la escritura de obras, pasan por la organización de circuitos editoriales propios y eventos presenciales de lectura poética. Para

entenderlas, nos vimos obligados a repensar la sociología de la literatura bourdieusiana y, en esa línea, nos apoyamos en las propuestas de Lahire (2002, 2006b), quien destaca las ideas de «juego literario» y «doble vida del escritor». En la segunda parte, revisamos la política «Ação Griô», con la que el Ministerio de Cultura de Brasil (2006-2009) buscó reconocer a maestros de saberes orales y populares, al otorgarles un título que debería ser comparable al de doctor universitario (Salom, 2019). Esto nos llevó a revisar la noción bourdieusiana de «discursos instituyentes», formulada en su debate con la pragmática de Austin: ¿es posible hacer cosas con palabras o la potencia de cualquier acto lingüístico depende únicamente de la autoridad del hablante? Abordamos ese debate desde dos perspectivas ontoepistémicas importantes para los maestros griô que nos guiaron en esta investigación: el quilombismo (estudiando la resemantización activista del término «quilombo») y la religiosidad afrobrasileira (explorando la pragmática del «orunkó», el nombre sagrado del iniciado). Con estas perspectivas, describimos el nombramiento de los «Mestres Griôs» como intensificación de un proceso de subjetivación en curso. Esto nos llevó a descartar una interpretación bourdieusiana ortodoxa, que habría explicado este proceso como un ritual instituyente del Estado para otorgar capital simbólico a miembros destacadas de las clases dominadas. Tanto para los escritores periféricos como para los «Mestres Griôs», lo que está en cuestión es un modelo explicativo en el que la disputa por legitimidad orienta las prácticas de productores culturales.

Al final, más que límites particularistas de una teoría global, encontramos un incentivo para repensar la «ruptura epistemológica», premisa básica de la sociología de Bourdieu. En su lugar, ensayamos una epistemología contracolonial, atravesada por los procesos de lucha pasados y presentes contra el genocidio moderno-colonial. No es que la sociología de Bourdieu, por haber sido formulada en Francia, deba adaptarse a las particularidades locales latinoamericanas. Es que su defensa ilimitada de la sociología académica como posición epistemológicamente privilegiada bloquea la creatividad teórica de los archivos vivos contracoloniales, imprescindibles para destruir el mundo colonial.

1. Subjetivación extracampo en la literatura marginal periférica

Para nuestra investigación sobre el movimiento brasileiro de la literatura marginal periférica fue necesario evaluar la pertinencia del concepto de «campo literario» (Bourdieu, 1995). Esta parte del artículo

retoma esa investigación (Salom, 2014a, pp. 27-52) considerando contribuciones más recientes (Miraldi, 2022).

Bourdieu comenzó a esbozar el concepto de «campo literario» en ensayos de la década de 1970, como «El mercado de bienes simbólicos» (Bourdieu, 2010, pp. 85-152) o «Campo do poder, campo intelectual e habitus de clase» (Bourdieu, 2007, pp. 183-202). El primero, escrito en 1970, con la noción general de «campo de producción erudita», se refiere tanto a la literatura como a otras esferas de producción intelectual, como la música o el pensamiento filosófico. El segundo, de 1971, se centra específicamente en la producción literaria, al sentar las bases de la investigación empírica que desarrollaría con detalle en *Las reglas del arte* (Bourdieu, 1995). En ese libro, el sociólogo reconstruye el espacio de producción de Flaubert y otros escritores franceses de finales del siglo XIX, y observa la consolidación del lema del «arte por el arte» como contrapunto al «arte burgués» de Feuilleux y al «realismo social» de Champfleury. En el análisis sociológico, el auge de este grupo se define como la «fase heroica» del campo literario, marcada por la «conquista de la autonomía». Es precisamente esta «autonomía», funcionando como clave explicativa, la que otorga tanta importancia a este periodo y a este grupo literario. Un primer problema del modelo teórico del campo literario sería su dimensión normativa: «Hablando de una “conquista” de la autonomía, preocupándose por las “amenazas” que se presentan sobre ella, Pierre Bourdieu enuncia claramente el valor positivo que le atribuye a esta última» (Lahire, 2002, p. 27). El entendimiento de la «autonomía literaria» será el pivote de algunas de las controversias más agudas construidas sobre la teoría del campo literario, como las formuladas por Josefina Ludmer o Bernard Lahire (Salom, 2013).

En el modelo de Bourdieu, la autonomía se refiere a la autonormatividad del campo, estructurado por la disputa de un «capital simbólico específico» entre un número limitado de productores. Estos escritores «profesionalizados», siguiendo su propio criterio, gestionan la disputa por «capital literario», que depende únicamente de las relaciones de poder dentro del campo (principalmente, el reconocimiento de sus pares) y se liberan de toda influencia externa y heterónoma (ya sea moral, política, religiosa o económica). Los escritores legítimos forman parte de un subcampo de producción restringida, donde los productores crean principalmente para productores, y dan lugar a obras «esotéricas» sin interés para quienes no son productores. Como un desdoblamiento de este campo restringido y erudito, se forma el «Campo de la Industria Cultural», dirigido a consumidores no productores. Las obras generadas en este «subcampo de gran producción» son fundamentalmente

heterónomas, marcadas por la sumisión de los productores a la demanda externa («el público»), a través de la mediación de quienes poseen los medios de producción y difusión (editores, directores de teatro, etc.). La obsesión por maximizar el público, al extender la práctica a todas las clases sociales, lleva a la producción de un «arte moderado». Esto bloquea todas las innovaciones formales no convencionales que contradicen el gusto del público en general, que carece de una disposición específica para abordarlas. En resumen, para Bourdieu, la diferencia entre ambos subcampos radicaría en la lógica de consagración y legitimación que los domina, ya que marca las disputas de los agentes involucrados en cada uno: en el Campo de la Producción Erudita (o subcampo de producción restringida), la lógica de consagración es lenta y antieconómica, y adquiere un capital simbólico específico únicamente dentro del campo mediante el reconocimiento de otros productores; en el Campo de la Industria Cultural (o subcampo de producción en masa), la lógica es heterónoma, ya que depende de la consagración en el mercado y se mide por el éxito comercial de las obras. La situación social diferenciada de ambos subcampos puede apreciarse en el modelo general teorizado sobre el campo literario francés del siglo XIX, que se ilustra en la figura 1.

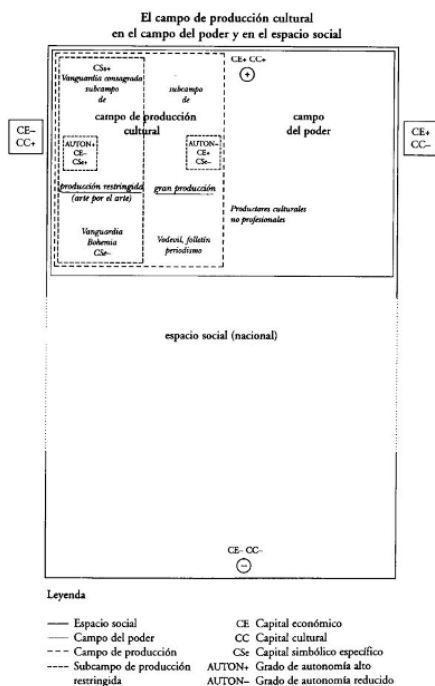


FIGURA 1. Modelo de campo literario
Nota. Tomado de Bourdieu (1995, p. 189).

Comparado a la crítica literaria convencional, el enfoque sociológico de Bourdieu tiene la ventaja de comprender el valor literario como un efecto de las disputas dentro del campo, no como una propiedad intrínseca de las obras. Esto es muy útil para entender las luchas por legitimación de la literatura marginal periférica contra el sistemático desprecio que recibieron de parte de la crítica literaria en sus primeros años (Salom, 2014b). El problema reside en la articulación entre estos los dos subcampos («producción restringida» y «gran producción»), ya que, en su propia concepción, las transiciones entre estos espacios conceptuales son siempre problemáticas. La frontera infranqueable entre ambos subcampos de producción y su inconmensurabilidad son los pilares estructurales del modelo, de modo que su poder explicativo resulta comprometido para explicar casos intermedios.

Cuando Bourdieu analiza el campo literario «tal como lo conocemos hoy», su interpretación presupone la separación conceptual de «dos subcampos», que separan a los diferentes autores, lectores y editores en una «estructura dualista» regida por «dos lógicas económicas» y «dos modos de envejecimiento» (Bourdieu, 1995, pp. 175-221). En la industria cultural, donde se situaría la denominada «literatura comercial» con un «ciclo de producción corto», los productores buscan un rápido reconocimiento a través del mercado; en el campo «antieconómico» del «arte puro», donde encontramos autores como Beckett o Robbe-Grillet, autores y editores no buscan el éxito inmediato de ventas, sino que esperan una consagración gradual mediante un capital simbólico legítimo (y las ganancias diferidas de poder «marcar una época»). Un intento hipotético de cambiar de un campo a otro se vería perjudicado por la lógica interna de cada uno: imaginemos, por ejemplo, un escritor superventas que buscara aprovechar un gran número de lectores como elemento de valorización en instancias legítimas de consagración (como las Academias de Letras, las universidades o el sistema escolar). Para Bourdieu, esto sería imposible debido a la inconmensurabilidad entre ambas jerarquías de valor, con su lógica excluyente. Cualquier indicio de este tipo de «contrabando ilegítimo» sería castigado por el juicio «autónomo» de sus pares o, de lo contrario, sería visto por el sociólogo como una «regresión heterónoma» del campo literario legítimo (con la connotación valorativa y normativa que este concepto implica). Pero ¿es actualmente sostenible este modelo teórico? ¿Son incompatibles el éxito comercial y la consagración en la jerarquía de la legitimidad cultural? ¿Explican estos «tipos ideales» extremos el comportamiento de la mayoría de los productores culturales, o incluso de una proporción significativa

de ellos? ¿Existe todavía (o existió alguna vez) una autonomía completa y pura en el campo literario?

Para evaluar la relevancia y el poder heurístico de este modelo, es necesario examinar el funcionamiento de las instancias de consagración y difusión de las obras, que distribuyen los capitales y definen trayectorias en diferentes mercados. Bourdieu atribuye mucha importancia a las instituciones y sistemas simbólicos que ostentan un poder específico para constituir jerarquías de legitimidad cultural y reproducirlas a lo largo del tiempo. La consagración de las obras contemporáneas comenzaría con la jerarquía simbólica establecida entre editoriales. Esto es, la diferencia entre publicar con una gran editorial nacional (como Éditions de Minuit en Francia o Companhia das Letras en Brasil) o en una pequeña editorial provincial, una especializada en textos periféricos, o una edición independiente de autor. Otros indicadores de esta disputa de legitimación serían la atención y las reseñas de críticos, periodistas u otros escritores de renombre, premios literarios (regionales, nacionales e internacionales), traducciones a otros idiomas y publicaciones en el extranjero, o relaciones con academias de letras o universidades. Finalmente, la reproducción del canon nacional se perpetúa mediante la asimilación de esta jerarquía simbólica por parte del sistema escolar, que separaría las obras que merecen atención de las que quedan fuera del currículo, aquellas cuya impresión y distribución entre los estudiantes debe ser financiada por el Ministerio de Cultura y aquellas cuya presencia está prohibida en las bibliotecas escolares.

Como observamos en el análisis de la literatura marginal periférica brasileña de los años 2000, todas estas instancias y agentes desempeñaron un papel relevante en las trayectorias literarias de estos escritores, lo que generó en ocasiones intensas controversias. Los datos empíricos en que se basan estos comentarios teóricos están detallados en publicaciones previas (Salom, 2014a; 2014b). Considerando la novela *Cidade de Deus*, de Paulo Lins: fue importante para un autor novel que su manuscrito inédito fuese publicado por una de las editoriales líderes del país, gracias a la mediación de importantes profesores universitarios. Con una trayectoria tal vez más compleja, pensemos en la novela *Capão Pecado*, de Ferréz: publicada por una pequeña editorial periférica, que alcanzó un éxito notable entre lectores del mismo origen social que el autor, incluso sin grandes campañas de distribución y publicidad, que posteriormente fue reeditada y distribuida por una editorial importante con fuerte presencia en el mercado. ¿Qué motivos podría tener el autor para desear este cambio? ¿Qué interés podría tener la editorial importante en adquirir los derechos de publicación de dicha obra? Si en lugar de un camino de

«consagración antieconómica» (como presupone el modelo de Bourdieu), esta estrategia fuese interpretada por sus pares como un intento de llegar a un mayor número de lectores o vender más libros, ¿afectaría esto a la legitimidad cultural de la obra en el subcampo de la producción restringida? Volviendo a *Cidade de Deus*: si una adaptación cinematográfica de éxito internacional provoca que se disparen las ventas, las traducciones y el número de lectores de la novela en todo el mundo, ¿afecta esto a su legitimidad cultural? ¿Cómo reposiciona al autor entre el «subcampo de la producción erudita» y la «industria cultural»? ¿Podemos hablar de un ciclo de consagración canónico o la industria cultural cinematográfica estaría corrompiendo el «modo de envejecimiento» típico de una obra legítima del «subcampo de producción restringida»?

Si entendemos la autonomía literaria como la «autonormatividad» de los escritores, debemos preguntarnos cómo se sustenta materialmente este sistema de producción cultural, dado que su lógica «antieconómica» los llevaría a apartarse de la literatura comercial y del público general. ¿De qué viven esos hipotéticos escritores, partidarios del arte puro, que rechazan la regresión heterónoma de la industria cultural? Esta cuestión es vital para entender la producción literaria de sujetos periféricos en sociedades tan desiguales como las latinoamericanas, en las que la supervivencia material de los empobrecidos siempre pende de un hilo. La solución de Bourdieu, analizando la trayectoria de Flaubert y otros escritores de la «fase heroica», consiste en ubicar el campo literario dentro del campo de poder (ver figura 1), de modo que el escritor establece una relación tensa con las facciones dominantes, con una tendencia a la dependencia política y material (Bourdieu, 2007, pp. 183-202). En este modelo, el *habitus* del escritor es moldado en coherencia con las estructuras objetivas del campo, en una posición en que los escritores son «una facción dominada de la clase dominante» (Bourdieu, 2007, p. 192). A partir de aquí, se establece una relación ambivalente entre las solidaridades con las facciones dominantes de la clase dominante (lo que dejaría al escritor en la posición DOMINANTE-dominada, y resultaría en un «arte burgués», al estilo de Feuillet) y las solidaridades con la clase dominada (el escritor en la posición dominante-DOMINADA, por ejemplo, en el «realismo social» dirigido al «pueblo», de escritores como Champfleury). La importancia que Bourdieu atribuye al movimiento literario de Flaubert (el «arte por el arte») reside en la correlación entre este discurso estético y la «autonomía» alcanzada por el escritor, quien ve cómo se valora su estatus social, se independiza de los conflictos entre facciones dentro de la clase dominante y se libera de toda obligación (moral, comercial o política) con su literatura.

Estudiando los escritores de la literatura marginal periférica (Salom 2014a; 2014b), resultó problemático considerar que existiese un único campo de producción literaria ubicado automáticamente en la esfera del poder. Para localizar estos escritores en la cúspide del espacio social sería necesario ignorar cualquier otra dimensión de su existencia individual más allá de su actividad literaria. Si bien las características sociales presueltas en la teoría bourdieusiana pueden aplicarse a la mayoría de los escritores (un elevado volumen de capital, compuesto principalmente por capital cultural legitimado e institucionalizado, aunque con un volumen limitado de capital económico), esto no funcionaría en absoluto para los autores de la literatura marginal periférica, en los que no encontramos ese elevado volumen de capital compuesto, más allá de los signos de capital cultural institucionalizado conquistados esporádicamente en el campo literario (publicaciones, premios, etc.).

Al pensar sobre la literatura marginal periférica, se hacen evidentes algunas de las fallas de la teoría del campo de Bourdieu señaladas por Lahire (2002, 2006): principalmente, la imposibilidad de caracterizar un *habitus* por un solo campo. Si bien es cierto que la escritura literaria, como actividad, requiere disposiciones y preferencias culturales que podrían asociarse con una posición dominante (disposiciones culturales de alta legitimidad), el contexto social más amplio de los autores de literatura periférica marginal nos impediría ubicarlos, sin mayor explicación, en el espacio de poder. Todas las otras variables que determinan la desigualdad social (racialización, renta, residencia) muestran una brecha significativa. Su origen y pertenencia a espacios sociales de exclusión (periferias urbanas), y lo que esto implica para la estructura de desigualdad social brasileña, nos impiden considerarlos «dominados en el espacio dominante». Además, cabe preguntarse hasta qué punto la actividad literaria es una categoría socioprofesional («escritor»), considerando el volumen de ingresos que genera. ¿El sujeto socialmente marginado, al «convertirse en escritor», abandona su situación de dominación? Esta posibilidad, concebible con el modelo teórico de Bourdieu, implicaría considerar a los autores estudiados como «sujetos dominantes egresos de las clases dominadas y solidarios con ellas», como Champfleury o los autores del realismo social, en los que la solidaridad de clase no eliminaría la objetividad de su movilidad social ascendente. Esta hipotética trayectoria ascendente de los autores de la literatura marginal periférica podría representarse mediante un vector que va del cuadrante inferior al superior izquierdo del modelo general de la figura 1.

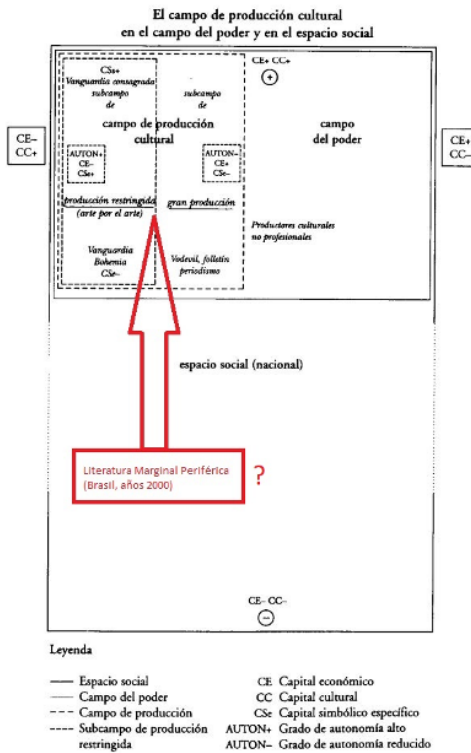


FIGURA 2. Hipótesis de interpretación (rechazada) sobre la literatura marginal periférica en el campo literario

Nota. Basado en Bourdieu (1995, p. 189).

Si el capital cultural objetivado, asociado a las disposiciones necesarias para la práctica literaria, es lo que provoca la trayectoria ascendente, la posibilidad de una práctica literaria fuera del campo del poder se torna teóricamente inconcebible. Criticando esta concepción limitada de la heterogeneidad cultural intraindividual, Lahire comenta la importancia del «transfugismo de clase» para la sociología de Bourdieu:

O «trânsfuga de classe», único caso de pluralidade de disposições normalmente admitido, tem a particularidade de encarnar, em um único e mesmo indivíduo, a diferença interclasses. Em uma tal perspectiva, a pluralidade de disposição só se torna significativa quando está ligada a um deslocamento importante do indivíduo de uma classe social a outra, de uma posição particular no espaço social a uma posição muito afastada nesse mesmo espaço (Lahire, 2006a, p. 351).

La hipótesis teórica del «transfuguismo de clase» (esquemático en la figura 2) no es en absoluto aceptable para los escritores de literatura marginal periférica. Para empezar, presentar esta hipótesis como la única explicación posible corre el riesgo de sobreestimar el poder del acto de escribir como factor de movilidad social y transformación del *habitus*. La pregunta pertinente, en este caso, sería: ¿qué significa «ser escritor»? Si la definición de esta identidad solo implica «escribir y publicar un libro», es imposible ubicar a todos los escritores dentro de la esfera de poder. En nuestra investigación construimos el retrato sociológico de personas cuya intensa actividad literaria en nada modificó su situación subalterna (tanto simbólica como material), como las escritoras Dona Laura Matheus y Jandira Brito (Salom, 2014a, pp. 201-247). Incluso las trayectorias de escritores más consagrados en el circuito literario como Ferréz, Paulo Lins o Allan da Rosa, retratados en la misma investigación, difícilmente serían explicadas con el argumento del «transfuguismo de clase» si prestásemos una mínima atención a las circunstancias sociales de su existencia (lugar de residencia, identidad racial, volumen y estabilidad de rentas, capital económico acumulado, actividades profesionales extraliterarias, etc.), poco alteradas desde su clase social de origen. ¿El supuesto «capital simbólico» acumulado en el campo literario sería suficiente para argumentar una movilidad social ascendente (si queremos usar un término normativamente menos cargado que «transfuguismo») de estos escritores? Las etnografías densas sobre este movimiento (Nascimento, 2009; Oliveira, 2020; Salom, 2014a, pp. 110-200) destacan la participación de estos escritores en la vida de sus comunidades, más implicados en transformar la estructura colectiva de opresiones que en buscar la movilidad social ascendente como individuos. Esta incompatibilidad teórica entre el espacio social dominado y la actividad literaria, implícita en la teoría del campo literario, refleja un prejuicio histórico que condicionó la recepción de otras obras literarias brasileñas producidas en las favelas, como *Quarto de Despejo*, de Carolina de Jesus, o los *Cadernos Negros* publicados desde los años 1970 por el colectivo Quilombhoje. En todos estos casos, así como con la literatura marginal periférica de los 2000, la primera reacción de la crítica literaria fue de asombro ante lo insólito: pobres, favelados y negros que escriben (Silva, 2023).

La persistente pertenencia al «universo periférico» nos impide aceptar esta hipotética «transformación» del *habitus*. Para comprender la estructura de disposiciones de los escritores de la literatura marginal periférica fue necesario considerar la heterogeneidad de disposiciones culturales que configuran un *habitus* plural (Lahire, 2006a). Al investigar el universo «profesional» de la literatura, Lahire caracteriza esta práctica

como un «juego», visto que, por su escasa remuneración, la mayoría de los escritores desempeña otra actividad profesional, lo que configura una «doble vida» (Lahire, 2006b). La sociología disposicionalista en escala individual permite romper la concepción monolítica y forzadamente coherente del «*habitus* de escritor» y, de ese modo, muestra la relevancia de la subjetivación extracampo de cualquier productor cultural. La «doble vida» de los escritores nos llevó a caracterizar a los autores de la literatura marginal periférica a partir de su lucha contra la subciudadanía y la deshumanización racista colonial, más que por una supuesta disputa por un capital simbólico legitimado¹.

Pero, además de las contribuciones teóricas de Lahire, el mayor desafío que surgió en esa investigación fue la reflexión sobre la propia idea de «literatura», tal como fue vivida por los escritores de la literatura marginal periférica. Además de la escritura y edición de libros, la vivencia literaria pasa principalmente por «saraus», encuentros de poesía oral en que la negritud es reivindicada como patrimonio cultural (Tennina, 2014). Descubrir la densidad filosófica de nuestros interlocutores (Rosa, 2013) nos llevó a redimensionar los conflictos por legitimidad cultural en nuestro contexto colonial, en el que la imposición de parámetros eurocéntricos es más profunda que un simple fenómeno de distinción aristocrática sobre las clases populares. Por eso, después de concluir esta investigación sobre el mundo libresco de la literatura marginal, comenzamos a aproximarnos de la figura del griot, nuevamente confrontando algunos postulados teóricos de Bourdieu.

1 Los conceptos de «juego literario» y «doble vida del escritor», propuestos por Lahire, generaron un rechazo muy agresivo por parte de Gisele Sapiro, que entendía que la idea de «juego» es incompatible con la *illusio* compartida por los agentes del campo literario (2007a, 2007b). Cuestionado directamente sobre estas críticas, Lahire responde con dureza: «Gisèle Sapiro é uma bourdieusiana ortodoxa, aluna de Bourdieu, que no momento dessa resenha dirigia o Centre de Sociologie Européenne fundado por Bourdieu, e que tenta dirigir a revista *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. Então ela se toma por Pierre Bourdieu. Seu problema é defender os conceitos de Bourdieu que, para ela, são intocáveis. Então sua acusação a meu trabalho é motivada por isso, porque definitivamente isso do que ela me acusa é muito confuso. [...] Gisèle Sapiro decidiu parar de pensar após Pierre Bourdieu e reage com muita agressividade a toda a tentativa de avanço científico. Eu não sou o único. Isso ocorre com todas as pessoas que começam a deslocar um pouco as coisas, a propor questões que Bourdieu não pôs» (Lahire apud Passiani *et al.*, 2017, pp. 192-194). Años después de esa controversia, Sapiro vuelve a escribir sobre la idea de autonomía, preservando de la teoría de Bourdieu el elemento fundamental que le hacía rechazar la propuesta de Lahire: «não há vínculo necessário entre profissionalização e autonomia, pois a primeira está associada a lógicas corporativas que podem ser mais ou menos contrabalançadas pelos efeitos do campo» (Sapiro, 2020, p. 19). Por muy interesante que pueda ser esta discusión bibliográfica sobre la idea de «autonomía», la investigación empírica de Lahire operacionaliza una doble definición de «dos tipos de autonomía» (Lahire, 2006b, pp. 47-53), que resulta mucho más fructífera para pensar las circunstancias materiales de vida los escritores.

2. Discursos instituyentes: el *griô* como quilombo y orunkó

Hasta aquí pusimos en cuestión el par conceptual «campo» y «habitus» para describir las prácticas culturales de los escritores. Más allá de las disputas por legitimidad en un campo autónomo, se mostraron necesarias otras vías de comprensión de la literatura marginal periférica. En este segundo momento seguimos desafiando la sociología de Bourdieu sobre las dinámicas de consagración cultural, cuestionando la autoridad nomotética atribuida a las instituciones culturales de alta legitimidad (especialmente las sancionadas por el Estado, como universidades, museos o ministerios de cultura). ¿Qué capacidad tiene el Estado, a través de sus instituciones legítimas, para distribuir un capital simbólico capaz de producir una trayectoria de consagración y transformar el habitus y posición social de un productor cultural? En el caso anterior, mostramos que los premios literarios y publicaciones en grandes editoriales no son suficientes para provocar ese «transfuguismo de clase», lo que nos llevó a dudar de la existencia de un campo literario completamente autónomo en el que los individuos forjan su habitus. En el siguiente caso, mostramos que la concesión oficial de títulos honoríficos como «Mestre Griô» o «Doctor Honoris Causa», a pesar de constituir un capital cultural institucionalizado, puede tener un efecto limitado sobre la actuación cultural de maestros de las tradiciones orales de pueblos colonizados. Retomo una investigación ya publicada sobre la política «Ação Griô» del Ministerio de Cultura de Brasil, que funcionó de forma intermitente entre 2006 y 2009 (Salom, 2019). Observando esta realidad empírica, abordo los «discursos instituyentes» del lenguaje autorizado en la economía de los intercambios lingüísticos (Bourdieu, 1985, pp. 63-86).

Algunos años después de la política «Ação Griô», sobre 2015, comencé a notar la proliferación del término «griot» (también escrito *griô*) en círculos culturales afrobrasileiros. Los griots, en ciertas sociedades de África Occidental, son narradores, genealogistas, músicos y artistas de la palabra, con registros de su existencia desde el antiguo Imperio de Malí (siglos XIII-XVII) hasta la actualidad. En la segunda mitad del siglo XX, los griots se incorporaron como fuentes endógenas en el movimiento de descolonización de los estudios africanos y se convirtieron en un símbolo de la diáspora africana en América. En Brasil, han sido referencia en escritos de intelectuales negros desde la década de 1970, pero recientemente el término proliferó y comenzó a utilizarse como título para nombrar a los maestros afrobrasileiros que dominan diferentes saberes orales y populares. La política cultural «Acción Griô» contribuyó a difundir este título, al proponer una reinención y resemantización del *griô*, enfatizando únicamente la oralidad, sin una referencia directa a

la negritud o africanidad. Mediante esta política se nombraba «*griôs*» a algunos maestros con años de actividad, aunque sin ningún vínculo con este título, que muchas veces era descubierto con curiosidad. Junto al nombramiento, se otorgaba un recurso financiero por tiempo limitado, equivalente a una beca de maestría universitaria. Esta política, que incluyó el apoyo financiero, fue breve e intermitente, pero algunos años después aún era perceptible la reverberación del título *griô* en el Brasil actual.

Para explicar ese proceso cultural, la hipótesis más confortable sería «la invención de la tradición», que sugiere una manipulación artificial e interesada de símbolos retrospectivos para producir una identidad anacrónica espuria (Sahlins, 2013, pp. 10-13). Durante toda la investigación buscamos confrontar esta hipótesis, en alianza con nuestros interlocutores, maestros *griôs*, en busca de apoyo en los planos ontoepistémicos que me presentaban. El quilombismo y las religiones afrobrasileiras emergieron como patrimonios filosóficos valiosos para estos maestros, que me ayudaron a entender la dimensión temporal y lingüística de esta existencia del *griô*. Lo que quería entender, a fin de cuentas, es lo que ocurre cuando una institución del Estado nombra «*griô*» a uno de estos maestros. ¿Se produce algún cambio, una consagración cultural, tal vez? ¿Cambia el modo en que el maestro se entiende a sí mismo? ¿Pasa a ser tratado de forma diferente? ¿La etimología del término «griot» y otros aspectos lingüísticos son relevantes para la transformación que el título provoca? ¿O el nombramiento solo es relevante por el poder instituido que lo instituye?

Retomamos el debate sociolingüístico entre John Austin y Pierre Bourdieu. Austin (2016) establece una clasificación de los actos de habla basada en su función lógica, en la que distingue los enunciados constataivos (aquellos que describen, informan o reportan, y por lo tanto pueden ser verdaderos o falsos) de los enunciados performativos (aquellos que, al ser pronunciados, realizan una acción y pueden ser efectivos o ineficaces, pero no verdaderos o falsos). La noción de enunciado performativo de Austin deriva de la noción de «acto jurídico», una operación lingüística regulada por una norma jurídica, que establece sus condiciones (quién puede realizarla, dónde, dónde debe publicarse, etc.). Algunos ejemplos típicos de enunciados performativos son: «Nombro a este barco en honor a la reina Isabel», cuando se pronuncia al romper la botella contra el casco del barco; «Le lego este reloj a mi hermano», como en un testamento; «Prometo que iré», como cuando concertamos una cita (Austin, 2016). La crítica de Bourdieu a la clasificación lógica y lingüística de los actos de habla de Austin es su ingenuidad respecto al poder simbólico presente en los rituales sociales de autoridad:

Todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólica de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística están siempre condenadas al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos (Bourdieu, 1985, p. 71).

Para Bourdieu, cualquier discusión lingüística es inútil si no reconocemos que los enunciados performativos solo son efectivos cuando las otras dimensiones del ritual del habla (¿dónde?, ¿cuándo?, ¿cómo?, ¿a quién?, ¿qué institución representa el hablante?) permiten que este discurso sea percibido como un «discurso de autoridad». En resumen: «el poder de las palabras sólo es el poder delegado del portavoz» (Bourdieu, 1985, p. 67). El análisis sociolingüístico de Bourdieu sobre los discursos de autoridad resulta muy apropiado para comprender la lógica imperialista del Estado, en momentos en que un acto jurídico clausura definitivamente una controversia ontológica o inaugura una nueva realidad. Cuando un juez declara que «el reo está condenado», los efectos materiales de estas palabras dependen de la autoridad del hablante y del contexto del habla, no de las características lingüísticas del discurso.

En estos términos podemos pensar la controversia en torno a la resemantización del término «quilombo». El quilombismo hace referencia a comunidades negras en fuga y resistencia del genocidio colonial. Las derivas del término son explicadas por Beatriz Nascimento (2006). Kilombo era un campamento nómada y guerrero del pueblo Imbangla, etnia bantú de la región de la actual Angola, que desde el siglo XV luchó contra el imperialismo portugués. Lusificado como «Quilombo», en el Brasil colonial el término adquirió un significado peyorativo, asociado a la criminalidad y la marginalidad, referido a las aldeas de negros huidos de la esclavitud, normalmente escondidos en regiones rurales remotas. El «quilombismo» como ideología política fue recuperado con un significado contracolonial y propositivo por los movimientos políticos negros brasileiros en las décadas de 1970 y 1980, que propusieron un uso amplio del término para referirse a cualquier institución autónoma antirracista de resistencia política y cultural negra (como clubes negros, escuelas de samba o centros afroreligiosos). Durante la redemocratización, la Constitución Federal de Brasil de 1988 reconoció la propiedad definitiva de las tierras ocupadas por los remanentes de las comunidades quilombolas, al obligar al Estado a emitir los títulos de propiedad. En esos procesos de titulación, una pieza clave es la pericia antropológica, que debe establecer con argumentos históricos y culturales si, efectivamente, esa comunidad «es un quilombo». Con el aumento de solicitudes de reconocimiento propiedad territorial

de las comunidades quilombolas, voceros vinculados al proceso colonial de expansión agrícola y extractivista criticaron una resemantización «inadecuada» del concepto:

Historicamente, quando os Constituintes deliberaram em 1988, quilombo significava uma comunidade de escravos fugitivos, que podia incluir inclusive indígenas, não somente negros, mas brancos, foragidos, etc. Na época da Constituição [...], o Brasil tinha que regularizar menos de uma dezena de quilombos [...], que é o quilombo histórico. Agora, *inventaram o quilombo ficcional*, o quilombo imaginário. Essa é também uma criação antropológica: é qualquer comunidade afrodescendente que compartilha determinados traços culturais [...]. E, dentre os traços culturais, pode-se ter em território urbano —imaginem na Bahia— terrenos de candomblé, terrenos de umbanda e de outros tipos de manifestações culturais. Ora, se esse for o critério, aí as cidades brasileiras se tornarão objeto de demandas inesgotáveis de quilombos. É preciso dar um basta nisso (Rosenfield, 2016, pp. 7-8; destaque nuestro).

Esta declaración de un profesor universitario, proferida en una comisión de investigación del Congreso de los Diputados, ataca la resemantización, entendiendo que la expansión del significado de la palabra «quilombo» es una distorsión ideológica impulsada por intereses privados. En el lado contrario, Almeida (2002) argumenta que la resemantización debe ser contemplada por el Estado, mediante el acompañamiento de los procesos espontáneos de la vida social, para que la comprensión de lo que es un quilombo pueda expandirse más allá de un «concepto congelado» vinculado a la definición histórica.

Quando é mencionado na Constituição de 1988, 100 anos depois [da abolição da escravatura], o quilombo já surge como sobrevivência, como «remanescente». Reconhece-se o que sobrou, o que é visto como residual, aquilo que restou, ou seja, aceita-se o que já foi. Julgo que, ao contrário, se deveria trabalhar com o conceito de quilombo considerando o que ele é no presente. Em outras palavras, tem que haver um deslocamento. Não é discutir o que foi, e sim discutir o que é e como essa autonomia foi sendo construída historicamente (Almeida, 2002, p. 53).

La propuesta de Almeida es que la interpretación de «quilombo» aceptada por el derecho constitucional brasileño siga los cambios semánticos que han ocurrido a lo largo del tiempo, es decir, que el Estado acepte la «resemantización» que Rosenfield criticaba. Más allá de los rituales de institución de la autoridad del Estado, las prácticas de nombramiento como «quilombo» realizadas por los Maestros Griôs que conocimos en la investigación remiten al sentido amplio del quilombismo, construido en

el lenguaje político del activismo negro. «Esto es un quilombo» era una frase utilizada en momentos de aglutinación militante, como en reuniones políticas o conversatorios culturales sobre historia negra en las Américas. Para un corro de personas negras conversando al anochecer, en el patio externo de un museo, bajo la mirada suspicaz de un vigilante de seguridad, la declaración «esto es un quilombo» puede considerarse un «enunciado performativo» en el sentido de Austin, ya que crea un sujeto colectivo donde antes no había nada (Salom, 2019, pp. 82-83). La misma función performativa tiene el enunciado «esto es un quilombo» cuando afirmado por una favela amenazada de remoción por la especulación inmobiliaria o por una comunidad rural negra desapropiada de su territorio para un gran proyecto de desarrollo. Contradiendo a Bourdieu, el poder de estas palabras no es solo «el poder delegado del portavoz», si consideramos la impotencia política a la que están sometidos estos hablantes antes de su autodeclaración. A partir de este enunciado performativo, el sujeto colectivo puede pleitear contra el Estado buscando el acto jurídico que, ahora sí, utilizando poder institucional del discurso oficial, formalice la propiedad de su territorio. Además de estas declaraciones performativas, el Mestre Cica de Oyó frecuentemente recordaba el origen bantú del término «kilombo», con un significado anterior a la lusitanización del término y su incorporación al vocabulario brasileiro. Si la perspectiva antagonista quisiese deslegitimar cualquier proceso de resemantización sobre un sentido original, debería recordar que la primera resemantización del término ocurrió durante la esclavitud colonial en Brasil. Con los Mestres Griôs podemos reformular este debate sociolingüístico: la palabra «quilombo» es eficaz como un catalizador que permite una multiplicidad de agenciamientos de enunciación que pivotan sobre un único signo. Por lo tanto, la palabra no es ni omnipotente (como diría Austin) ni totalmente impotente (como diría Bourdieu). La singularidad del signo verbal es relevante porque conecta cuerpos y acontecimientos muy distantes en el tiempo y el espacio, pero que se entienden unidos como virtualidad. Esta virtualidad solo se actualiza mediante operaciones muy concretas llevadas a cabo por agentes específicos.

En cuanto a las religiosidad afrobrasileira, nos centramos específicamente en la dinámica del orunkó, que también ofrece perspectivas interesantes sobre los ritos de institución realizados con la palabra «griot». El orunkó (literalmente, «eco del cielo») es el nombre sagrado de los practicantes de religiones afrobrasileiras como Batuque o Candomblé, otorgado/revelado en un ritual específico. La reflexión que compara el proceso de otorga del orunkó y la imposición del título de griot surge de una larga conversación con el griot Jorge Onifadê (Salom,

2019, pp. 88-91). En su relato autobiográfico, escuchamos cómo su subjetividad se redefinió a lo largo de su vida, a partir de la acumulación de experiencias y el contacto con diferentes grupos y amigos: desde el colegio católico marista, donde conoció la teología de la liberación, hasta los sindicatos obreros y los festivales de canción protesta; desde las Pastorales del Negro hasta una congregación ecuménica negra donde organizó un grupo coral; desde el descubrimiento de su orunkó y su orixá en el Batuque hasta su participación en un programa social vinculado a la Acción Griô del Ministerio de Cultura. Todas estas acumulaciones, deambulaciones, descubrimientos y transformaciones nos sugieren la imagen de una «identidad rizoma» (Glissant, 1997), en contraposición a una «identidad raíz» que fijaría a los individuos en cajones culturales herméticos e inamovibles. En este sentido, Jorge Onifadé afirma que «ya era griot y no lo sabía». Tomarse en serio esta afirmación implica entender que ser griot es un don, algo dado (poder trascendente), pero también que asumir este nombre potencializa ciertas habilidades y capacidades perceptivas, lo que nos llevaría a creer que un griot puede formarse, hacerse con el esfuerzo propio o el de otros (poder immanente).

El nombre «griot» puede funcionar como un orunkó, ya que lo asumen sus portadores en una operación que desestabiliza la polaridad estructural «entre lo dado y lo hecho», entre la revelación de algo trascendente que preexistía al nombramiento y la elaboración contingente de una nueva entidad. Como afirma Goldman (2012), esta polaridad no opera en los procesos de iniciación de las religiones de matriz africana, que entienden la transformación como el empoderamiento de dimensiones contenidas, principalmente mediante la circulación del axé. El proceso de titulación del griot, que oscila entre lo revelado y lo creado, es tanto el reconocimiento de años de trabajo como el potencial para nuevos desarrollos.

En los usos de la palabra «quilombo» o en la dinámica de otorga y recepción de un «orunkó», la etimología y otras propiedades lingüísticas de las palabras, así como las pragmática y aspectos rituales de la interacción lingüística, son relevantes en el rito de institución, como diría Austin. Por eso las operaciones discursivas que movilizan el griot operan con este signo en particular, y no cualquier otro. También son importantes las propiedades sociológicas de quien pronuncia el discurso y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos, como diría Bourdieu. Sin embargo, estos ritos de institución van más allá de los actos jurídicos realizados con la autoridad del estado. Por mucho que el Ministerio de Cultura realizase las titulaciones de los maestros como «griots», la profundidad y duración de la transformación causada por ese rito de institución depende mucho más del patrimonio filosófico

afrobrasileiro y la resistencia comunitaria que sustenta la importancia de estos maestros. Por eso, problematizando la teorización de los «ritos de institución» (Bourdieu, 1985, pp. 63-86) propusimos una interpretación del griot en Brasil como la llegada de un personaje conceptual que intensifica procesos de subjetivación en curso, promueve la rememoración de historias silenciadas y abre espacios de enunciación para activar conversaciones que resistan a la ofensiva colonial.

3. Discusión y conclusiones

En el transcurso reflexivo de estas investigaciones movilizamos conceptos teóricos de Bourdieu para construir un cuadro interpretativo de prácticas culturales brasileiras que nos desafiaban por su cautivante dimensión política. La teoría del campo literario se mostró insuficiente para entender la formación de disposiciones surgidas fuera y contra el campo. Considerar la doble vida de los escritores nos permitió abrir nuestra percepción para dimensiones existenciales de estos sujetos que desbordaron la teorización disposicionalista. Al abordar las prácticas realizadas por los Maestros Griôs, no intentamos categorizar el *habitus* de estos agentes como si este fuera formado en el interior de ningún campo. Por el contrario, intentamos entender el pensamiento contracolonial que eclosiona en sus prácticas cotidianas. A partir de una convivencia etnográfica intensa, nuestras teorías académicas fueron sacudidas por las perspectivas ontoepistémicas de nuestros interlocutores, lo que produjo algo que podría ser considerado una «teoría etnográfica» (Goldman, 2006). La propuesta bourdieusiana sobre los «ritos de institución» resultó ser un interesante punto de arranque para ejercer un pensamiento basculante, en el que las ideas oscilan de la sociología al quilombismo o la religiosidad afrobrasileira, en un debate en el que Pierre Bourdieu o John Austin son tan relevantes como los *griôs* Jorge Onifadê o el Mestre Cica de Oyó.

Para eso fue necesario suspender temporalmente la obsesión por la objetivación de la realidad social, que en la cosmovisión bourdieusiana depende de la ruptura con las ilusiones del sentido común, posibilitadas por la vigilancia epistemológica. Esta vigilancia, en su descripción normativa de la práctica científica, sería ejercida por una utópica comunidad científica, imaginada como la única fortaleza institucional que permite la potencia del pensamiento sociológico.

Confrontando continuamente a cada científico con una explicitación crítica de sus operaciones científicas y de los supuestos que implican y obligándolo por este medio a hacer de esta explicitación el acompañante obligado de su práctica y de la comunicación de sus descubrimientos, este «sistema de controles cruzados» tiende a

constituir y reforzar sin cesar en cada uno la aptitud de vigilancia epistemológica (Bourdieu *et al.*, 2002, p. 109).

Es en este punto que cabe cuestionar la idoneidad del modelo normativo de Bourdieu para la práctica sociológica latinoamericana. Su descripción del campo científico social se asemeja bastante al campo literario que comentamos en este artículo. Para Bourdieu, el funcionamiento ideal del campo científico depende de su autonomía, de forma que la competencia por el capital simbólico en el interior del campo sería el motor que sustenta su posición epistemológica privilegiada para comprender los desafíos de nuestro tiempo.

Numa situação de Modernidade periférica, essa discussão epistemológica fica particularmente tensa se levarmos em conta a inexistência de condições de possibilidade da autonomia dos campos científicos. Não fica claro, na posição de Bourdieu, se países que não constituem as condições de uma autonomia relativa do campo de pesquisa científica oferecem ainda assim condições de possibilidade de um pensamento que pode fazer surgir o inusitado e a exposição do impensado, pensamento em confronto crítico com as estruturas estabelecidas, em lugar de estar adequado a tais estruturas (Anjos, 2004, p. 163).

Concordando con esta última afirmación, podemos intentar imaginar cuáles son las estructuras establecidas que confinan las posibilidades de pensamiento académico de nuestro tiempo. El colapso del Antropoceno y el genocidio generalizado de los pueblos no blancos, expresando el dominio humano de la naturaleza, parece realizar los anhelos inconfesados del proyecto moderno-colonial. ¿Sería este el compromiso ontoepistémico del que debemos desprendernos? Si dudamos de la robustez institucional de la vida académica latinoamericana, incapaz de funcionar con autonomía soberana, apenas la abertura para otros planos ontoepistémicos nos permitirían exponer lo impensado con fórmulas teóricas inusitadas. Nos queda decidir si es esto, y no otra cosa, lo que esperamos encontrar en la sociología.

Contribución de autoría

Julio Souto Salom cumplió con todas las fases CRediT.

Fuente de financiamiento

Autofinanciado.

Potenciales conflictos de interés

Ninguno.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Almeida, M. W. B. (2002). Os quilombos e as novas etnias. En E. C. O'Dwyer (org.), *Quilombos. Identidade étnica e territorialidade* (pp. 43-83). Editora FGV.
- Anjos, J. C. (2004). Bourdieu e Foucault: derivas de um espaço epistêmico. *Anos 90*, 11(19), 139-165. <https://doi.org/10.22456/1983-201X.6354>
- Austin, J. L. (2016). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós.
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus.
- Bourdieu, P. (1995). *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *A economia das trocas simbólicas*. (6.ª ed.). Perspectiva.
- Bourdieu, P. (2010). *El sentido social del gusto. Elementos para una sociología de la cultura*. Siglo Veintiuno.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (2002). *El oficio de sociólogo*. Siglo XXI.
- Fanon, F. (2016). *Los condenados de la tierra*. Ministerio de Trabajo, Empleo y Previsión Social de Bolivia.
- Glissant, E. (1997). *Traité du Tout-Monde*. Gallimard.
- Goldman, M. (2006). *Como funciona a democracia. Uma teoria etnográfica da política*. 7 Letras.
- Goldman, M. (2012). O dom e a iniciação revisitados: o dado e o feito em religiões de matriz africana no Brasil. *Mana*, 18(2), 269-288. <https://doi.org/10.1590/S0104-93132012000200002>
- Lahire, B. (2002). Campo, fuera de campo, contracampo. *Colección Pedagógica Universitaria*, 37-38. https://www.uv.mx/cpue/coleccion/N_3738/H%20Lahire%20campo%20contracampo.pdf
- Lahire, B. (2006a). *A cultura dos indivíduos*. Artmed.
- Lahire, B. (2006b). *La condition littéraire. La double vie des écrivains*. La Découverte.
- Miraldi, J. (2022). Limites da teoria dos campos: tensões em sua autonomia relativa. *Educação E Pesquisa*, 48, e254991. <https://doi.org/10.1590/S1678-4634202248254991por>

Nascimento, B. (2006). O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. En A. Ratts, *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento* (pp. 117-124). Instituto Kuanza e Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

Nascimento, E. P. (2009). *Vozes Marginais Na Literatura*. Aeroplano.

Oliveira, L. A. (2020). *Experiências Estéticas em Movimento*. Ape'Ku.

Passiani, E., Salom, J. S. y Anjos, G. dos. (2017). A singularidade das práticas culturais: entrevista com Bernard Lahire. *Plural*, 24(2), 181-199. <https://doi.org/10.11606/issn.2176-8099.pcs0.2017.143001>

Rosa, A. (2013). *Pedagoginga, autonomia e mocambagem*. Aeroplano.

Rosenfield, D. L. (2016). Depoimento CPI. FUNAI E INCRA. Câmara dos Deputados do Congresso Nacional. Notas taquigráficas de Audiência Pública N.º 0047/16, 25/02/2016. <https://www2.camara.leg.br/atividade-legislativa/comissoes/comissoes-temporarias/parlamentar-de-inquerito/55a-legislatura/cpi-funai-e-incra/documentos/notas-taquigraficas/nt250216-fin>

Sahlins, M. (2013). *Esperando Foucault, ainda*. Cosac Naify.

Saint Martin, M. de (2023). A noção de campo em Pierre Bourdieu. *Revista Brasileira de Sociologia (RBS)*, 10(26). <https://doi.org/10.20336/rbs.910>

Salom, J. S. (2013). Lecturas sociológicas de la autonomía literaria. *Landa*, 1(2), 32-56. <https://revistalanda.ufsc.br/PDFs/ed2/Julio%20Souto%20Salom.pdf>

Salom, J. S. (2014a). Combater a subcidadania disputando o jogo literário: uma contribuição ao estudo da Literatura Marginal Periférica. [Tesis de maestría, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <http://hdl.handle.net/10183/116467>

Salom, J. S. (2014b). La literatura marginal periférica y el silencio de la crítica. *Revista Chilena de Literatura*, (88), 235-264. <https://dx.doi.org/10.4067/S0718-22952014000300013>

Salom, J. S. (2019). *Quando chega o griô: conversas sobre a linguagem o tempo com mestres afro-brasileiros*. [Tesis de doctorado, Universidade Federal do Rio Grande do Sul]. <http://hdl.handle.net/10183/200581>

Salom, J. S. y Anjos, G. (2017). A singularidade das práticas culturais. Entrevista com Bernard Lahire. *Revista de Ciências Sociais*, 24(2), 181-199. <https://www.redalyc.org/journal/6497/649770041010/html/>

Sapiro, G. (2007a). Bernard Lahire, *La condition littéraire. La double vie des écrivains*, Paris, La Découverte, «Textes à l'appui/ Laboratoire des sciences sociales», 2006, 624 p. *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 62e année(4), XV. <https://shs.cairn.info/revue-Annales-2007-4-page-XV?lang=fr>

Sapiro, G. (2007b). «Je n'ai jamais appris à écrire». Les conditions de formation de la vocation d'écrivain. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 168(3), 12-33. <https://doi.org/10.3917/arss.168.0012>

Sapiro, G. (2020). Repensar o conceito de autonomia para uma sociologia dos bens simbólicos. *Práxis Educativa*, 15, 1-27. <https://doi.org/10.5212/PraxEduc.v.15.15017.035>

Silva, M. A. M. (2023). *A descoberta do insólito: literatura negra e literatura periférica no Brasil (1960-2020)*. Edições Sesc.

Tennina, L. (2014). *Saraus. Movimento/Literatura/Periferia/São Paulo*. Tinta Limón.

Julio Souto Salom es profesor del Departamento de Sociología de la Universidade Federal da Bahia (UFBA). Es miembro del «Laboratorio Urgente de Teorías Armadas», grupo de trabajo asociado al NEABI-UFRGS, y del grupo de investigación «A Cor da Bahia» (UFBA).

Recepción: 30/9/2025

Aceptación: 25/11/2025