

La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu

Por Néstor García Canclini

Muy pocos de los principales sociólogos, los que producen un sistema original de interpretación de la sociedad, han puesto como Bourdieu, en el centro de su trabajo, las cuestiones culturales y simbólicas. Para entender esta elección, que le ha permitido renovar la problemática teórica y el conocimiento empírico en los estudios sobre cultura, hay que tener en cuenta su peculiar inserción en el pensamiento contemporáneo.

Compartió el auge estructuralista de hace dos décadas, y produjo uno de los usos más creativos del método en el homenaje a Lévi Strauss por su 60° aniversario, (1) pero vio ese tipo de análisis como la "reconstrucción objetivista" por la que hay que pasar para acceder a interpretaciones "más completas y más complejas" (2) de los procesos sociales. Encontró en la teoría marxista esa interpretación más abarcadora, pero en los mismos años en que casi todo el marxismo francés -y buena parte del europeo- concebía su renovación intelectual como un esfuerzo hermenéutico y especulativo, althusseriano primero, gramsciano después, Bourdieu buscó en investigaciones empíricas la información y el estímulo para replantear el materialismo histórico. No intentó esta renovación en las áreas declaradas estratégicas por el marxismo clásico, sino en lo que la ortodoxia economicista había excluido o subvalorado: el arte, la educación, la cultura. Dentro de ellos, analizó, más que las relaciones de producción, los procesos sobre los que el marxismo menos ha dicho: los del consumo.

¿Por qué un sociólogo elige como tema de investigación la práctica de la fotografía o la asistencia a los museos? (3) ¿No hay en la vida social cuestiones más centrales, más propicias para plantearse las relaciones entre la sociología y la antropología, la articulación entre lo objetivo y lo subjetivo en el proceso de investigación, la manera en que se constituyen las experiencias de clase? Veremos más adelante que lo que un grupo social escoge como fotografiable revela qué es lo que ese grupo considera digno de ser solemnizado, cómo fija las conductas socialmente aprobadas, desde qué esquemas percibe y aprecia lo real. Los objetos, lugares y personajes seleccionados, las ocasiones para fotografiar muestran el modo en que cada sector diferencia lo público de lo privado. Tales descubrimientos hacen patente que para el sociólogo no hay temas insignificantes o indignos: son precisamente estos temas los que ayudan a entender cómo en cada sociedad la jerarquía de los objetos de estudio, las estrategias del prestigio científico pueden ser cómplices del orden social.

Su manera de investigar y exponer estas cuestiones también se aparta de los hábitos académicos dominantes ¿Cuántos autores combinan reflexiones estético filosóficas con encuestas, estadísticas y análisis etnográficos? No es frecuente que un sociólogo dedique centenares de páginas a discutir las condiciones de cientificidad de su disciplina y a la vez procure incorporar, en el centro de su discurso, descripciones casi fenomenológicas del mundo vivido, y agregue fotos, entrevistas, fragmentos de diarios y revistas. ¿La ambición filosófica de construir el sistema total, pero con el

rigor minucioso del científico? ¿Por eso se apropia de teorías divergentes -Marx, Durkheim, Weber- para explicar conjuntamente el sentido social de Proust y Lévi Strauss, de Ravel y Pétula Clark, del whisky y los muebles Knoll, hasta las variantes con que diversas clases ejercen el gusto gastronómico y la cosmética femenina?

A la complejidad conceptual y expositiva de la obra de Bourdieu -y de sus colegas del Centro de Sociología Europea, coautores de varios textos- se agregan en español otros obstáculos. Falta traducir la mayor parte de sus libros, notoriamente la mejor síntesis teórico empírica de su obra, *Le sens pratique*. El otro gran texto que sistematiza muchas de sus investigaciones, *La distinción* (4), acaba de ser traducido, una década después de su aparición en francés, y su estructura desarticulada vuelve difícil a veces seguir el hilo conductor de su teoría social. De los otros libros disponibles en nuestra lengua, *La fotografía*, si bien tiene gran interés metodológico y como análisis de esa práctica, ofrece una versión parcial de la teoría bourdieuana; *El oficio de sociólogo* (5) es importante epistemológicamente, pero no da cuenta de los aportes de Bourdieu y su grupo a la teoría de lo simbólico; en cuanto a *Los estudiantes y la cultura* y *La reproducción*, (6) además de circunscribirse al sistema escolar, presentan -sobre todo el segundo- la versión más rígidamente reproductivista de su teoría sociológica y en una prosa por momentos intransitable. Se explica la malevolencia de aquel crítico sorprendido porque, siendo este libro uno de los que mejor desmontan el elitismo de la educación francesa, su comprensión parece requerir que los lectores hayan pasado primero por la Escuela Normal Superior. (7)

Los escasos títulos sobre sociología de la cultura publicados en español sólo muestran una imagen resumida y fragmentaria del enorme trabajo teórico que Bourdieu ha cumplido en relación con el arte y otras formas de consumo estético, sobre la religión, la ciencia, la política, el lenguaje. Dicen muy poco de las maneras en que organiza un material empírico denso, cómo discute las condiciones de obtención y exposición de los datos. *Questions de sociologie*, el libro que estamos presentando ahora en castellano bajo el título *Sociología y cultura*, reúne un conjunto de textos claves (conferencias, artículos y entrevistas) en los que el sociólogo francés sintetiza las tesis principales de sus obras, aclara sus posiciones en relación con críticas y debates suscitados por ellas, y habla de lo que generalmente los libros ocultan: como él dice, dan "el producto acabado", pero "no las operaciones". Aquí Bourdieu nos propone ingresar "en las cocinas de la ciencia".

Para cumplir mejor estos fines, con acuerdo del autor reemplazamos tres capítulos de la edición francesa ("*L'art de résister aux paroles*", "*Le sociologue en question*" y "*Le paradoxe du sociologue*") por dos textos más recientes, que elaboran de un modo más avanzado la concepción bourdieuana sobre la sociología como ciencia y sobre las clases sociales: *La clase inaugural* que dio al ingresar al Colegio de Francia el 23 de abril de 1982, y el artículo "*Espacio social y génesis de las 'clases'*", publicado por la revista *Actes de la recherche en sciences sociales*, núm. 52 53, en junio de 1984.

Nuestra introducción es también un intento de situar este libro en la perspectiva general de la obra de Bourdieu, especialmente en relación con los textos teóricos y de sociología de la cultura

no traducidos al español. Asimismo, proponemos algunas preguntas polémicas acerca de la utilización de este autor en la práctica sociológica y antropológica de América Latina. (*)

¿Un marxismo weberiano?

Como muchos estudios basados en encuestas, los que Bourdieu dirigió sobre la educación francesa y sobre el público de museos comienzan registrando con rigor estadístico lo que todos ya saben: la asistencia a los museos aumenta a medida que ascendemos de nivel económico y escolar, las posibilidades de acceso y de éxito en la escuela crecen según la posición de clase que se ocupa y las precondiciones recibidas de la formación familiar. Por supuesto, la conclusión de estos datos será obvia: "El acceso a las obras culturales es privilegio de la clase cultivada." (8) Pero Bourdieu usa las encuestas para elaborar una problemática que no surge de las cifras. Desde sus primeras investigaciones en Argelia, desde esos estudios sobre la escuela y el museo, trató de construir una teoría multideterminada de las relaciones sociales. Buscó información empírica para no reincidir en las especulaciones estético filosóficas sobre el gusto ni en las afirmaciones meramente doctrinarias con que casi todo el marxismo vincula lo económico y lo simbólico, pero a la vez sometió los datos a un trabajo epistemológico capaz de llevarlos a conclusiones menos superficiales que las que suelen recolectar los estudios de la opinión pública y de mercado.

"La opinión pública no existe" se titula una conferencia suya de 1972, incluida en este volumen, en la cual discute metodológicamente las encuestas que pretenden encontrar el sentido que los mensajes tienen para los receptores a través de la sola adición de opiniones individuales. Lo que ocurre con el público en un cierto momento, dijo, es resultado "de un sistema de fuerzas, de tensiones, y no hay nada más inadecuado para representar el estado de la opinión que un porcentaje". (9) Las encuestas y las estadísticas son necesarias para evitar las reflexiones impresionistas o la aplicación mecánica de principios derivados de "la estructura del modo de producción" o de "la lucha de clases". Pero a la vez, para evitar la sacralización empírica de los datos, que suele reducir las investigaciones a una confirmación de nuestra "sociología espontánea", hay que situar la información empírica en una teoría del sistema social y de las condiciones en que se produce su conocimiento. (10)

Podríamos decirlo de un modo aparentemente paradójico: si bien la obra de Bourdieu es una sociología de la cultura, sus problemas básicos no son "culturales". Las preguntas que originan sus investigaciones no son: ¿cómo es el público de los museos? o ¿cómo funcionan las relaciones pedagógicas dentro de la escuela? Cuando estudia estos problemas está tratando de explicar otros, aquellos desde los cuales la cultura se vuelve fundamental para entender las relaciones y las diferencias sociales. Cabe aplicar a Bourdieu lo que él afirma de la sociología de la religión de Weber: su mérito consiste en haber comprendido que la sociología de la cultura "era un capítulo, y no el menor, de la sociología del poder", y haber visto en las estructuras simbólicas, más que una forma particular de poder, "una dimensión de todo poder, es decir, otro nombre de la legitimidad, producto del reconocimiento, del desconocimiento, de la creencia en virtud de la cual las personas que ejercen la autoridad son dotadas de prestigio". (11)

Las preguntas fundadoras de casi todos sus trabajos, aunque nunca las enuncia expresamente, son dos: 1. ¿Cómo están estructuradas -económica y simbólicamente- la reproducción y la diferenciación social? 2. ¿Cómo se articulan lo económico y lo simbólico en los procesos de reproducción, diferenciación y construcción del poder?

Para responderlas, Bourdieu retoma dos ideas centrales del marxismo: que la sociedad está estructurada en clases sociales y que las relaciones entre las clases son relaciones de lucha. Sin embargo, su teoría social incorpora otras corrientes dedicadas a estudiar los sistemas simbólicos y las relaciones de poder. Por esto, y por su propio trabajo de investigación empírica y reelaboración teórica, su relación con el marxismo es polémica al menos en cuatro puntos:

a) Los vínculos entre producción, circulación y consumo. Aunque algunos textos teóricos del marxismo, empezando por la Introducción general a la crítica de la economía política proponen una interacción dialéctica entre los tres términos, sus análisis del capitalismo se han centrado en la producción. En los últimos quince años algunos sociólogos marxistas, especialmente los dedicados a la cuestión urbana, tratan de teorizar el consumo e investigar sus estructuras, pero sus trabajos se ven limitados por seguir subordinándolo a la producción: lo ven únicamente como un lugar necesario para la reproducción de la fuerza de trabajo y la expansión del capital. Al no reconocer que el consumo es también un espacio decisivo para la constitución de las clases y la organización de sus diferencias, y que en el capitalismo contemporáneo adquiere una relativa autonomía, no logran ofrecer más que versiones remodeladas del economicismo productivista tradicional en el materialismo histórico. (12) Bourdieu no desconoce la importancia de la producción, pero sus investigaciones se extienden preferentemente sobre el consumo. Las clases se diferencian para él, igual que en el marxismo, por su relación con la producción, por la propiedad de ciertos bienes, pero también por el aspecto simbólico del consumo, o sea por la manera de usar los bienes transmutándolos en signos. (13)

b) La teoría del valor trabajo. Una gran parte de los análisis de Bourdieu sobre la constitución social del valor se ocupa de procesos que restringen al mercado y al consumo: la escasez de los bienes, su apropiación diferencial por las distintas clases y las estrategias de distinción que elaboran al usarlos. Cuando desarrolla una concepción más estructural sobre la formación del valor a propósito del "proceso de producción" del arte, dice que no debe entenderse como la suma del costo de producción, la materia prima y el tiempo de trabajo del pintor: la fuente del valor no reside en lo que hace el artista, ni en cómo lo hace, ni en la decisión del marchante o la influencia de tal galería; "es en el campo de producción, como sistema de relaciones objetivas entre estos agentes o estas instituciones y lugar de luchas por el monopolio del poder de consagración, donde se engendran continuamente el valor de las obras y la creencia en este valor". (14)

c) La articulación entre lo económico y lo simbólico. Para Bourdieu las relaciones económicas entre las clases son fundamentales, pero siempre en relación con las otras formas de poder (simbólico) que contribuyen a la reproducción y la diferenciación social. La clase dominante puede imponerse en el plano económico, y reproducir esa dominación, si al mismo tiempo logra hegemonizar el

campo cultural. En La reproducción definió la formación social como "un sistema de relaciones de fuerza y de sentido entre los grupos y las clases". (15)

d) La determinación en última instancia y el concepto de clase social. Puesto que son indisociables lo económico y lo simbólico, la fuerza y el sentido, es imposible que uno de esos elementos se sustraiga de la unidad social y determine privilegiadamente, por sí solo, a la sociedad entera. Frente a esta concepción causalista (una causa -lo económico-determinaría el efecto-lo simbólico), Bourdieu propone en varios textos una definición estructural de las clases y de sus relaciones. Es en La distinción donde mejor la formula y discute las implicaciones metodológicas. La clase social no puede ser definida por una sola variable o propiedad (ni siquiera la más determinante: "el volumen y la estructura del capital"), ni por "una suma de propiedades"(origen social + ingresos + nivel de instrucción), "sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere a cada una de ellas y a los efectos que ella ejerce sobre las prácticas su valor propio". (16) Es necesario "romper con el pensamiento lineal, que no conoce más que las estructuras de orden simple de determinación directa" y tratar de reconstruir en cada investigación las redes de relaciones encabalgadas, que están presentes en cada uno de los factores" Decir que esta "causalidad estructural de una red de factores" es irreductible a la eficacia simple de uno o varios de ellos no implica negar que los hechos sociales están determinados: si "a través de cada uno de los factores se ejerce la eficacia de todos los otros, la multiplicidad de determinaciones conduce no a la indeterminación sino al contrario a la sobredeterminación". (17)

¿Qué consecuencia tiene todo esto al estudiar las clases sociales? Significa que para conocerlas no es suficiente establecer cómo participan en las relaciones de producción; también constituyen el modo de ser de una clase o una fracción de clase el barrio en que viven sus miembros, la escuela a la que envían a sus hijos, los lugares a los que van de vacaciones, lo que comen y la manera en que lo comen, si prefieren a Bruegel o a Renoir, el Clave bien temperado o el Danubio Azul. Estas prácticas culturales son más que rasgos complementarios o consecuencias secundarias de su ubicación en el proceso productivo; componen un conjunto de "características auxiliares que, a modo de exigencias tácitas, pueden funcionar como principios de selección o de exclusión reales sin ser jamás formalmente enunciadas (es el caso, por ejemplo, de la pertenencia étnica o sexual)". (18)

De la estructura social al campo cultural

Además de concebir la sociedad como una estructura de clases y una lucha entre ellas, ¿cuáles son para Bourdieu las partes constitutivas, estructurantes, de la vida social? ¿Cómo delimitar los espacios en los que debe localizarse cada investigación? Dado su modo de afirmar la indisolubilidad de lo material y lo cultural, su teoría de la sociedad no organiza los hechos a partir de la división entre estructura y superestructura. Si hay que encontrar un gran esquema ordenador, será más bien su teoría de los campos.

Uno de los aspectos más atractivos del concepto de campo lo encontramos precisamente en su utilidad para mediar entre la estructura y la superestructura, así como entre lo social y lo individual. Ha contribuido, por ejemplo, a evitar el deductivismo mecánico empleado en tantos análisis sociológicos del arte y la literatura. En efecto, no es posible deducir del carácter general del modo de producción el sentido de una obra particular: tienen poco valor explicativo afirmaciones tales como que el arte es mercancía o está sometido a las leyes del sistema capitalista mientras no precisemos las formas específicas que esas leyes adoptan para producir novelas o películas, de acuerdo con los medios y relaciones de producción de cada campo. Por omitir estas mediaciones, los sociólogos de la cultura son vistos a veces como incapaces de percibir lo peculiar del arte. Recordemos aquella ironía sartreana: el marxismo demuestra que Valéry era un intelectual pequeño burgués, pero no puede explicarnos por qué todos los intelectuales pequeño burgueses no son Valéry. (19)

¿No hay más remedio, entonces, que admitir el carácter único de cada obra de arte, la inexplicabilidad de la "creación" cultural? En uno de sus primeros textos, *Campo intelectual y proyecto creador*, Bourdieu observa que "para dar su objeto propio a la sociología de la creación intelectual" (20) hay que situar al artista y su obra en el sistema de relaciones constituido por los agentes sociales directamente vinculados con la producción y comunicación de la obra. Este sistema de relaciones, que incluye a artistas, editores, marchantes, críticos, público, que determina las condiciones específicas de producción y circulación de sus productos, es el campo cultural.

La autonomización metodológica, que trata al campo cultural como un sistema regido por leyes propias, se justifica por lo que sucedió en la historia occidental desde el surgimiento del capitalismo. El campo artístico se integró con independencia relativa y criterios internos de legitimidad a partir de los siglos XVI y XVII. La complejidad del proceso productivo fue diferenciando las áreas del trabajo, separando los aspectos de la actividad humana -el cultural, el político, el económico, la vida cotidiana- y liberando a cada uno de ellos del control religioso. Con el desarrollo de la burguesía se forma un mercado específico para los objetos culturales, en el cual las obras son valoradas con criterios propiamente estéticos, y nacen los lugares necesarios para exponer y vender las mercancías: los museos y las galerías. Mientras en otros sistemas económicos la práctica artística estaba entremezclada con el resto de la vida social, la burguesía crea "instancias específicas de selección y consagración", donde los artistas ya no compiten por la aprobación religiosa o el encargo cortesano sino por "la legitimidad cultural".(21) El escritor es valorado en los salones literarios, luego en las editoriales; el pintor abandona los grandes muros y se reduce al lienzo, que además encierra en un marco; el escultor ya no busca adecuar su obra a las proporciones de un espacio público, sino a las exigencias autónomas de su exhibición privada. De este modo, el campo artístico se configura como si fuera un orden independiente en el que los objetos circulan con una autonomía desconocida en cualquier otra época.

Dado que en las sociedades "modernas" la vida social se reproduce en campos (económico, político, científico, artístico), que funcionan con una fuerte independencia, el análisis sociológico debe estudiar la dinámica interna de cada campo. En vez de deducir del carácter general de la

lucha de clases el sentido particular de los enfrentamientos políticos o artísticos, indagará cómo luchan por la apropiación del capital que cada campo genera los grupos que intervienen en él. La sociedad, y por tanto, la confrontación entre las clases, es resultado de la manera en que se articulan y combinan las luchas por la legitimidad y el poder en cada uno de los campos.

¿Qué es lo que constituye a un campo? Dos elementos: la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación. A lo largo de la historia, el campo científico o el artístico han acumulado un capital (de conocimiento, habilidades, creencias, etcétera) respecto del cual actúan dos posiciones: la de quienes detentan el capital y la de quienes aspiran a poseerlo. Un campo existe en la medida en que uno no logra comprender una obra (un libro de economía, una escultura) sin conocer la historia del campo de producción de la obra. Quienes participan en él tienen un conjunto de intereses comunes, un lenguaje, una "complicidad objetiva que subyace a todos los antagonismos"; (22) por eso, el hecho de intervenir en la lucha contribuye a la reproducción del juego mediante la creencia en el valor de ese juego. Sobre esa complicidad básica se construyen las posiciones enfrentadas. Quienes dominan el capital acumulado, fundamento del poder o de la autoridad de un campo, tienden a adoptar estrategias de conservación y ortodoxia, en tanto los más desprovistos de capital, o recién llegados, prefieren las estrategias de subversión, de herejía.

Con esta estructura funcionan los campos más autónomos, los habitualmente llamados culturales (la ciencia, la filosofía o el arte) y también otros en apariencia muy dependientes de la estructura socio económica general. Así lo comprobamos en el "campo de la alta costura". (23) Lo dominan quienes detentan el poder de constituir el valor de los objetos por su rareza o escasez, mediante el procedimiento de la marca. Pese a que Bourdieu reconoce las determinaciones mercantiles sobre la moda, y su relación con los estilos de vida que se forman en otras áreas de la organización social, sostiene que la oposición estructuradora de ese campo es la que enfrenta a los modistos consagrados con quienes les disputan ese lugar. Dior y Balmain han establecido durante décadas los estilos de vida capaces de distinguir a las clases altas: sus cambios no se produjeron por adaptaciones funcionales destinadas a adecuar los objetos a su uso, sino por alteraciones en el carácter social de los objetos para mantener el monopolio de la última diferencia legítima. En su lucha contra ellos, Courrèges no habla de la moda; habla del estilo de vida, dice que se propone vestir a la mujer moderna, que debe ser práctica y activa, que necesita mostrar su cuerpo. Retoma necesidades de una nueva burguesía, o pequeña burguesía, y produce un cambio en el gusto. Pero esa polémica para Bourdieu encubre la manera que encontró de dar su competencia por la hegemonía del campo.

Al querer explicar la estructura de todos los campos según la lógica de su lucha interna por el poder, entre la de los que tienen y la pretensión de los que aspiran, (24) Bourdieu deja dos problemas afuera. El primero: lo que sucede específicamente en cada campo. ¿No hay diferencias esenciales entre el campo científico y el artístico, debido a que en uno los contendientes buscan producir conocimientos y en otro experiencias estéticas? Perdemos la problemática intrínseca de las diversas prácticas al reducir su análisis sociológico a la lucha por el poder. Queda sin plantear el posible significado social de que ciertos grupos prefieran un modo más abstracto o más concreto, una práctica más intelectual o más sensible, para su realización simbólica.

La otra cuestión tiene que ver con la relación entre los campos y la historia social. No parece posible explicar a Courrèges sólo por su búsqueda de legitimidad dentro del campo. Su uso de exigencias sociales (la vida "práctica y activa" de la mujer actual, la necesidad de mostrar el cuerpo) sugiere interrelaciones entre moda y trabajo, que evidentemente contribuyeron al éxito de ese modisto y a la reformulación de su papel en el campo de la moda.

Los modos de producción y consumo cultural

Incest is fine, as long as it's kept in the family.

Playboy

Si bien en algunos textos Bourdieu extrema el papel de las confrontaciones internas de cada campo, sus trabajos más extensos precisan que las disputas en cada área cultural o política especifican el sentido general de la reproducción social y el conflicto entre las clases. Los campos se vinculan en la estrategia unificada de cada clase.

Esta oscilación entre un enfoque estructural y otro clasista es patente en la caracterización de los modos o niveles en que se organiza la cultura. En *El mercado de bienes simbólicos*, texto cuya primera edición data de 1970, (25) prevalece un análisis estructural basado en la oposición objetiva entre "el campo de producción restringida" y el "campo de gran producción". La distinción, en cambio, se centra en las "prácticas culturales"; describe la estructura de los campos, pero muestra a las clases y los grupos, a los sujetos sociales, operando la correlación y complementación entre los campos. Por eso, este último libro, además de ampliar a tres los niveles culturales, los denomina "gustos", o sea con una expresión que incluye el aspecto subjetivo de los comportamientos: distingue el "gusto legítimo", el "gusto medio" y el "gusto popular". (26)

Queremos decir que encontramos insatisfactoria la designación de "gusto legítimo", pues convierte en concepto descriptivo una pretensión de las clases dominantes. Preferimos, entre las diversas denominaciones empleadas por Bourdieu, la de gusto burgués o estética burguesa, porque identifican ese modo de producción y consumo cultural por su carácter de clase. Diremos, por lo tanto, tomando en cuenta la obra total de este autor, que el mercado de bienes simbólicos incluye, básicamente, tres modos de producción: burgués, medio y popular. (27) Estos modos de producción cultural se diferencian por la composición de sus públicos (burguesía/clases medias/populares), por la naturaleza de las obras producidas (obras de arte/bienes y mensajes de consumo masivo) y por las ideologías político estéticas que los expresan (aristocratismo esteticista/ascetismo y pretensión/pragmatismo funcional). Pero los tres sistemas coexisten dentro de la misma sociedad capitalista, porque ésta ha organizado la distribución (desigual) de todos los bienes materiales y simbólicos. Dicha unidad se manifiesta, entre otros hechos, en que los mismos bienes son, en muchos casos, consumidos por distintas clases sociales. La diferencia se establece, entonces, más que en los bienes que cada clase apropia, en el modo de usarlos.

1. La estética burguesa. La primera gran investigación sobre el gusto de élite la realizó Bourdieu con el público de museos. Quizá sea en ellos donde aparece más exacerbada la autonomización del campo cultural. En los museos el goce del arte requiere desentenderse de la vida cotidiana, oponerse a ella. La "disposición estética" y la "competencia artística" exigidas por el arte moderno y contemporáneo suponen el conocimiento de los principios de división internos del campo artístico. Las obras se ordenan por tendencias según sus rasgos estilísticos, sin importar las clasificaciones que rigen los objetos representados en el universo cotidiano: por ejemplo, la capacidad de distinguir entre tres cuadros que representan manzanas, uno impresionista, otro surrealista y otro hiperrealista, no depende del conocimiento ordinario de la fruta sino de la información estética que permite captar los tres tipos de tratamiento plástico, la organización sensible de los signos.

La estructura del museo y la disposición de las muestras corresponden a esta ideología estetizante: "El carácter intocable de los objetos, el silencio religioso que se impone a los visitantes, el ascetismo puritano del equipamiento, siempre escaso y poco confortable, el rechazo casi sistemático de toda didáctica, la solemnidad grandiosa de la decoración y del decoro" contribuyen a hacer de esta institución un recurso diferencial de quienes ingresan en ella y comprenden sus mensajes. (28) Las estadísticas sobre visitantes y la observación del comportamiento en esos "templos cívicos" demuestran que el interés por los objetos artísticos es resultado de la capacidad de relacionarlos con el conjunto de obras de las que forman parte por su significado estético. Así lo revela la mayor proporción de visitantes de clase alta y educación superior, pero también la forma en que usan el museo: el tiempo destinado a la visita, la dedicación a cada obra, aumentan en aquellos que son capaces, por su nivel de instrucción, de captar mayor variedad de significados. Quienes hacen un uso más intenso del museo son los que ya poseen un largo entrenamiento sensible, información sobre las épocas, los estilos e incluso los períodos de cada artista que dan sentidos particulares a las obras. (29)

En los siglos XIX y XX las vanguardias agudizaron la autonomía del campo artístico, el primado de la forma sobre la función, de la manera de decir sobre lo que se dice. Al reducir las referencias semánticas de las obras, su contenido anecdótico o narrativo, y acentuar el juego sintáctico con los colores, las formas y los sonidos, exigen del espectador una disposición cada vez más cultivada para acceder al sentido de la producción artística. La fugacidad de las vanguardias, el experimentalismo que renueva incesantemente sus búsquedas, alejan aún más a los sectores populares de la práctica artística. Se reformula así tanto el lugar del público como el papel de los productores, la estructura entera del campo cultural. Los artistas que inscriben en la obra misma la interrogación sobre su lenguaje, que no sólo eliminan la ilusión naturalista de lo real y el hedonismo perceptivo sino que hacen de la destrucción o parodización de las convenciones representativas su modo de referirse a lo real, se aseguran por una parte el dominio de su campo pero excluyen al espectador que no se disponga a hacer de su participación en el campo una experiencia igualmente innovadora. El arte moderno propone "una lectura paradójica", pues "supone el dominio del código de una comunicación que tiende a cuestionar el código de la comunicación". (30)

Estética incestuosa: el arte por el arte es un arte para los artistas. A fin de participar en su saber y en su goce, el público debe alcanzar la misma aptitud que ellos para percibir y descifrar las características propiamente estilísticas, debe cultivar un interés puro por la forma, esa capacidad de apreciar las obras independientemente de su contenido y su función. Quienes lo logran exhiben, a través de su gusto "desinteresado", su relación distante con las necesidades económicas, con las urgencias prácticas. Compartir esa disposición estética es una manera de manifestar una posición privilegiada en el espacio social, establecer claramente "la distancia objetiva y subjetiva respecto a los grupos sometidos a esos determinismos". (31)

Al fijar un modo "correcto" y hermético de apreciar lo artístico, supuestamente desvinculado de la existencia material, el modo burgués de producir y consumir el arte organiza simbólicamente las diferencias entre las clases. Del mismo modo que las divisiones del proceso educativo, las del campo artístico consagran, reproducen y disimulan la separación entre los grupos sociales. Las concepciones democráticas de la cultura -entre ellas las teorías liberales de la educación-suponen que las diversas acciones pedagógicas que se ejercen en una formación social colaboran armoniosamente para reproducir un capital cultural que se imagina como propiedad común. Sin embargo, los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad no pertenecen realmente a todos (aunque formalmente sean ofrecidos a todos). No basta que los museos sean gratuitos y las escuelas se propongan transmitir a cada nueva generación la cultura heredada. Sólo accederán a ese capital artístico o científico quienes cuenten con los medios, económicos y simbólicos, para hacerlo suyo. Comprender un texto de filosofía, gozar una sinfonía de Beethoven o un cuadro de Mondrian, requiere poseer los códigos, el entrenamiento intelectual y sensible, necesarios para descifrarlos.

Los estudios sobre la escuela y los museos demuestran que este entrenamiento aumenta a medida que crece el capital económico, el capital escolar y, especialmente en la apropiación del arte, la antigüedad en la familiarización con el capital artístico.

Las clases no se distinguen únicamente por su diferente capital económico. Al contrario: las prácticas culturales de la burguesía tratan de simular que sus privilegios se justifican por algo más noble que la acumulación material. ¿No es ésta una de las consecuencias de haber disociado la forma de la función, lo bello de lo útil, los signos y los bienes, el estilo y la eficacia? La burguesía desplaza a un sistema conceptual de diferenciación y clasificación el origen de la distancia entre las clases. Coloca el resorte de la diferenciación social fuera de lo cotidiano, en lo simbólico y no en lo económico, en el consumo y no en la producción. Crea la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es. La cultura, el arte y la capacidad de gozarlos aparecen como "dones" o cualidades naturales, no como resultado de un aprendizaje desigual por la división histórica entre las clases.

2. La estética de los sectores medios. Se constituye de dos maneras: por la industria cultural y por ciertas prácticas, como la fotografía, que son características del "gusto medio". El sistema de la "gran producción" se diferencia del campo artístico de élite por su falta de autonomía, por someterse a demandas externas, principalmente a la competencia por la conquista del mercado.

Producto de la búsqueda de la mayor rentabilidad y la máxima amplitud del público, de transacciones y compromisos entre los dueños de las empresas y los creadores culturales, las obras del arte medio se distinguen por usar procedimientos técnicos y efectos estéticos inmediatamente accesibles, por excluir los temas controvertidos en favor de personajes y símbolos estereotipados que facilitan al público masivo su proyección e identificación. (32)

Con frecuencia Bourdieu describe las prácticas culturales de los sectores medios recurriendo a metáforas. Para explicar la atracción de la gran tienda, dice que "es la galería de arte del pobre"; (33) en capas más pretensiosas, observa que el *Nouvel Observateur* es como "el Club Méditerranée de la cultura". (34) Las clases medias, y las populares en tanto tienen como referencia y aspiración el gusto dominante, practican la cultura a través de actos metafóricos, desplazados. Un género típico de la estética media es la adaptación: películas inspiradas en obras teatrales, " 'orquestaciones' populares de música erudita o, al contrario, 'orquestaciones' pretendidamente eruditas de 'temas populares' ". (35) La adhesión a estos productos es propia de la relación "ávida y ansiosa" que la pequeña burguesía tiene con la cultura, de una "buena voluntad pura, pero vacía y desprovista de las referencias o de los principios indispensables para su aplicación oportuna". (36)

En pocas ocasiones subraya tan rotundamente la dependencia de la cultura media, su carácter heterónimo, como cuando afirma que está constituida por "las obras menores de las artes mayores" (la *Rapsodia en Blue*, *Utrillo*, *Buffet*), las "obras mayores de las artes menores" (*Jacques Brel*, *Gilbert Becaud*), y los espectáculos "característicos de la 'cultura media' (el circo, la opereta y las corridas de toros)". (37) Quizá lo más específico de esta tendencia lo encuentra al estudiar la fotografía, "art moyen" en el doble sentido de arte de los sectores medios y de arte que está en una posición intermedia entre las artes "legítimas" y las populares.

¿Cómo entender la multiplicidad de funciones cumplidas por la fotografía: decoración de paredes, registro de las vacaciones y de acontecimientos familiares, documento periodístico, objeto estético, mensaje publicitario, ofrecimiento erótico o fetichista, símbolo político o religioso? Es extraño que la fotografía alcance tanta aceptación, dado que no es promovida por la escuela, no permite obtener rápidas ganancias, ni va acompañada del prestigio cultural que suponen la frecuentación de museos o la creación artística. Uno podría pensar que esta actividad "sin tradiciones y sin exigencias", donde las decisiones parecen abandonadas a la improvisación individual, es un objeto poco apto para la indagación sociológica. Justamente por esa pretendida arbitrariedad subjetiva, es una de las prácticas que mejor transparentan las convenciones que rigen en cada clase su representación de lo real ¿Cómo no ver un sistema bien codificado en las normas que establecen qué objetos se consideran fotografiables, las ocasiones y los lugares en que deben ser tomados, la composición de las imágenes? Esas reglas, a menudo inconscientes para el fotógrafo y el espectador, delatan las estructuras ideológicas del gusto.

En el origen de la mayor parte de las fotografías están la familia y el turismo. Por su capacidad de consagrar y solemnizar, las fotos sirven para que la familia fije sus eventos fundadores y reafirme periódicamente su unidad. Las estadísticas revelan que los casados poseen mayor número de

máquinas fotográficas que los solteros, y los casados con hijos superan a los que no los tienen. El uso de la cámara también es mayor en la época en que la familia tiene hijos y menor en la edad madura. Hay una correspondencia entre la práctica fotográfica, la integración grupal y la necesidad de registrar los momentos más intensos de la vida conjunta: los niños fortalecen la cohesión familiar, aumentan el tiempo de convivencia y estimulan a sus padres a conservar todo esto y comunicarlo mediante fotos. Otro modo de comprobarlo es comparando la fotografía de lo cotidiano efectuada sin intenciones estéticas con la fotografía artística y la participación en fotoclubes: la primera corresponde a personas adaptadas a las pautas predominantes en la sociedad, la otra a quienes están menos integrados socialmente, sea por su edad, estado civil o situación profesional. (38)

Las vacaciones y el turismo son los períodos en que crece la pasión por fotografiar. Se debe a que en esas épocas se incrementa la vida conjunta de la familia, pero también a que las vacaciones y la actividad fotográfica tienen en común la disponibilidad de recursos económicos. (39) Práctica extracotidiana, la fotografía solemniza lo cotidiano, subraya la superación de la rutina, el alejamiento de lo habitual. Nadie fotografía su propia casa, salvo que la haya reformado y quiera testimoniar un cambio; por lo mismo, nos asombra el turista que se detiene a sacar una fotografía de lo que vemos todos los días. La fotografía es una actividad familiar destinada a consagrar lo no familiar.

La práctica fotográfica es, entonces, típica de los sectores medios. Además, es posible para ellos, porque requiere cierto poder económico. Y es necesaria, como prueba de la visita a centros turísticos y lugares de distracción. Signo de privilegios, es un instrumento privilegiado para investigar la lógica de la diferenciación social, cómo los hechos culturales son consumidos a dos niveles: por el placer que proporcionan en sí mismos y por su capacidad de distinguirnos simbólicamente de otros sectores. Ni elitista ni plenamente popular, la fotografía sirve a las capas medias para diferenciarse de la clase obrera exhibiéndose junto a los paisajes y monumentos a los que ésta no llega, consagrando el encuentro exclusivo con los lugares consagrados. También para reemplazar, mediante este registro de lo excepcional, el goce frecuente de viajes costosos, para tener un sustituto de prácticas artísticas y culturales, de mayor nivel que les resultan ajenas (Hoy esta función se desplazó a la televisión y el video, pero Bourdieu casi no se ocupa en sus estudios de las nuevas tecnologías comunicativas.)

3. La estética popular. Mientras la estética de la burguesía, basada en el poder económico, se caracteriza por "el poder de poner la necesidad económica a distancia", las clases populares se rigen por una "estética pragmática y funcionalista". Rehúsan la gratuidad y futilidad de los ejercicios formales, de todo arte por el arte. Tanto sus preferencias artísticas como las elecciones estéticas de ropa, muebles o maquillaje se someten al principio de "la elección de lo necesario", en el doble sentido de lo que es técnicamente necesario, "práctico", y lo que "es impuesto por una necesidad económica y social que condena a las gentes 'simples' y 'modestas' a gustos 'simples' y 'modestos' ". (40) Su rechazo de la ostentación corresponde a la escasez de sus recursos económicos, pero también a la distribución desigual de recursos simbólicos: una formación que los

excluye de "la sofisticación" en los hábitos de consumo los lleva a reconocer con resignación que carecen de aquello que hace a los otros "superiores".

Miremos el interior de la casa: no existe en las clases populares, según Bourdieu, la idea, típicamente burguesa, de hacer de cada objeto la ocasión de una elección estética, de que "la intención de armonía o de belleza" intervengan al arreglar la cocina o el baño, en la compra de una olla o un mueble. La estética popular se hallaría organizada por la división entre actividades y lugares técnicos, funcionales, y otros especiales, propicios para el arreglo suntuario. "Las comidas o los vestidos de fiesta se oponen a los vestidos y a las comidas de todos los días por lo arbitrario de un corte convencional -'lo que corresponde es lo que corresponde', 'hay que hacer bien las cosas'-, como los lugares socialmente designados para ser 'decorados', la sala, el comedor o 'living', se oponen a los lugares cotidianos, según una antítesis que es aproximadamente la de lo 'decorativo' y de lo 'práctico'." (41)

Pertenecer a las clases populares equivaldría a "renunciar a los beneficios simbólicos" y reducir las prácticas y los objetos a su función utilitaria: el corte de cabello debe ser "limpio", la ropa "simple", los muebles "sólidos". Aun las elecciones aparentemente suntuarias tienen por regla el gusto de la necesidad. Dice Bourdieu, con ironía simultánea hacia los economicistas, hacia la estética aristocrática y hacia la popular, que el gusto por las bagatelas de fantasía y los accesorios impactantes que pueblan las salas de casas modestas "se inspiran en una intención desconocida por los economistas y los estetas ordinarios, la de obtener el máximo efecto al menor costo (esto impresionará mucho), fórmula que para el gusto burgués es la definición misma de la vulgaridad (ya que una de las intenciones de la distinción es sugerir con el mínimo efecto posible el mayor gasto de tiempo, dinero e ingenio)". (42) Los especialistas en publicidad recurren a este sentido puritano de lo necesario cuando tratan de convencer a los consumidores de que no es derroche comprar el sillón pasado de moda, cuyo color debe ser olvidado, porque el precio lo justifica y porque es exactamente aquél con el que uno soñaba desde hace tiempo "para poner ante el televisor". (43)

La distinción acumula ejemplos semejantes para demostrar que el consumo popular se opone al burgués por su incapacidad de separar lo estético de lo práctico. Se opone, pero no deja de estar subordinado. La estética popular es definida todo el tiempo por referencia a la hegemónica, ya sea porque trata de imitar los hábitos y gustos burgueses o porque admite su superioridad aunque no pueda practicarlos. (44) Incapaz de ser como la dominante e incapaz de constituir un espacio propio, la cultura popular no tendría una problemática autónoma. Por eso afirma Bourdieu que "el lugar por excelencia de las luchas simbólicas es la clase dominante misma". (45) "En cuanto a las clases populares, sin duda no tienen otra función en el sistema de las tomas de posición estética que la de aquello que es repelido, el punto de referencia negativo en relación con el cual se definen, de negación en negación, todas las estéticas." (46) Puesto que la estructura simbólica de la sociedad está determinada por esta oposición, fijada por la burguesía, entre el ámbito de "la libertad, el desinterés, la 'pureza' de los gustos sublimes" y el de "la necesidad, el interés, la baja de las satisfacciones materiales", las clases populares -que no controlan y a veces ni comprenden esta distinción- están condenadas a una posición subalterna.

En escasas páginas admite que los sectores populares cuentan con algunas formas de protorresistencia, manifestaciones germinales de conciencia autónoma. "El arte de beber y de comer queda, sin duda, como uno de los pocos terrenos en los cuales las clases populares se oponen explícitamente al arte de vivir legítimo." (47) Estas formas propias de los sectores dominados, debido a que se basan en las antítesis fuerte/débil, gordo/delgado, sugieren que la configuración de los hábitos populares en la alimentación se relaciona con la importancia de la fuerza física. La preferencia por los alimentos y bebidas fuertes (lo salado frente a lo dulce, la carne frente a la leche) correspondería a un modo de valorizar la fuerza muscular, la virilidad, que es lo único en que las clases trabajadoras pueden ser ricas, lo único que pueden oponer a los dominantes, incluso como base de su número, de este otro poder que es su solidaridad. (48)

Un sociólogo brasileño, Sergio Miceli, que aplicó este modelo al estudio de la industria cultural en su país, observa que tal subordinación de las clases populares a la cultura dominante corresponde, hasta cierto punto, a los países capitalistas europeos, donde hay un mercado simbólico unificado. En Brasil, en cambio, y en general en América Latina, el modo de producción capitalista incluye diversos tipos de producción económica y simbólica. No existe "una estructura de clase unificada y, mucho menos, una clase hegemónica [equivalente local de la 'burguesía'] en condiciones de imponer al sistema entero su propia matriz de significaciones". (49) Encontramos más bien un "campo simbólico fragmentado" que, agregaríamos nosotros, implica aún mayor heterogeneidad cultural en las sociedades multiétnicas, como la misma brasileña, las mesoamericanas y andinas. Aunque la "modernización" económica, escolar y comunicacional ha logrado una cierta homogeneización, coexisten capitales culturales diversos: los precolombinos, el colonial español, en algunos la presencia negra y las modalidades contemporáneas de desarrollo capitalista.

Por otra parte, esos diversos capitales culturales no constituyen desarrollos alternativos sólo por la inercia de su reproducción. También han dado el soporte cultural para movimientos políticos nacionales, regionales, étnicos o clasistas que enfrentan al poder hegemónico y buscan otro modo de organización social. Aun fuera de los conflictos explícitos es imposible reducir los variados sistemas lingüísticos, artísticos y artesanales, de creencias y prácticas médicas, las formas propias de supervivencia de las clases populares a versiones empobrecidas de la cultura dominante o subordinadas a ella. Necesitamos reformular la concepción de Bourdieu, en muchos sentidos útil para entender el mercado de bienes simbólicos, a fin de incluir los productos culturales nacidos de los sectores populares, las representaciones independientes de sus condiciones de vida y la resemantización que hacen de la cultura dominante de acuerdo con sus intereses.

Una última cuestión polémica en esta parte es la escisión radical entre la estética "pragmática y funcionalista" de las clases populares y la capacidad, que Bourdieu restringe a la burguesía, de instaurar un campo autónomo de lo simbólico y lo bello. Desde los criterios estéticos hegemónicos puede costar descubrir "la intención de armonía o de belleza" cuando una familia obrera compra una olla o decora su cocina, pero la observación de sus propios modelos de elaboración simbólica demuestra que tienen maneras particulares de cultivar lo estético, no reductibles a la relación con los modelos hegemónicos ni a la preocupación utilitaria, que también suelen estar presentes. Así lo testimonian muchos trabajos dedicados al estudio de las clases populares. En Inglaterra, la

admirable investigación de Richard Hoggart sobre la cultura obrera, *The Uses of Literacy* (traducida al francés en una colección dirigida por Bourdieu y precedida por un prólogo de Passeron): la exuberancia de las artes y las fiestas populares, el fervor por el detalle y la opulencia de colores que registra lo hacen hablar de "los cien actos barrocos de la vida popular". (50) Podríamos alejarnos un largo rato del propósito de este texto evocando los estudios de antropólogos e historiadores italianos, sin duda los más sensibles dentro de Europa a las manifestaciones estéticas populares (pienso en Alberto Cirese, Pietro Clemente y Lombardi Satriani). Pero mencionemos que en el país analizado por *La distinción*, en 1983, las sociedades de Etnología y Sociología realizaron conjuntamente un coloquio sobre las culturas populares: una sección entera, dedicada a los "sistemas de expresión" de esas culturas demostró con análisis de casos la peculiaridad y "especificidad de las prácticas dominadas", la necesidad de superar la "perspectiva legitimista" que define la cultura popular "exclusivamente por referencia al gusto dominante, y por tanto negativamente, en términos de desventajas, limitaciones, exclusiones, privaciones", y construir, en cambio, "el espacio social de los gustos populares a partir de sus múltiples variaciones y oposiciones" (51) (especialmente las intervenciones de Claude Grignon y Raymonde Moulin)

Si me dejan introducir referencias a un universo diferente del que examina Bourdieu, podemos decir que en los países latinoamericanos una amplia bibliografía antropológica ha documentado la particularidad de las estéticas populares, incluso en sectores sociales incorporados al mercado capitalista y al estilo urbano de vida. Por ejemplo, en las fiestas religiosas en que se realiza un gasto suntuario del excedente económico: el gasto tiene una finalidad estética relativamente autónoma (el dinero se consume en el placer de la decoración urbana, las danzas, los juegos, los cohetes) o se invierte en la obtención del prestigio simbólico que da a un mayordomo la financiación de los eventos. (52)

Coincidimos con Bourdieu en que el desarrollo capitalista hizo posible una fuerte autonomización del campo artístico y de los signos estéticos en la vida cotidiana, y que la burguesía halla en la apropiación privilegiada de estos signos, aislados de su base económica, un modo de eufemizar y legitimar su dominación. Pero no podemos desconocer que en las culturas populares existen manifestaciones simbólicas y estéticas propias cuyo sentido desborda el pragmatismo cotidiano. En pueblos indígenas, campesinos y también en grupos subalternos de la ciudad encontramos partes importantes de la vida social que no se someten a la lógica de la acumulación capitalista, que no están regidas por su pragmatismo o ascetismo "puritano". Vemos allí prácticas simbólicas relativamente autónomas o que sólo se vinculan en forma mediata, "eufemizada", como dice Bourdieu de la estética burguesa, con sus condiciones materiales de vida. (53)

Consumo, habitus y vida cotidiana

En este análisis de los modos de producción cultural se vuelve evidente que la estructura global del mercado simbólico configura las diferencias de gustos entre las clases. Sin embargo, las determinaciones macrosociales no engendran automáticamente los comportamientos de cada

receptor. ¿Cómo podríamos reformular la articulación entre ambos términos para evitar tanto el individualismo espontaneísta como los determinismos reduccionistas? Las dos principales corrientes que tratan de explicarla, la teoría clásica de la ideología y las investigaciones conductistas sobre los "efectos", carecen de conceptos para dar cuenta de la mediación entre lo social y lo individual. El marxismo sobrestimó el polo macrosocial -la estructura, la clase o los aparatos ideológicos- y casi siempre deduce de las determinaciones, sobre todo bajo la "teoría" del reflejo, lo que ocurre en la recepción. (Es la ilusión que está en la base de la concepción del partido como vanguardia.) El conductismo simplificó la articulación al pretender entenderla como un mecanismo de estímulo respuesta, y por eso cree que las acciones ideológicas se ejercen puntualmente sobre los destinatarios y pueden generar prácticas inmediatas. (Esta ilusión está en la base de casi todas las investigaciones de mercado.) Ambas concepciones necesitan una elaboración más compleja de los procesos psicosociales en que se configuran las representaciones y las prácticas de los sujetos.

Bourdieu trata de reconstruir en torno del concepto de habitus el proceso por el que lo social se interioriza en los individuos y logra que las estructuras objetivas concuerden con las subjetivas. Si hay una homología entre el orden social y las prácticas de los sujetos no es por la influencia puntual del poder publicitario o los mensajes políticos, sino porque esas acciones se insertan -más que en la conciencia, entendida intelectualmente- en sistemas de hábitos, constituidos en su mayoría desde la infancia. La acción ideológica más decisiva para constituir el poder simbólico no se efectúa en la lucha por las ideas, en lo que puede hacerse presente a la conciencia de los sujetos, sino en esas relaciones de sentido, no conscientes, que se organizan en el habitus y sólo podemos conocer a través de él. El habitus, generado por las estructuras objetivas, genera a su vez las prácticas individuales, da a la conducta esquemas básicos de percepción, pensamiento y acción. Por ser "sistemas de disposiciones durables y transponibles, estructuras predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes", (54) el habitus sistematiza el conjunto de las prácticas de cada persona y cada grupo, garantiza su coherencia con el desarrollo social más que cualquier condicionamiento ejercido por campañas publicitarias o políticas. El habitus "programa" el consumo de los individuos y las clases, aquello que van a "sentir" como necesario. "Lo que la estadística registra bajo la forma de sistema de necesidades -dice Bourdieu- no es otra cosa que la coherencia de elecciones de un habitus." (55)

La manifestación aparentemente más libre de los sujetos, el gusto, es el modo en que la vida de cada uno se adapta a las posibilidades estilísticas ofrecidas por su condición de clase. El "gusto por el lujo" de los profesionales liberales, basado en la abundancia de su capital económico y cultural, el "aristocratismo ascético" de los profesores y los funcionarios públicos que optan por los ocios menos costosos y las prácticas culturales más serias, la pretensión de la pequeña burguesía, "la elección de lo necesario" a que deben resignarse los sectores populares, son maneras de elegir que no son elegidas. A través de la formación de habitus, las condiciones de existencia de cada clase van imponiendo inconscientemente un modo de clasificar y experimentar lo real. Cuando los sujetos seleccionan, cuando simulan el teatro de las preferencias, en rigor están representando los

papeles que les fijó el sistema de clases. Las clases revelan a los sujetos como "clasificadores clasificados por sus clasificaciones".

Al mismo tiempo que organiza la distribución de los bienes materiales y simbólicos, la sociedad organiza en los grupos y los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse. En esta estructuración de la vida cotidiana se arraiga la hegemonía: no tanto en un conjunto de ideas "alienadas" sobre la dependencia o la inferioridad de los sectores populares como en una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y el espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable.

Sin embargo, las prácticas no son meras ejecuciones del habitus producido por la educación familiar y escolar, por la interiorización de reglas sociales. En las prácticas se actualizan, se vuelven acto, las disposiciones del habitus que han encontrado condiciones propicias para ejercerse. Existe, por tanto, una interacción dialéctica entre la estructura de las disposiciones y los obstáculos y oportunidades de la situación presente. Si bien el habitus tiende a reproducir las condiciones objetivas que lo engendraron, un nuevo contexto, la apertura de posibilidades históricas diferentes, permite reorganizar las disposiciones adquiridas y producir prácticas transformadoras.

Pese a que Bourdieu reconoce esta diferencia entre habitus y prácticas, se centra más en el primero que en las segundas. Al reducir su teoría social casi exclusivamente a los procesos de reproducción, no distingue entre las prácticas (como ejecución o reinterpretación del habitus) y la praxis (transformación de la conducta para la transformación de las estructuras objetivas). No examina, por eso, como el habitus puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos.

De cualquier modo, si bien esta interacción dialéctica es apenas tratada en los textos de Bourdieu, parece útil su aporte para desarrollarla. Por lo menos tres autores lo han intentado. Michel Pinçon, quien usa ampliamente el esquema bourdieuano para estudiar a la clase obrera francesa, sugiere hablar de "prácticas de apropiación", (56) para evitar la connotación de pasividad. La práctica no es sólo ejecución del habitus y apropiación pasiva de un bien o servicio; todas las prácticas, aun las de consumo, constituyen las situaciones y posiciones de clase. Y el propio Pinçon recuerda que en *Algérie* 60 Bourdieu describe el habitus como una estructura modificable debido a su conformación permanente con los cambios de las condiciones objetivas: refiriéndose a los migrantes que deben adaptarse a una economía monetaria, dice que eso exige una "reinvención creadora", que el habitus tiene una "dimensión histórica y que es en la relación inevitablemente contradictoria [...] que se puede encontrar el principio de todo cambio". (57)

Sergio Miceli, a su vez, propone considerar el concepto de habitus como "una recuperación 'controlada' del concepto de conciencia de clase". (58) Dado que el habitus incluye el proceso por el cual los distintos tipos de educación (familiar, escolar, etcétera) fueron implantando en los sujetos los esquemas de conocimiento y acción, permite precisar mucho mejor que la nebulosa noción de conciencia las posibilidades de que un grupo sea consciente, sus trayectorias posibles,

sus prácticas objetivamente esperables. Pero, ¿quiénes son los portadores del habitus? Son los grupos que especifican en cada campo la posición de las clases. Con lo cual, observa Miceli, mediante una reformulación de la teoría weberiana de la estratificación social, y acercándose notablemente a Gramsci, Bourdieu sitúa la concepción marxista de las clases en las condiciones particulares que le fijan los diversos campos. Los campos regionales de producción simbólica tienen una autonomía relativa, entre otras razones, por la singularidad del trabajo realizado en ellos por agentes especializados ("funcionarios", según leemos en Los intelectuales y la organización de la cultura). (59) Bourdieu desarrolla la idea de Gramsci de que tales agentes, aunque corresponden a intereses de clase, no pueden ser entendidos sólo desde esa categoría. Sus diferencias y divisiones ideológicas se deben también "a necesidades internas de carácter organizativo", "de dar coherencia a un partido, a un grupo", al interés de estos agentes por alcanzar una posición hegemónica o preservarla. (60)

Por nuestra parte, asombrados de la frecuencia con que Bourdieu no cita a Gramsci, siendo una de las referencias más "naturales" de sus estudios sobre la dominación, (61) tratamos de pensar en otro texto (62) qué ocurriría si lo que llamamos el paradigma "Bourdieu" fuera complementado con el paradigma gramsciano. Decimos allí que los estudios de Bourdieu, al mostrar cómo las estructuras socioculturales condicionan el conflicto político entre lo hegemónico y lo subalterno (que él llama dominante y dominado), ayudan a ver la potencialidad transformadora de las clases populares bajo los límites que le pone la lógica del habitus y del consumo, ese consenso interior que la reproducción social establece en la cotidianidad de los sujetos. El solo registro de manifestaciones de resistencia, como suele hacerse en las descripciones gramscianas de las clases populares, tiende a sobrevalorar la autonomía, la capacidad de iniciativa y oposición. Sin embargo, el examen unilateral del consumo, al estilo de Bourdieu, acentúa la pasividad del comportamiento popular, su dependencia de la reproducción social. Pareciera, por eso, que la combinación de ambos paradigmas -los que proceden de la teoría de la reproducción y del habitus con los generados por la teoría de la praxis- sería una de las tareas claves para comprender la interacción entre la inercia de los sistemas y las prácticas de las clases.

La teoría sociológica de los símbolos

En los años recientes, la obra de Bourdieu ha desplazado su eje: los primeros estudios sobre reproducción social, los posteriores acerca de la diferenciación entre las clases, desembocan en una teoría del poder simbólico. Un texto clave para entender la ubicación de esta temática en el conjunto de su trabajo es el "balance de un conjunto de investigaciones sobre el simbolismo" que hizo en el curso dado en Chicago en 1973, y sintetizó en un artículo publicado en Annales en 1977. (63)

Se ha estudiado los sistemas simbólicos como "estructuras estructurantes", como instrumentos de conocimiento y construcción de lo real. El origen de esta tendencia está en la tradición neokantiana (Humboldt, Cassirer) y se prolonga en el culturalismo norteamericano (Sapir y Whorf), pero culminó en Durkheim, según Bourdieu, en tanto para él las formas de clasificación

dejan de ser formas universales, trascendentales, para convertirse en "formas sociales, es decir arbitrarias [relativas a un grupo particular] y socialmente determinadas". (64)

La tendencia estructuralista desarrolló una metodología aparentemente opuesta. Para Lévi Strauss, en vez del proceso de producción del mito, interesa desentrañar su estructura inmanente, no refiriéndolo más que a sí mismo. Tampoco le preocupa la utilización social de los objetos simbólicos, con lo cual lo simbólico queda reducido a una "actividad inconsciente del espíritu" que ignora "la dialéctica de las estructuras sociales y de las disposiciones estructurantes en la cual se forman y se transforman los esquemas de pensamiento". (65) Pero si unimos esta concepción a la anterior, propone Bourdieu vemos el poder simbólico como "un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden gnoseológico". (66) El simbolismo potencia la función de comunicación estudiada por los estructuralistas con la de "solidaridad social", que Radcliffe Brown basaba sobre el hecho de compartir un sistema simbólico. Precisamente por ser instrumentos de conocimiento y comunicación, los símbolos hacen posible el consenso sobre el sentido del mundo, promueven la integración social.

En el marxismo se privilegian las funciones políticas de los sistemas simbólicos en detrimento de su estructura lógica y su función gnoseológica. Hay tres funciones primordiales: a) la integración real de la clase dominante, asegurando la comunicación entre todos sus miembros y distinguiéndolos de las otras clases; b) la interpretación ficticia de la sociedad en su conjunto; c) la legitimación del orden establecido por el establecimiento de distinciones o jerarquías, y por la legitimación de esas distinciones. Este efecto ideológico, señala Bourdieu, es producido por la cultura dominante al disimular la función de división bajo la de comunicación. La cultura que une al comunicar es también la que separa al dar instrumentos de diferenciación a cada clase, la que legitima esas distinciones obligando a todas las culturas (o subculturas) a definirse por su distancia respecto de la dominante.

Podemos articular los descubrimientos de las tres corrientes si partimos del hecho de que en las sociedades donde existen diferencias entre clases o grupos la cultura es "violencia simbólica". No hay relaciones de comunicación o conocimiento que no sean, inseparablemente, relaciones de poder. Y las relaciones culturales pueden operar como relaciones de poder justamente porque en ellas se realiza la comunicación entre los miembros de la sociedad y el conocimiento de lo real. Así ve Bourdieu la posible complementación entre los estudios marxistas, estructuralistas y durkheimianos sobre el simbolismo.

Su elaboración más personal aparece en el siguiente momento. No basta decir que los sistemas simbólicos son instrumentos de dominación en tanto son estructurantes y están estructurados; hay que analizar cómo la estructura interna de esos sistemas, o sea del campo cultural, se vincula con la sociedad global. Es aquí donde se vuelve decisivo investigar el proceso de producción y apropiación de la cultura.

A diferencia del mito, producido colectivamente y colectivamente apropiado, la religión y los sistemas ideológicos modernos son determinados por el hecho de haber sido constituidos por cuerpos de especialistas. Las ideologías expresan desde su formación la división del trabajo, el

privilegio de quienes las formulan y la desposesión efectuada "a los laicos de los instrumentos de producción ideológica". (67) Están, por eso, doblemente determinadas: "Deben sus características más específicas no sólo a los intereses de clases o de fracciones de clase que ellas expresan", "sino también a los intereses específicos de aquellos que las producen y a la lógica específica del campo de producción". (68)

Por eso, Bourdieu ha dado importancia en su análisis del campo artístico y el campo científico tanto a la estructura estética de las opciones artísticas y a la estructura lógica de las opciones epistemológicas como a la posición que quienes realizan esas opciones tienen en el campo en que actúan. Cada toma de posición de los intelectuales se organiza a partir de la ubicación que tienen en su campo, es decir, desde el punto de vista de la conquista o la conservación del poder dentro del mismo. Las opciones intelectuales no son motivadas únicamente por el interés de aumentar el conocimiento sobre el mundo social; también dependen de la necesidad de legitimar la manera -científica, estética- de hacerlo, diferenciar el campo propio del de los competidores y reforzar la propia posición en ese campo. Al estudiar, por ejemplo, los prólogos, las reseñas críticas, los grados de participación en organismos directivos y consultivos del ámbito académico, y las formas de notoriedad intelectual (ser citado, traducido), descubre cómo se articulan los procedimientos de acumulación de capital intelectual y cómo condicionan la producción cultural.

En varios textos, pero sobre todo en su libro *Homo Academicus*, Bourdieu examina estos procedimientos, la confrontación entre diversas posiciones dentro del campo científico y sus efectos en las obras, los temas y los estilos. ¿Cuánto del desarrollo de una disciplina depende, además de las obvias exigencias epistemológicas o científicas, de las condiciones sociales en que se produce el conocimiento y de las que nunca se habla: las relaciones de solidaridad y complicidad entre los miembros de un claustro o una institución, entre quienes pertenecen al comité de redacción de una revista o a los mismos jurados de tesis? ¿Cuánto depende de las relaciones de subordinación entre alumnos y maestros, entre profesores asistentes y titulares? La lógica que rige esos intercambios sociales entre los miembros de cada campo intelectual, el sistema de tradiciones, rituales, compromisos sindicales y otras obligaciones no científicas "en las que hay que participar", es el "fundamento de una forma de autoridad interna relativamente independiente de la autoridad propiamente científica". (69)

Sin embargo, la autonomía de los campos culturales nunca es total. Existe una homología entre cada campo cultural y "el campo de la lucha de clases". Gracias a esta correspondencia, el campo cultural logra que sean aceptados como naturales sus sistemas clasificatorios, que sus construcciones intelectuales parezcan apropiadas a las estructuras sociales. La acción ideológica de la cultura se cumple entonces mediante la imposición de taxonomías políticas que se disfrazan, o se eufemizan, bajo el aspecto de axiomáticas propias de cada campo (religiosas, filosóficas, artísticas, etcétera). En el poder simbólico se transfiguran las relaciones básicas de poder para legitimarse.

Bourdieu no concibe estas taxonomías únicamente como sistemas intelectuales de clasificación sino arraigadas en el habitus en comportamientos concretos. No obstante, hay en sus textos una

tendencia creciente a la formalización del proceso. Se observa, por un lado, en la preocupación cada vez mayor por examinar la estructura lógica de los sistemas clasificatorios. También en el escaso análisis institucional, que permitiría comprender los diversos modos en que se organizan socialmente las normas, como lo hizo cuando estudió por separado las escuelas y museos. En cierta manera, esta tendencia prevaleciente en su última década es moderada por el análisis institucional del campo universitario francés que incluye en el libro *Homo Academicus*.

Como parte de su deficiente tratamiento de las estructuras institucionales, hay que decir que no sitúa el poder simbólico en relación con el Estado. La ausencia del papel del Estado va junto con la sobrestimación del aspecto simbólico de la violencia y el desinterés por la coerción directa como recurso de los dominadores. Por más importante que sea la cultura para hacer posible, legitimar y disimular la opresión social, una teoría del poder simbólico debe incluir sus relaciones con lo no simbólico, con las estructuras -económicas y políticas- en que también se asienta la dominación. Uno de los méritos de Bourdieu es revelar cuánto hay de político en la cultura, que toda la cultura es política; pero para no incurrir en reduccionismos, para construir adecuadamente el objeto de estudio, es tan necesario diferenciar los modos en que lo artístico, lo científico o lo religioso se constituyen en político como reconocer los lugares en que lo político tiene sus maneras específicas de manifestarse.

Finalmente, el carácter formalista de su planteo es patente cuando describe la posible solución. "La destrucción de este poder de imposición simbólica fundado sobre el desconocimiento supone la toma de conciencia de lo arbitrario, es decir el develamiento de la verdad objetiva y la aniquilación de la creencia: es en la medida en que el discurso heterodoxo destruye las falsas evidencias de la ortodoxia, restauración ficticia de la doxia, y así neutraliza el poder de desmovilización, que contiene un poder simbólico de movilización y subversión, poder de actualizar el poder potencial de las clases dominadas." (70)

Para nosotros, la opresión no se supera sólo tomando conciencia de su arbitrariedad, porque ninguna opresión es enteramente arbitraria ni todas lo son del mismo modo. La dominación burguesa, por ejemplo, es "arbitraria" en el sentido de que no está en la naturaleza de la sociedad, de que es un orden constituido, pero no podemos considerarla arbitraria si la vemos como consecuencia de un desenvolvimiento particular de las fuerzas productivas y las relaciones socioculturales. Por lo tanto, la superación de la cultura y la sociedad burguesa requieren la transformación de esas fuerzas y esas relaciones, no apenas tomar conciencia de su carácter arbitrario.

Recordar a Marx por sus olvidos

Bourdieu ha escrito que Weber "realizó la intención marxista [en el mejor sentido del término] en terrenos donde Marx no la había cumplido". Más aún: "Dio toda su potencia al análisis marxista del hecho religioso sin destruir el carácter propiamente simbólico del fenómeno." Con Weber

hemos aprendido a construir el objeto de investigación, a plantear problemas "con pretensión universal a propósito del estudio de casos concretos". (71)

Es fácil reconocer en dicho balance el horizonte del proyecto bourdieuano. Podemos afirmar que hay tres sentidos en los que también Bourdieu prolonga el trabajo del marxismo. Si suponemos que el método marxista consiste en explicar lo social a partir de bases materiales y tomando como eje la lucha de clases, hay que reconocer que libros como *La reproducción* y *La distinción* lo hacen al descubrir las funciones básicas de las instituciones, las que se disfrazan bajo sus tareas aparentes. La escuela parece tener por objetivo enseñar, transmitir el saber; el museo simula abrir sus puertas cada día para que todo el mundo conozca y goce el arte; los bienes, en fin, están ahí para satisfacer nuestras necesidades. Al situar a estas instituciones y los bienes que ofrecen dentro de los procesos sociales, revela que las funciones exhibidas están subordinadas a otras: la escuela es la instancia clave para reproducir la calificación y las jerarquías, el museo selecciona y consagra los modos legítimos de producción y valoración estética, los bienes existen y circulan para que el capital se reproduzca y las clases se diferencien. Con este trabajo de develamiento en las más diversas zonas de la vida social, en prácticas aparentemente inesenciales, Bourdieu confiere al análisis marxista una coherencia más exhaustiva: porque al descuidar el consumo y los procedimientos simbólicos de reproducción social el marxismo aceptó el ocultamiento con que el capitalismo disimula la función indispensable de esas áreas. Cuando la sociología de la cultura muestra cómo se complementan la desigualdad económica y la cultural, la explotación material y la legitimación simbólica, lleva el desenmascaramiento iniciado por Marx a nuevas consecuencias.

Un segundo aspecto en el que Bourdieu profundiza el trabajo marxista es investigando las modalidades concretas de la determinación, la autonomía relativa, la pluralidad e interdependencia de funciones. La escuela cumple las funciones que le asigna la reproducción económica (calificar la fuerza de trabajo para incorporarla al mercado laboral), las que requiere la socialización o endoculturación (transmitir la cultura de una generación a otra), las necesarias para interiorizar en los sujetos aquellos hábitos que los distinguen de las otras clases. Pero también realiza las funciones que derivan de la estructura interna del campo educativo. Por eso, la escuela, que sirve a tan diversas demandas sociales, no es el reflejo de ellas. Tampoco es un simple instrumento de las clases dominantes. Se va constituyendo y cambiando según cómo se desenvuelve la lucha de clases, y también los enfrentamientos entre grupos internos que, al disputarse el capital escolar, van configurando relaciones de fuerza y opciones de desarrollo. A diferencia del determinismo unifuncional, que reduce la complejidad de cada sistema a su dependencia lineal con la estructura de la sociedad, se pregunta cómo se organiza cada campo por la acción de las clases sociales y por el modo en que el juego interno del campo reinterpreta esas fuerzas externas en interacción con las propias.

En esta perspectiva, el papel de los sujetos adquiere también un peso muy distinto que el que tiene en el marxismo mecanicista o estructuralista. Dos conceptos son claves para marcar esta diferencia: el de campo y el de habitus. Bourdieu habla de campos y rechaza la expresión "aparatos ideológicos" para no incurrir en ese funcionalismo que concibe la escuela, la iglesia, los partidos como "máquinas infernales" que obligarían a los individuos a comportamientos

programados. Si tomamos en serio las réplicas de las clases populares, esos espacios institucionales aparecen como campos de fuerzas enfrentadas. "Un campo se vuelve un aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados." "Los aparatos son, por lo tanto, un estado de los campos que se puede considerar patológico. (72) En cuanto al habitus, como vimos, recoge la interacción entre la historia social y la del individuo. La historia de cada hombre puede ser leída como una especificación de la historia colectiva de su grupo o su clase y como la historia de la participación en las luchas del campo. El significado de los comportamientos personales surge complejamente de esa lucha, no fluye en forma directa de la condición de clase. Al analizar en la dinámica del habitus cómo y por qué las estructuras de la sociedad se interiorizan, reproducen y reelaboran en los sujetos, pueden superarse las oscilaciones entre el objetivismo y el espontaneísmo.

¿Dónde se separa del marxismo? Señalamos al principio algunos puntos polémicos. Podemos agregar, en relación con lo que acabamos de decir, que su trabajo se aparta de la teoría marxista por el modo de combinar los casos concretos y las pretensiones universales en la construcción del objeto de estudio. Una diferencia importante de Bourdieu con el materialismo histórico es prohibirse hablar desde el exterior del sistema social que analiza. Es cierto que multiplica las miradas sobre cada campo y cada práctica, elude instalarse en los determinismos simples o fáciles, e imagina la mayor cantidad de sentidos posibles en cada sistema. Pero no hay en el autor de *La distinción* la utopía de otra sociedad, ni la ubicación del sistema capitalista en un desarrollo histórico de larga duración: ambas ausencias dejan fuera los dos recursos con que podría relativizarse a la sociedad presente. Al no tener esos puntos externos de referencia, la preocupación exclusiva es entender con qué complejidad se reproduce el sistema que habita. Es decir: la sociedad francesa de los siglos XIX y XX.

Ya señalamos que los análisis de Bourdieu hablan, por una parte, de un mercado simbólico altamente unificado, con un sistema de clases integrado en forma compacta en una sociedad nacional, bajo la hegemonía burguesa. Dentro de ese mercado simbólico, el campo establecido por las élites con una fuerte autonomía opera como criterio de legitimación, o al menos como referencia de autoridad, para el conjunto de la vida cultural. Ambas características corresponden al universo artístico literario francés de los dos últimos siglos. El modelo es pertinente, por extensión, para sociedades secularizadas en las que exista una avanzada división técnica y social del trabajo, la organización liberal de las instituciones y su separación en campos autónomos. A ese espacio habría que restringir la discusión epistemológica de su pertinencia. Pero si además nos interesa aplicarlo en las sociedades latinoamericanas, caben -sin que esto signifique una objeción al modelo, ya que no fue pensado para estas sociedades- algunas reinterpretaciones, como la citada de Sergio Miceli y las que hicieron Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo. En los países latinoamericanos, las relaciones económicas y políticas no han permitido la formación de un amplio mercado cultural de élite como en Europa ni la misma especialización de la producción intelectual ni instituciones artísticas y literarias con suficiente autonomía respecto de otras instancias de poder. Además de la subordinación a las estructuras económicas y políticas de la propia sociedad, el campo cultural sufre en estas naciones la dependencia de las metrópolis. (73)

Bajo esta múltiple determinación heterónoma de lo legítimo y lo valioso, el campo cultural se presenta con otro régimen de autonomía, dependencias y mediaciones.

Conviene recordar que en sus trabajos iniciales sobre Argelia, (74) Bourdieu planteó la relación entre "esperanzas subjetivas y probabilidades objetivas" en los campesinos subempleados y en el proletariado. Estudió cómo se modificaban las prácticas en los procesos de cambio de una sociedad a la que vio como ejemplo de los "países en vías de desarrollo", cómo se alteraban las disposiciones en procesos de migración o de pasaje del desempleo al trabajo estable. Pero esa reflexión, formulada en un momento en el que la mayor parte de sus parámetros teóricos aún no estaban desarrollados, no fue profundizada en los textos posteriores.

Quizá uno de los méritos claves de Bourdieu sea recordar a Marx por sus olvidos, prolongar el método de El capital en zonas de la sociedad europea que ese libro omitió. Al mismo tiempo que adopta para esta empresa los aportes de Durkheim, Weber, el estructuralismo y el interaccionismo simbólico, los trasciende en tanto mantiene firme la crítica de Marx a todo idealismo, se niega a aislar la cultura en el estudio inmanente de sus obras o reducirla a un capítulo de la sociología del conocimiento. En la línea de Weber y Gramsci, Bourdieu persigue una explicación simultáneamente económica y simbólica de los procesos sociales. Por eso coloca en el centro de la teoría sociológica la problemática del consenso, es decir, la pregunta por la articulación entre las desigualdades materiales y culturales, entre la desigualdad y el poder.

La dificultad final que queremos tratar es que su concepción reproductivista del consenso no deja espacio para entender la especificidad de los movimientos de resistencia y transformación. De hecho, casi nunca los analiza. Observemos cómo lo hace en dos de las pocas ocasiones en que se refiere a ellos. A quienes están en la oposición, dijo en una conferencia a estudiantes, a quienes "se consideran al margen, fuera del espacio social", hay que recordarles "que están situados en el mundo social, como todo el mundo". (75) El cuestionamiento de la sociedad, según Bourdieu, nunca se hace desde fuera, porque las estructuras contra las que se lucha las llevan dentro quienes luchan debido a que participan en la misma sociedad. El combate político es simultáneamente por y contra un capital institucionalizado en las organizaciones sociales, objetivado bajo la forma de bienes culturales e incorporado en el habitus de los sujetos. (76) Es ilusorio pretender cambiar sólo una de estas estructuras o esperar que la fuerza coyuntural de un movimiento reemplace mágicamente, como a veces se sustituye un gobierno por otro, la lógica profunda de la estructura social.

La otra respuesta la encontramos en el sorprendente capítulo final de Homo Academicus. Por primera vez Bourdieu concluye un libro analizando una crisis social: la de mayo del 68. No es éste el lugar para ocuparnos extensamente de su interpretación; nos interesa la metodología que aplica y los resultados que obtiene. Relaciona los acontecimientos que conmocionaron a Francia en aquellas semanas con las condiciones estructurales del mundo académico, examinadas en los capítulos precedentes: crecimiento acelerado de la población estudiantil, devaluación correlativa de la enseñanza y de los diplomas, cambios morfológicos y sociales del público escolar. La crisis, explica, tuvo su intensidad mayor en los lugares y categorías sociales donde se agudizaba el

desajuste entre las aspiraciones y las oportunidades. Al correlacionar la extracción social de los movimientos y de los líderes con las facultades y disciplinas, encuentra que una de las bases de esos movimientos fue "la afinidad estructural entre los estudiantes y los docentes subalternos de las disciplinas nuevas". (77) Pero la crisis tuvo la amplitud conocida porque no fue sólo una crisis del campo universitario, sino "sincronizada" con las de otros campos sociales. Esta convergencia de crisis regionales, y su "aceleración" recíproca, es lo que genera el "acontecimiento histórico". Si bien la politización violenta que la coyuntura crítica produce crea la ilusión de una interdependencia fuerte entre todos los campos, que puede llevar a confundirlos, Bourdieu afirma que es el hecho de "la independencia en la dependencia lo que hace posible el acontecimiento histórico". (78)

Según su interpretación de "las sociedades sin historia", la falta de diferenciación interna no deja lugar para el acontecimiento propiamente histórico, "que nace en el cruce de historias relativamente autónomas". En las sociedades modernas, el acontecimiento ocurre gracias a la "orquestación objetiva entre los agentes del campo que llegó al estado crítico y otros agentes, dotados de disposiciones semejantes, porque están producidas por condiciones sociales de existencia semejantes (identidad de condición)". (79) Sectores sociales con condiciones muy diferentes y provistos, por tanto, de habitus diversos, pero que ocupan posiciones estructuralmente homólogas a la de quienes están en crisis, se reconocen teniendo intereses y reivindicaciones semejantes. Pero la cuota de ilusión que hay en esta identificación es una de las causas de la fragilidad, la corta duración, de movimientos como el del 68. Al fin de cuentas, sostiene, "la toma de conciencia como fundamento de la reunión voluntaria de un grupo en torno de intereses comunes conscientemente aprehendidos o, si se prefiere, como coincidencia inmediata de las conciencias individuales del conjunto de los miembros de la clase teórica con las leyes inmanentes de la historia que las constituyen como grupo [...] oculta el trabajo de construcción del grupo y de la visión colectiva del mundo que se realiza en la construcción de instituciones comunes". (80)

¿Cuál es, entonces, el valor de estos acontecimientos? El efecto "más importante y durable de la crisis" es

la revolución simbólica como transformación profunda de los modos de pensamiento y de vida y, más precisamente, de toda la dimensión simbólica de la existencia cotidiana [...] transforma la mirada que los agentes dirigen habitualmente a la simbólica de las relaciones sociales, y notablemente las jerarquías, haciendo resurgir la dimensión política, altamente reprimida, de las prácticas simbólicas más ordinarias: las fórmulas de cortesía, los gestos que marcan las jerarquías usuales entre los rangos sociales, las edades o los sexos, los hábitos cosméticos y de vestimenta. (81)

Si esta evaluación es discutible respecto de mayo del 68, resulta aún más inadecuada al vincularla con acontecimientos que no se desvanecieron en poco tiempo, sino que, como tantas revoluciones modernas -empezando por la francesa-, produjeron cambios estructurales más allá de la vida cotidiana y el pensamiento simbólico. Uno se pregunta con Nicholas Garnhan y

Raymond Williams, si concentrarse en el conocimiento sociológico de los mecanismos a través de los cuales la sociedad se reproduce no lleva a un "pesimismo relativista" y a un "funcionalismo determinista" (82) o, como le preguntaron a Bourdieu en una universidad francesa, "a desalentar toda acción política de transformación". (83)

La acción política verdadera -respondió- consiste en servirse del conocimiento de lo probable para reforzar las oportunidades de lo posible. Se opone al utopismo que, semejante en esto a la magia, pretende actuar sobre el mundo mediante el discurso performativo. Lo propio de la acción política es expresar y explotar a menudo más inconscientemente que conscientemente, las potencialidades inscritas en el mundo social, en sus contradicciones o sus tendencias inmanentes. (84)

Se trata de un objetivo ubicable más en una estrategia de reforma que de "revolución en el sentido clásico", dicen Garnhan y Williams. Es verdad: una sociología que no analiza el Estado, los partidos, ni ha tomado como objeto de estudio ningún proceso de transformación política no pretende contribuir a repensar la revolución. Pero acaso, ¿no servirá esta conciencia más diversificada y densa de las condiciones socioculturales del cambio para lograr que las transformaciones abarquen la totalidad -objetiva y subjetiva- de las relaciones sociales, para que los procesos que comienzan como revoluciones no acaben convirtiéndose en reformas?

NOTAS

1 Pierre Bourdieu, "La maison Kabyle ou le monde renversé", en *Echanges et communications, Mélanges offerts à Claude Lévi Strauss à l'occasion de son 60ème anniversaire*, reunidos por Jean Pouillon y Pierre Maranda, La Haya, Mouton, 1970, pp. 739-758. Con pequeñas modificaciones fue reeditado, como apéndice, en el libro de Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, París, Minuit, 1980, pp. 441-461.

2 P. Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 441.

3 P. Bourdieu y otros, *La fotografía, un arte intermedio*, México, Nueva Imagen, 1979; P. Bourdieu y Alain Darbel, *L'amour de l'art Les musées d'art européens et leur public* París, Minuit, 1969.

4 P. Bourdieu, *La distinction*, París, Minuit, 1979. La traducción fue publicada por Taurus en 1988.

5 P. Bourdieu, Jean Claude Chamboredon y Jean Claude Passeron, *El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975.

6 P. Bourdieu y Jean Claude Passeron, *Los estudiantes y la cultura*, Barcelona, Labor, 1967; *La reproducción Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1977.

7 A. Prost, "Une sociologie stérile: La reproduction", *Esprit*, diciembre de 1970, p. 861.

* Una primera versión de este trabajo la publicamos bajo el título Desigualdad cultural y poder simbólico. La sociología de Pierre Bourdieu, México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Cuaderno de Trabajo núm. 1, 1986.

8 Pierre Bourdieu y Alain Darbel, L'amour de l'art Les musées d'art européens et leur public, p. 69.

9 Pierre Bourdieu, "L'opinion publique n'existe pas", en Questions de sociologie, París, Minuit, 1980, p. 224.

10 Argumenta esta posición epistemológica a lo largo de todo su trabajo, pero los textos en donde la desarrolla son El oficio del sociólogo, y su Leçon inaugurale, París, Colegio de Francia, Cátedra de Sociología, 1982 (se incluye en este volumen).

11 Pierre Bourdieu, Le sens pratique pp. 243 244.

12 Véase, por ejemplo, los textos de Jean Pierre Terrail, Edmond Preteceille y Patrice Grevet en el libro Necesidades y consumo en la sociedad capitalista actual, México, Grijalbo, 1977.

13 Así lo dice desde sus primeros textos, por ejemplo en "Condición de clase y posición de clase", publicado en 1966 en los Archives européennes de sociologie, VII, 1966, pp. 201 223. Hay traducción al español en el volumen colectivo Estructuralismo y sociología, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973. Véase también La distinction, p. 564.

14 Pierre Bourdieu, "La production de la croyance: contribution a une économie des biens symboliques", Actes de la recherche en sciences sociales, 13 de febrero de 1977, pp. 5 7.

15 Pierre Bourdieu y Jean Claude Passeron, La reproduction. Eléments pour une théorie du système d'enseignement París, Minuit, 1970, p. 20. Existe la deficiente traducción al español ya citada que convierte, por ejemplo, sentido en significado p. 46.

16 Pierre Bourdieu, La distinction pp. 117 118.

17 Idem., p. 119.

18 Idem., p. 113.

19 Jean Paul Sartre, Crítica de la razón dialéctica, Buenos Aires, Losada, 1963, p. 57.

20 Pierre Bourdieu, "Campo intelectual y proyecto creador", en Jean Pouillon y otros, Problemas del estructuralismo, México, Siglo XXI, p. 135.

21 Idem, p. 138.

22 Pierre Bourdieu, "Quelques propriétés des champs", en Questions de sociologie, cit., p. 115.

23 Pierre Bourdieu e Yvette Delsaut, "Le couturier et sa griffe: contribution à une théorie de la magie", Actes de la recherche núm. 1 de enero de 1975, pp. 7 36. También "Haute couture et haute culture", en Questions de sociologie, pp. 196 206.

24 Pierre Bourdieu Questions de sociologie, p. 201.

25 Pierre Bourdieu, Le marché des biens symboliques, París, Centre de sociologie Européenne, 1970.

26 Pierre Bourdieu, La distinction, p. 14.

27 En La distinction realiza descripciones muy sutiles en las que diferencia otros estratos culturales, pero para simplificar esta exposición sólo mencionaremos los tres principales.

28 Pierre Bourdieu, "Elementos de una teoría sociológica de la percepción artística", en A. Silbermann y otros, Sociología del arte, Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, p. 74.

29 Pierre Bourdieu, L'amour de l'art, op. cit.; 2a. parte.

30 Pierre Bourdieu. "Disposition esthétique et compétence artistique", en Les Temps Modernes, febrero de 1971, núm. 295, p. 1352.

31 La distinction, p. 56.

32 Pierre Bourdieu, "Le marché des biens symboliques". L'Année Sociologique, vol. 22, 1973. pp 21 83.

33 Pierre Bourdieu, La distinction, p. 35.

34 Idem., p. 597.

35 Pierre Bourdieu, "Le marché des biens symboliques", p. 90.

36 Idem.

37 Pierre Bourdieu, La distinction, pp. 14 16 y 62 65.

38 Pierre Bourdieu, La fotografía, un arte intermedio, pp. 37 53.

39 Idem., pp. 53 63

40 La distinction, p. 441.

41 Idem.

42 Idem., p. 442.

43 Idem.

44 Idem. p. 42.

45 Idem., p. 284.

46 Idem. pp. 61 62.

47 Idem., p. 200.

48 Idem., pp. 447-448.

49 Sergio Miceli, *A noite da madrinha*, Sao Paulo, Editoria Perspectiva, 1972, p. 43.

50 Richard Hoggart, *The Uses of Literacy*, Chatto and Windus, 1957; en francés, *La culture du pauvre*, París, Minuit, 1970, p. 193 196.

51 Societé d'Ethnologie Française y Societé Française de Sociologie, *Les cultures populaires*, Colloque à L'Université de Nantes, 1983, p. 70 y 94. Como parte de la bibliografía italiana sobre el tema, mencionamos a Alberto M. Cirese, *Cultura egemonica e cultura subalterne*, Palermo, Palumbo Editore, 1976, y *Oggetti, segni, musei*, Turin, Einaudi, 1977. De L. M. Lombardi Satriani, *Antropología cultural Análisis de la cultura de los clases subalternas*, México, Nueva Imagen, 1978. De Pietro Clemente y Luisa Orru, "Sondaggi sull'arte popolare", en *Storia dell'arte italiana*, XI: *Forme e modelli*. Torino, Einaudi, 1982. Véase también de Christian Lalive d'Epinay "Persistance de la culture populaire dans les sociétés industrielles avancées", *Revue Française de Sociologie*, XXIII, 1, enero marzo de 1982, pp. 87 108, y de Claude Grignon y Jean Claude Passeron, *Sociologie de la culture et sociologie des cultures populaires*, París, Documents du GIDES, 1982.

52 Discutimos la bibliografía antropológica mexicana, y nuestra propia experiencia etnográfica sobre las relaciones entre lo económico, lo político y lo simbólico en la fiesta, en el libro *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982, caps. II y VI.

53 ¿No sería posible una nueva mirada de Bourdieu hacia las relaciones entre las clases en las sociedades europeas a partir de sus inteligentes planteos sobre el don, sobre la articulación entre trabajo productivo y trabajo improductivo, entre capital simbólico y capital económico, hechas al repensar su trabajo antropológico en Argelia, en los capítulos 7 y 8 de *Le sens pratique*?

54 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, p. 88.

55 Pierre Bourdieu, *La distinction*, p. 437.

56 Michel Pinçon, *Besoins et habitus*, París, Centre de Sociologie Urbaine, 1979, p. 45.

57 Idem., pp. 67 68.

58 Sergio Miceli, "Introdução: a força do sentido", en Pierre Bourdieu, *A economia das trocas simbolicas*, Sao Paulo, Editora Perspectiva, 1982, 2a. edic., p. XLII.

59 A. Gramsci, *Los intelectuales y la organización de la cultura*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1972. p. 16.

60 A. Gramsci. *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1973, p. 105.

61 En las 670 páginas de *La distinción*, por ejemplo, donde uno percibe resonancias gramscianas en muchas observaciones sobre cómo la burguesía usa la cultura para construir el consenso, sólo lo cita una vez y a propósito de una cuestión secundaria: "Es Gramsci quien decía en alguna parte que el obrero tiene tendencia a transportar en todos los dominios sus disposiciones de ejecutante", p. 448. Proponemos como tema para una tesis investigar las relaciones entre organización conceptual y estrategias discursivas a partir de la pregunta: ¿Cómo cita Bourdieu?

62 Néstor García Canclini, "Gramsci con Bourdieu Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular", en *Cuadernos Políticos*, núm. 38, octubre diciembre de 1983, y en *Nueva Sociedad*, núm. 71, Caracas, 1984, pp. 69 77.

63 Pierre Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", *Annales*, núm. 3, mayo-junio de 1977, pp. 405 411.

64 *Idem.*, p. 407.

65 Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, pp. 68 69.

66 Pierre Bourdieu, "Sur le pouvoir symbolique", p. 407.

67 *Idem.*, 409.

68 *Idem.*, pp. 409-410.

69 Pierre Bourdieu, *Homo Academicus*. París, Minuit, 1984, p. 129.

70 *Idem.*, p. 411.

71 Pierre Bourdieu, "N'ayez pas peur de Max Weber", *Libération*, 6 de julio de 1982, p. 25.

72 Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, pp. 136 137.

73 Carlos Altamirano y Beatriz Sarlo, *Literatura/Sociedad*, Buenos Aires, Hachette, 1983, pp. 83 89.

74 Véase especialmente Pierre Bourdieu y otros, *Travail et travailleurs en Algérie*, París, Mouton 1964.

75 Pierre Bourdieu, *Questions de sociologie*, p. 12.

76 Pierre Bourdieu, "Les trois états du capital cultural", *Actes de la recherche*, núm. 30, noviembre de 1979.

77 Pierre Bourdieu, Homo Academicus, op. cit., p. 224.

78 Idem., p. 227.

79 Idem., p. 228.

80 Idem., p. 247.

81 Idem., p. 250.

82 Nicholas Garnhan y Raymond Williams, "Pierre Bourdieu and the sociology of culture: an introduction", Media, Culture and Society, vol. 2, núm. 3, julio de 1980, p. 222.

83 Pierre Bourdieu, Questions de sociologie, p. 46.

84 Idem.

Fuente: Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) [en línea]
<http://catedras.fsoc.uba.ar/rubinich/biblioteca/web/acanclin1.html>