

EL LABERINTO DE LA OTREDAD. Sobre la propuesta de Pierre Bourdieu en torno a la cultura popular*



Lic. Luciano Debanne**

Lic. Valeria Meirovich***

Recibido: 15 de abril de 2010 Aceptado: 14 de mayo de 2010

RESUMEN

El presente artículo hace una aproximación a la obra de Pierre Bourdieu, y se centra en aquellos trabajos que el autor destinó a la comprensión de la cultura popular.

En esta tarea, resulta necesario recuperar sus nociones de cultura y sociedad, y la relación establecida entre ambas. Desde su teoría de los campos, se indaga sobre el modo de estructuración, de reproducción y de diferenciación en las sociedades.

Finalmente, desde y contra su propuesta de cultura popular, se pretende avanzar hacia una concepción diferente, que reconozca las potencialidades de las clases subalternas para romper con la dominación y subvertir, mediante la creación, el orden simbólico de lo dado.

Palabras clave: cultura, sociedad, campo, habitus, popular, clase, gusto, dominación

* Este artículo de reflexión es realizado por los autores como parte de sus investigaciones en la Escuela de Ciencias de la Información en la Universidad Nacional de Córdoba.

** Licenciado en Comunicación Social, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: lucdebanne@gmail.com

*** Licenciada en Comunicación Social, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba. E-mail: valemeirovich@gmail.com

THE LABYRINTH OF OTHERNESS.

Based on the proposals of Pierre Bourdieu in relation to the popular culture

ABSTRACT

This article addresses the works of Pierre Bourdieu, specially those writings in which the author intended to comprehend the popular culture.

This approach recovers Bourdieu's definitions of culture and society, and the relationship that ties them together. From Bourdieu's theory of fields, this article enquires about structuring, reproduction, and differentiation modes in societies.

Finally, from and against Bourdieu's proposal of a popular culture, this article intends to move into a different definition that recognizes the potentialities of the subordinate classes to break with the domination and subvert, by means of creation, the symbolic order or the status quo.

Key words: culture, society, field, habitus, popular, class, taste, domination.

En nuestro territorio conviven no sólo distintas razas y lenguas, sino varios niveles históricos. Hay quienes viven antes de la historia; otros, como los otomíes, desplazados por sucesivas invasiones, al margen de ella. Y sin acudir a estos extremos, varias épocas se enfrentan, se ignoran o se entrededoran sobre una misma tierra o separadas apenas por unos kilómetros. Bajo un mismo cielo, con héroes, costumbres, calendarios y nociones morales diferentes, viven "católicos de Pedro el Ermitaño y jacobinos de la Era Terciaria". Las épocas viejas nunca desaparecen completamente y todas las heridas, aun las más antiguas, manan sangre todavía. A veces, como las pirámides precortesianas que ocultan casi siempre otras, en una sola ciudad o en una sola alma se mezclan y superponen nociones y sensibilidades enemigas o distantes".

Octavio Paz,
EL LABERINTO DE LA SOLEDAD

Laberinto s. m.

Lugar formado a base de caminos entrecruzados que confunden al que está dentro, dificultándole el encuentro de la salida.

Cosa confusa, enredada o muy complicada: *el detective ha conseguido pistas para aclarar el laberinto que debía resolver.*

Entretenimiento gráfico consistente en el dibujo de un laberinto y en el que hay que hallar la salida o llegar al objetivo: *en el siguiente laberinto intenta alcanzar las salidas A, B y C.*

Oído interno de los vertebrados, compuesto por un conjunto de pequeños conductos y cavidades.

Diccionario Manual de la Lengua Española Vox.
© 2007 Larousse Editorial, S. L.

INTRODUCCIÓN

Parecen laberínticos los caminos que trazan algunas miradas en torno a la cultura popular. Plagados de encrucijadas, por momentos da la sensación de que sus arquitectos disfrutaban más de armar el entramado de propuestas, definiciones y deducciones, que de ofrecer una ruta sencilla y útil. Es cierto también que hay lugares que requie-

ren del ir y venir, de llegar a los límites, de volver, de empezar una y otra vez senderos que parecen iguales a los ya transitados, por los cuales, sin embargo, se avanza. Hay realidades que no pueden ser aprehendidas sencillamente.

La propuesta de este trabajo ha sido la de recorrer el camino que Pierre Bourdieu construyó en su tarea de comprender la cultura popular. Para ello se consideró necesario recuperar, en primer lugar, sus definiciones de sociedad y cultura, y la relación establecida entre ambos términos. En este marco, se identificó un eje que resultó significativo para llevar a cabo la tarea propuesta: el modo en que están estructuradas económica y simbólicamente la reproducción y la diferenciación social, y cómo a partir de éstas es posible organizar a la sociedad en clases con unos estilos de vida, unos gustos y unas prácticas culturales propias y, con ello, la pregunta latente por la utilidad de la teoría de los campos para la transformación de las condiciones de opresión y las potencialidades de las clases subalternas para transformar lo dado, para romper con la dominación.

Intento por desvelar el laberinto de lo popular a partir de la propuesta de Bourdieu, quizá sea necesario reconocer también que éste no es tal para quien lo construye como sendero propio. El Minotauro no necesita del mapa. Queda flotando la duda, que también plantea Bourdieu, sobre si finalmente el hilo de Ariadna no es útil solo para Teseo, para nosotros.

SOBRE EL ESTRUCTURALISMO CONSTRUCTIVISTA Y LA TEORÍA DE LOS CAMPOS

La producción científica de Bourdieu ha estado orientada hacia la construcción de elementos que permitieran fundamentar, mediante una lógica de análisis que incluya el trabajo empírico, una sociología de la cultura. En esta tarea elaboró una serie de conceptos articulados en la teoría de los campos, los cuales han funcionado como

elementos centrales en sus trabajos vinculados a la problemática de la cultura, entendida como producción y consumo de bienes simbólicos.

Bourdieu plantea que la vida social se reproduce en campos que operan como estructuras de posiciones objetivas que funcionan con relativa autonomía entre sí. De esta manera, lo social estaría estructurado en una diversidad de campos político, económico, cultural, religioso, etcétera, dentro de los cuales es posible determinar, a su vez, diferentes sub-campos. Cada campo es descrito como una estructura de relaciones entre posiciones, constituido por dos elementos centrales: un capital común y la lucha por su apropiación.

El análisis sociológico consistiría en el estudio de la dinámica interna de cada campo —es decir, de la dinámica de las relaciones entre las diversas posiciones que los agentes ocupan en ese espacio social particular y la lucha por el capital común— y de las relaciones que se establecen entre un campo determinado y otros posibles.

Los campos poseen leyes generales y universales de funcionamiento, a las que se accede mediante el estudio del funcionamiento de cada campo y sus leyes específicas. El trabajo empírico, además de proveer los conocimientos sobre un campo específico, permitiría construir, mediante continuidades y rupturas, un conocimiento más sistemático y general sobre la propia noción de campo, en principio aplicable a cualquier tipo de sociedad y a todo aspecto del mundo social; de ahí la denominación de “estructuralismo constructivista” que el autor elige para su desarrollo. El nombre no parece errado ya que en la base de su teoría de los campos puede reconocerse tanto la influencia del estructuralismo como del marxismo, aun cuando ambos están sujetos a reelaboración.

Desde el estructuralismo y contra él, Bourdieu le señala la necesidad de acceder a “(...) interpretaciones ‘más completas y más complejas’ de los procesos sociales (...)” (García Canclini, 1990:9). Así, en *El sentido práctico*, le reclama el haber convertido las operaciones inaugurales mediante las

cuales Saussure construyó el objeto de la lingüística en “(...) el inconsciente epistemológico del estructuralismo (...)” (Bourdieu, 2007:51). Estas operaciones, que privilegian el estudio de la lengua en tanto sistema autosuficiente con una lógica interna y un orden propio en detrimento de las condiciones sociales de su utilización, condujeron a que las investigaciones ulteriores actuaran

(...) como si el dominio del código bastara para conferir el dominio de los usos apropiados, o como si se pudiesen inferir de un análisis de su estructura formal el uso y el sentido de las expresiones lingüísticas (...), como si se ignorara que la lengua se hace para ser hablada y hablada a propósito de algo. (...) Todos los presupuestos —y todas las dificultades consecutivas— de todos los estructuralismos derivan de esta suerte de división originaria entre la lengua y su realización en el habla (...). (Bourdieu, 2007:54).

Por su parte, respecto del marxismo tradicional, Bourdieu se distancia del enfoque economista, replanteando el materialismo histórico al centrar sus análisis en las áreas del arte, la cultura y la educación —es decir, incorpora el estudio de las producciones simbólicas—, y prestando especial atención a la instancia de consumo, por sobre la de producción y la de circulación. Al mismo tiempo, Bourdieu conserva dos ideas centrales del marxismo: la estructuración de la sociedad en clases sociales y la relación de lucha entre las clases. Sin embargo, redefinirá la noción de clase al considerar que ésta no puede ser comprendida a partir de una única variable, “(...) sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas” (Bourdieu, 1988a:104).

En este marco, la clase se establece en un sentido lógico del término sobre la base del conocimiento de las posiciones ocupadas en el espacio social, es decir, como un conjunto de agentes que por estar situados en condiciones semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes

tienen grandes probabilidades de tener disposiciones e intereses, asumir posiciones y producir prácticas semejantes.

En su propuesta de análisis sociológico, Bourdieu desarrolla una fuerte crítica hacia todas las teorías que han recurrido a interpretaciones objetivistas o subjetivistas para dar cuenta del mundo social. En este sentido, plantea la necesidad de considerar tanto las propiedades materiales que habitan lo social como la percepción de éstas mediante propiedades simbólicas, e introducir la dimensión del poder al estar todas ellas determinadas por relaciones de dominación:

Si hay que manifestar, contra el objetivismo mecanicista, que las formas simbólicas tienen una lógica y una eficacia propias que les confieren autonomía relativa con respecto a las condiciones objetivas aprehendidas en las distribuciones, hay que recordar también contra el subjetivismo marginalista que el orden social no está formado (...) por la simple adición mecánica de los órdenes individuales. En la determinación de la clasificación colectiva y de la jerarquía de los valores fiduciaros acordados a los individuos y los grupos, no todos los juicios tienen el mismo peso, y los dominantes se hallan en situación de imponer la escala de preferencias más favorable a sus productos (...). (Bourdieu, 2007:224)

Como alternativa, Bourdieu propone situarse, en una relación dialéctica, entre las regularidades del universo de las propiedades materiales y los esquemas clasificatorios –de percepción, de apreciación y de acción– internos de los individuos:

Es en la dialéctica (...) entre las condiciones 'objetivas', registrada en las distribuciones, y las disposiciones estructurantes, ellas mismas estructuradas por esas condiciones, es decir conforme a las distribuciones, que la estructura de orden continuo de las distribuciones se cumple bajo una forma transfigurada e irreconocible en la estructura de orden discontinuo de los estilos de vida jerarquizados

y en las representaciones y las prácticas de reconocimiento que engendra el desconocimiento de su verdad. (Bourdieu, 2007:225).

Estas representaciones comportan siempre una parte de indeterminación y de evanescencia debido a que

(...) aun las combinaciones más constantes de propiedades, por ejemplo, sólo se basan en vínculos estadísticos entre rasgos sustituibles, así como a que, en tanto objetos históricos, están sometidos a variaciones de orden temporal y a que su propia significación, en la medida en que está suspendida en el futuro, está en suspenso, en espera, y por lo tanto relativamente indeterminada. (Bourdieu, 1990:288).

Así, es posible que exista una pluralidad de visiones del mundo; esto genera constantes luchas simbólicas por la imposición de la visión legítima entre quienes tienen interés en subvertir las representaciones a través de las cuales el mundo social se expresa, y quienes pretenden perpetuar el desconocimiento, el conocimiento alienado, que hace posible aprehender el mundo social como mundo natural. Toda lucha política es una lucha por conservar o transformar las categorías de percepción del mundo social, pero es también una lucha por el poder para hacer de estas categorías, algo público y oficial, generando el consenso mediante la construcción del sentido común.

SOBRE EL CAMPO, EL MERCADO Y EL CAPITAL

El concepto de campo permite a Bourdieu dar cuenta del espacio social como estructura de relaciones objetivas entre posiciones que ocupan los agentes y las instituciones en un momento determinado. Los campos refieren a los diversos ámbitos en los que estas estructuras relacionales de individuos y de instituciones operan, de modo que las propiedades de estos últimos se definen a partir del lugar que ocupan en dichos espacios.

La estructura de cada campo puede entenderse como un estado de la relación de fuerzas, existente entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha por la distribución del capital específico que ha sido acumulado en luchas anteriores y que orienta las estrategias ulteriores de quienes detentan el capital y de quienes aspiran a poseerlo: "(...) en cualquier campo encontraremos una lucha, cuyas formas específicas habrá que buscar cada vez, entre el recién llegado que trata de romper los cerrojos del derecho de entrada, y el dominante que trata de defender su monopolio y destruir a la competencia" (Bourdieu, 1990:135). Se puede entender entonces el universo social como un terreno de luchas sin fin que apuntan a modificar o conservar el estado de las relaciones de fuerza entre los agentes, modificando o conservando la distribución del capital en juego.

Si bien Bourdieu intenta escapar a lecturas mecanicistas respecto del funcionamiento de los campos sociales, la lucha que se da por la distribución del capital específico siempre supone el hecho de que quienes poseen el monopolio del capital ponen en juego estrategias de conservación, mientras que quienes disponen de menor capital aspirarán a poseerlo mediante estrategias de subversión de dicha estructura de distribución¹¹.

Lo que define a cada campo específico es lo que en él está en juego y los intereses que le son propios: formas específicas de capital y la lucha por su apropiación. Es decir, que para que el campo funcione como tal es necesario que algo esté en juego y que existan agentes dotados y dispuestos a jugar ese juego. De este modo, a cada campo (o sub-campo) le corresponde una especie particular

de capital, vigente como poder y como lo que está en juego en ese campo. El sentido del juego –producto de la experiencia del juego y de las estructuras objetivas del espacio de juego– es la razón de ser (definido como "*illusio*", en tanto interés e inversión en el juego) y proporciona una dirección para aquellos que participan, de modo tal que las relaciones de fuerzas en juego se imponen a todos los que entran al campo, no pudiendo reducirse a las intenciones e interacciones de los individuos.

Contra la teoría de la acción racional, el concepto de *illusio* permite pensar que las prácticas que los agentes llevan a cabo, obteniendo beneficios dentro del propio juego, pueden ser razonables sin ser razonadas ni racionales:

(...) hay una *economía de las prácticas*, vale decir una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su 'origen' ni en las 'decisiones' de la razón como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes. Siendo constitutiva de *la estructura* de la práctica racional, es decir la más adecuada para alcanzar al menor costo los objetivos inscritos en la lógica de un cierto campo, esta economía puede definirse con referencia a toda clase de funciones (...). (Bourdieu, 2007:82).

Para dar cuenta del funcionamiento dinámico del campo, Bourdieu recurre a la noción de mercado. Cada mercado actúa mediante el poder que tienen algunos individuos para incidir en el funcionamiento de las leyes de formación de precios y obtener, en consecuencia, el máximo de plusvalía específica. En su trabajo "El mercado lingüístico", Bourdieu (1990) expone:

(...) Un capital sólo se define, funciona como tal y proporciona ganancias, en un mercado determinado. (...) Al igual que en el mercado económico, donde hay monopolios, relaciones de fuerza objetivas que provocan que los productores y sus productos no sean todos iguales desde un principio, también en el mercado lingüístico hay relaciones de fuerza. (p. 47).

11 Una única variación a esta situación puede encontrarse en los aparatos, estados "patológicos" de los campos, en los que la resistencia de los dominados es anulada mediante las estrategias de los dominantes: "Los que dominan el campo tienen los medios para hacerlo funcionar en provecho suyo, pero tienen que contar con la resistencia de los dominados. Un campo se convierte en aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados. (...) Cuando todos los movimientos van de arriba hacia abajo y son tales los efectos de dominación que cesan la lucha y la dialéctica que son constitutivas del campo. Hay historia mientras hay gente que se rebela, que causa problemas". (1990:157).

Junto con la noción de mercado, se vuelve central la de capital. Con arraigo en el marxismo, Bourdieu amplía su uso a una variedad de recursos susceptibles de generar interés para su acumulación y de ser distribuidos en los espacios de juego, generando posiciones diferenciales en el marco de estructuras de poder. De esta forma, rompe con la visión economicista de los fenómenos sociales en la medida en que introduce la idea de que cada campo tendrá interés por diversas y específicas formas de capital. Bourdieu discrimina distintos tipos de capital entre los que se cuentan el capital económico, el capital cultural, el capital social y, finalmente, el capital simbólico que es la forma percibida como legítima de las diversas especies de capital.

El capital que es disputado en cada campo representa para quienes lo poseen un poder respecto del producto acumulado del trabajo realizado en ese campo y de los mecanismos que tienden a asegurar la producción de ciertos bienes que garantizan beneficios determinados. La distribución de capital establece el estado de las relaciones de fuerza entre los agentes en tanto éstos son definidos por la posición que ocupan en el campo, determinando así sus poderes actuales o potenciales y las probabilidades de acceder a los beneficios específicos de ese campo.

La posición que un agente ocupa en los diferentes campos –de acuerdo con la distribución de poderes hacia el interior de cada uno de ellos– definirá la posición del agente en el espacio social.

El desarrollo de leyes específicas y de un mercado en el campo en el que se disputa un capital también específico supone un desarrollo en la autonomía relativa de éste. En este orden, el análisis del funcionamiento de un campo supone el análisis de sus propias leyes y de su vínculo con otros campos, con los que coexiste mediante el ejercicio de sus propias fuerzas.

Pese a la complejidad y riqueza presentes en la producción de Bourdieu respecto de la organización del mundo social en campos y subcampos,

Bernard Lahire (2004), en su obra *El hombre plural. Los resortes de la acción*, establece una serie de señalamientos que permiten complejizar aún más el modo en que se comprende la acción de los individuos y su vínculo con los campos. El aporte de Lahire habilita la reflexión en torno a aquellos sujetos que, siendo seres que viven en el universo social desde el lugar de las posiciones dominadas, no participan como productores en la disputa por el capital, permanecen en situación de exclusión, o pueden incluso vivir ajenos a todo campo.

Al respecto, señala Lahire que, si bien en nuestras sociedades es posible reconocer contextos diferenciados que coexisten de manera simultánea y sucesiva, sólo en algunas ocasiones éstos se organizan bajo la forma de campos, en el sentido que Bourdieu le da al término, de manera que no toda interacción social puede asignarse a un campo. Denis Baranger (2004), en su artículo "Lecturas de Pierre Bourdieu: acción y sistema en la teoría de la práctica", recupera la crítica elaborada por Lahire respecto de la imposibilidad de considerar todo el universo social organizado en campos, y toma el ejemplo de "la familia". ¿Cómo es posible considerar la familia –espacio de socialización de los individuos, y por tanto de constitución en seres sociales– como un campo, si sus miembros jamás pueden ser totalmente intercambiables? Como respuesta, dirá Lahire (2004) que:

Los campos conciernen esencialmente al terreno de las actividades 'profesionales' (y 'públicas'), y más concretamente a las de los 'agentes' que luchan en el seno de dichos campos, es decir, los productores (...). Se constatará, sobre todo, que gran número de actores están fuera de campo, perdidos en un gran 'espacio social' que ya no tiene como eje de estructuración más que el volumen y la estructura del capital poseído (capital cultural y capital económico). (p.51).

Por lo tanto, la teoría de los campos no contempla a aquellos sujetos que se definen socialmente y construyen su identidad por fuera de toda actividad realizada hacia el interior de algún campo

determinado. Tal es el caso, señalado por Lahire, de aquellas mujeres cuya vida transcurre en el espacio del hogar, sin actividad profesional ni pública.

Por otra parte, dado que en la teoría de los campos los individuos se constituyen como agentes en función de la posición relativa que ocupan en un campo de acuerdo con el capital que poseen, Lahire señalará que en esta teoría el único elemento que constituye a un agente en cuanto tal es su posesión de poder, por lo que sólo resulta posible considerar a los "fuera-de-campo", los "sin-grado", a partir de sus desposeimientos, su indigencia y su situación de dominados.

Asimismo, al suponer que es la participación en el campo lo que confiere al individuo una identidad, Bourdieu reduce a los individuos a un "ser-en-tanto-que-miembro-de-un-campo", imposibilitando considerar su participación en aquellas situaciones que no son remisibles a un campo, e ignorando la complejidad que demanda el análisis de los pasos que los individuos efectúan entre los campos en los que actúan como productores, aquellos en los que son simples consumidores o espectadores, y aquellos en los que, si bien participan del campo en sí, no lo hacen disputando capital (es el caso del personal administrativo, maestranzas, asistentes, etc., vitales para la dinámica interna del campo aunque ajenos a lo que en él se disputa).

Aceptar las reflexiones llevadas a cabo por Lahire nos conduce a una necesaria conclusión: ya no es posible considerar la teoría de los campos –la "teorías de los campos de poder", dirá él– en términos de generalidad y universalidad, sino como una construcción teórica que permite tan solo dar cuenta de una región del mundo social y de las acciones que en él se llevan a cabo –lo que no resulta nada despreciable–.

SOBRE EL HABITUS (ES DECIR, LAS DISPOSICIONES)

Para dar cuenta de las acciones que los agentes realizan en los campos, Bourdieu intro-

duce la noción de *habitus*, mecanismo estructurador de las prácticas que permite a los agentes actuar de manera coherente respondiendo a las demandas del campo.

La noción de *habitus* permite dar cuenta del proceso mediante el cual lo social se interioriza en los individuos logrando una concordancia, una coherencia entre las estructuras objetivas del mundo social y las estructuras subjetivas del individuo. Esto se debe al hecho de que el *habitus* lleva las marcas de la coerción que la estructura objetiva ha ejercido sobre éste en su producción. Mediante la incorporación de esquemas de percepción, pensamiento y acción coherentes es posible la realización de prácticas razonables (de sentido común) dentro de los límites que la estructura ha establecido. En *El sentido práctico* Bourdieu (2007) define el *habitus* como:

sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta. (p.86).

La articulación del concepto de campo con el de *habitus* es la solución que plantea Bourdieu para salirse de las oposiciones sociedad/individuo y objetivismo/subjetivismo.

La acción siempre aparece mediada por el *habitus*, y éste es el resultado de la estructura. Producto del pasado, el *habitus* se adquiere en la práctica y actúa –en los límites del campo– en y sobre ella de manera constante a través del tiempo, reproduciendo las estructuras objetivas de las que es producto:

(...) las anticipaciones del *habitus*, suerte de hipótesis prácticas fundadas en experiencia pasada, confieren un peso desmesurado a las primeras experiencias; efectivamente son las estructuras características de una clase determinadas de condiciones de existencia las que (...) producen las estructuras del *habitus* que a su vez se hallan en el principio de la percepción y de la apreciación de toda experiencia ulterior. (2007:88).

En este sentido, el *habitus* otorga a las prácticas una "independencia relativa" en relación con las determinaciones exteriores del presente en el que actúa.

Si bien el *habitus* es producto de la historia, está relativamente desprendido de ella, siendo la "situación" presente la que permite su realización y la que establece los límites para ello. En la medida en que el *habitus* funciona como un conjunto de principios simples y sustituibles, de manera que es posible aplicarlo a diversas soluciones no deducibles de las condiciones de su producción, son las situaciones nuevas en las que éste opera las que le imponen la necesidad de adaptarse, pudiendo incluso determinar transformaciones durables, siempre dentro de los límites que el *habitus* impone en la percepción de cada situación.

Asimismo, el *habitus* se orienta según un "por venir" probable inscrito en el presente: Si de ninguna manera se excluye que las respuestas del *habitus* se acompañen de un cálculo estratégico que tiende a cumplir en la modalidad consciente aquella operación que el *habitus* lleva a cabo de otra manera, a saber una estimación de las oportunidades que supone la transformación del efecto pasado en objetivo que se da por descontado, no deja de ser cierto que en principio ellas se definen, por fuera de todo cálculo, con relación a potencialidades objetivas, inscrita de manera inmediata en el presente, cosas por hacer o no hacer, por decir o no decir, en relación con un por venir probable, que (...) se propone con una urgencia y una pretensión de existir que excluye la deliberación. (2007:87).

Esta relación de ajuste entre las motivaciones subjetivas y las potencialidades objetivas es posible, dado que las condiciones objetivas engendran disposiciones que son objetivamente compatibles con éstas, permitiendo al *habitus* producir anticipaciones prácticas razonables; de esta manera, las prácticas más improbables tienen pocas posibilidades de realización ya que son excluidas por sumisión al orden generado por las mismas estructuras objetivas.

La libertad del *habitus* está condicionada a partir de su vínculo con el pasado que lo engendró y el presente en el cual actúa; la existencia de estos límites permite a Bourdieu concebirlo como algo que estaría tan alejado de una creación imprevisible como de una reproducción mecánica de las estructuras de origen.

Esta múltiple determinación (del pasado como historia hecha cuerpo, del presente en tanto situación particular en la que el *habitus* se actualiza y del futuro como porvenir probable y deseable) explicaría la posibilidad de que el individuo actúe de manera acertada sin que su acción sea el producto de un cálculo racional constante. Asimismo, permite explicar el hecho de que el individuo actúe en "libertad", en la medida en que no se siente condicionado en sus opciones (y de hecho no lo está en el sentido que se le da habitualmente al término en tanto fuerza externa actuando sobre él), pero que al mismo tiempo no escapa a la norma.

SOBRE EL PASADO Y EL PRESENTE; LA REPRODUCCIÓN Y LA CREACIÓN

Acordando con lo planteado por Lahire, parece entenderse del planteo general de Bourdieu que el pasado actúa de manera tal que las disposiciones son una síntesis de todo lo que el individuo ha vivido anteriormente, "(...) como si todo nuestro pasado actuara 'en bloque' en cada momento de nuestra acción." (Lahire, 2004:70). Bourdieu busca confirmarlo mediante el análisis realizado sobre la sociedad campesina

tradicional argelina kabila. Sin embargo, esta interpretación del pasado no se ajusta tan sencillamente cuando se analizan sociedades más complejas, en las que los procesos socio-históricos son significativamente más heterogéneos.

La cuestión sobre la presencia del pasado en las respuestas prácticas que los individuos dan frente a las diversas situaciones de vida, aparece vinculada al grado de diferenciación existente entre pasado y presente:

En efecto, si el actor es el producto de una condición familiar homogénea y unívoca de existencia X y, en el curso de su vida, sólo encuentra situaciones idénticas o análogas a X, pasado y presente, por consiguiente, no serán más que una sola cosa: ya no habrá diferencia alguna entre lo que el actor ha conocido anteriormente y lo que conoce actualmente. (...) Pero entonces ya no hay, hablando en propiedad, ni pasado ni presente (...), porque el actor ha vivido y sigue viviendo en un espacio social homogéneo que nunca se transforma. (Lahire, 2004:71).

Así, la articulación entre el pasado incorporado y el presente sólo se torna relevante cuando éstos son plurales, heterogéneos, contradictorios.

Señala Lahire que, cuando los individuos han sido socializados en condiciones particularmente homogéneas y coherentes, su reacción frente a las situaciones nuevas puede ser muy previsible. Pero cuando los *habitus* son producto de sociedades heterogéneas, es decir, contradictorias mayor será la importancia del presente en la reactivación de una parte de las experiencias pasadas incorporadas. Es por esto que en sociedades heterogéneas, si bien es necesario considerar las experiencias socializadoras de los individuos en tanto pasado incorporado, hay que evitar anular el presente en tanto situación particular. En la medida en que la acción es el punto de encuentro entre las experiencias pasadas y la situación social presente, en cada situación nueva el actor movilizará aquellos esquemas incorporados que ésta le reclame.

Podemos observar que, si en la propuesta de Bourdieu se acentúa la importancia del pasado en la reproducción de los *habitus* y las condiciones de vida de los individuos en detrimento de la "creación" que implicaría la actualización de las disposiciones en las situaciones del presente vivido, en el desarrollo de Lahire se invierte la importancia de los términos pasado/presente: en la medida en que las sociedades occidentales actuales son extremadamente heterogéneas y, por lo tanto, cambiantes, demandan una adaptación constante del individuo a nuevas situaciones de las que su pasado no puede dar cuenta de un modo cabal, lo cual requiere una inversión de la importancia asignada a los términos reproducción/creación en relación con la acción.

En este orden, son las situaciones del presente las que delimitan qué puede actualizarse del pasado incorporado. Si bien el presente es interpretado a través de las experiencias pasadas, la situación actual tiene un rol activo en tanto estructura de selección, filtro que ofrece a ciertos esquemas la posibilidad de activarse al tiempo que limita a otros.

En el mismo sentido en que Lahire introduce su crítica sobre presente y pasado en relación con la acción, García Canclini² (1990) en "Introducción: La sociología de la cultura en Pierre Bourdieu" señala que, pese a que Bourdieu reconoce la diferencia entre *habitus* y prácticas, su planteo 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, cómo el *habitus* puede variar según el proyecto reproductor o transformador de diferentes clases y grupos. (p. 36).

2 Aunque aquí tomamos como referencia el texto "Introducción: La sociología de la cultura en Pierre Bourdieu" (Bourdieu: 1990), tanto éstas como otras consideraciones a propósito de la obra de Bourdieu, pueden encontrarse en otros textos con contenidos similares de Néstor García Canclini. Ver: García Canclini: 1984; García Canclini:2007.

La cuestión del peso relativo asignado a las experiencias pasadas y a la situación presente en relación con la acción, nos conduce a la reflexión en torno a la unicidad o pluralidad interna del actor. Mediante la noción de *habitus*, Bourdieu establece el principio de la unicidad interna del agente, entendido éste como "(...) principio unificador y generador de todas las prácticas." (Bourdieu, 1988a:172). Asimismo, el *habitus* es también singular, producto de la experiencia de cada individuo, en la medida en que "(...) el principio de las diferencias entre los *habitus* individuales reside en la singularidad de las trayectorias sociales (...)." (Bourdieu, 2007:98).

Este principio de unicidad es otro de los elementos en los que Lahire centra su crítica. Al señalar que en nuestras sociedades los procesos de socialización se dan en contextos múltiples y heterogéneos, reconoce que cada individuo ha participado durante su trayectoria, sucesiva e incluso simultáneamente, en universos sociales variados y en posiciones diferentes dentro de los mismos, por lo tanto, lógicamente sus disposiciones no se han constituido en una sola situación social ni en una sola posición social. En consecuencia, sus disposiciones nunca pueden ser definidas mediante una integración única de su experiencia pasada. En la medida en que la coherencia de los *habitus* interiorizados por cada individuo depende de la coherencia de los principios de socialización de los espacios en los que ha transitado, todo individuo "(...) inmerso en una pluralidad de mundos sociales está sometido a principios de socialización heterogéneos y, a veces, incluso contradictorios, que él incorpora." (Lahire, 2004:47), y, por lo tanto, será un "actor plural" portador de una multiplicidad de esquemas de acción, organizados en tantos repertorios como contextos sociales es posible distinguir a través del conjunto de sus experiencias socializadoras anteriores.

Esta crítica es compartida por Philippe Corcuff (2005), quien en su artículo "Lo colectivo en el desafío de lo singular" señala que la definición de *habitus* realizada por Bourdieu no permite considerar el lugar que la acción y la interpretación

tienen frente al peso del pasado incorporado en el individuo. De esta manera, el *habitus* supone unidad y permanencia en la persona, no siendo sensible a las discontinuidades y a la pluralidad³.

Estos planteos, en cualquier caso, no anulan los aspectos de mayor capacidad interpretativa y explicativa de la noción de *habitus*, sino que los complejizan, introduciendo la cuestión de la diversidad y la creatividad en los desarrollos de Bourdieu, marcadamente planteados desde el lugar de la unicidad y la reproducción. Quizá sea posible mantener la noción de *habitus* a cambio de entenderlo, ya no como un esquema único e indivisible producto del peso que la historia pasada tiene sobre el individuo, sino como el conjunto de esquemas de acción, el "*stock*"⁴ que cada individuo tiene a disposición y que activará en cada situación presente, en función de lo que ella le demande.

SOBRE EL HABITUS INDIVIDUAL Y EL HABITUS DE CLASE

Cabe preguntarse si, pese a la heterogeneidad de espacios de socialización y por lo tanto de esquemas de acción de los que dispone en

3 En el artículo citado, Philippe Corcuff recupera una serie de propuestas filosóficas que le permiten dar cuenta de los elementos que configurarían la singularidad, intentando encontrar sus equivalentes en la propuesta sociológica elaborada por Bourdieu en torno al concepto de *habitus*. Mediante este trabajo, llega a reconocer que en el *habitus* no existe dimensión alguna que se refiera a aquello que está por fuera de lo colectivo heredado, que reconozca el sentido subjetivo que el individuo puede tener sobre sí mismo en el marco de su experiencia cotidiana, y que comprenda las acciones como productos de las discontinuidades y la pluralidad propias de la vida de un individuo.

4 "Si recuperamos la metáfora del 'stock', diremos que dicho *stock* (como conjunto de mercancías *disponibles* en un mercado o en un almacén, y como lugar donde se conservan los productos en espera) se diferencia del simple 'apilamiento', del 'montón', o de la 'pila', en tanto se revela organizado en forma de repertorios sociales (...) de esquemas, repertorios distintos entre sí, pero interconectados, y que conllevan, seguramente, elementos en común. Los repertorios de esquemas de acción (de hábitos) son conjuntos de compendios de experiencias sociales que han sido construidos-incorporados en el curso de la socialización anterior en marcos sociales limitados-delimitados; y lo que cada actor adquiere progresivamente, y un modo más o menos completo, son tanto unos hábitos como el sentido de la pertinencia contextual (relativa) de su puesta en práctica." (2004:54-55).

"stock" cada individuo –o si queremos mantener la noción de Bourdieu, de la multiplicidad de *habitus*–, parece necesaria alguna herramienta conceptual que permita explicar las persistencias en las elecciones de determinados grupos de individuos y las similitudes entre sí. La herramienta provista por Bourdieu será la noción de "clase".⁵

En este sentido, sostiene Bourdieu que, a partir de las posiciones que los individuos ocupan en el espacio social, y por lo tanto de los *habitus* particulares constituidos a partir de esas posiciones, es posible agrupar en clases a los individuos que ocupan posiciones semejantes, están sometidos a condicionamientos semejantes y por ello tienen probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes, tendentes a producir prácticas semejantes. En este marco, las clases son entendidas en un sentido lógico del término, como "(...) conjunto de agente que opondrá menos obstáculos objetivos a las empresas de movilización que cualquier otro conjunto de agentes" (Bourdieu, 1990:285).

Debido a la homogeneidad de las condiciones de existencia y la consecuente homogeneización de los *habitus*, las prácticas que llevan a cabo los individuos de una misma clase pueden concordarse entre sí y diferenciarse de otras sin cálculo estratégico ni norma consciente, sin concertación explícita ni interacción directa. Sin embargo, pese a esta homogeneización, cada *habitus* es una estructura única e irrepetible, producto de la experiencia biográfica. De este modo, los "*habitus* de clase" son construcciones teóricas a partir de las cuales no es posible deducir el comportamiento de cada individuo.

El *habitus*, además de generar prácticas objetivamente *enclasables* –es decir, agrupables, en el sentido anteriormente expuesto–, funciona como sistema de *enclasmiento* de dichas prácticas:

5 La clase no es entendida por Bourdieu como sujeto histórico ni como grupo en sí, sino que es el producto de una clasificación teórica que permite agrupar "estilos de vida", sentidos de mundo similares y, por lo tanto, disposiciones a actuar de manera semejante.

mediante su capacidad de diferenciación y apreciación, vuelve posible el espacio de los estilos de vida. Así, el *habitus* genera las prácticas que permitirán distinguir estilos de vida –distinguir, por ejemplo, los gustos de las clases populares de los de la burguesía o la clase media–; pero también es en sí mismo la distinción en la medida en que la diferenciación se produce por la ocupación de determinada posición y la consecuente posesión de particulares disposiciones a actuar.

En la medida en que el *habitus* es tanto estructura estructurante como estructura estructurada, las acciones y elecciones cotidianas de los individuos determinadas por una posición distintiva de clase tienden a ser constantes y a evitar aquellas opciones que implicarían un cambio, rechazando lo que podría significar un cuestionamiento y favoreciendo lo que confirma los sentidos de mundo que el individuo ya tiene.

Así, podemos observar que las actualizaciones del *habitus* en función de las condiciones en que se desarrolla la acción no son más que confirmaciones, muy difícilmente modificables. Esto hace nuevamente evidente el peso que Bourdieu le asigna al pasado, en la medida que presente y futuro son sólo el resultado de la reproducción de ciertas condiciones iniciales.

Dado que el *habitus* es producto de su posición en el espacio social y opera habilitando prácticas propias de su condición de clase, éste aprehende las diferencias de condición según unos principios de diferenciación que son productos de estas mismas diferencias, atribuyéndoselas objetivamente, y tendiendo por consiguiente a percibir las como naturales. Señala García Canclini (1990) que

(...) 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 en los individuos la relación subjetiva con ellos, las aspiraciones, la conciencia de lo que cada uno puede apropiarse (p. 35)

y afirma –poniendo en diálogo a Gramsci y Bourdieu– que es en esta estructuración de la vida cotidiana donde se arraiga la hegemonía, entendida como “(...) una interiorización muda de la desigualdad social, bajo la forma de disposiciones inconscientes, inscritas en el propio cuerpo, en el ordenamiento del tiempo y del espacio, en la conciencia de lo posible y de lo inalcanzable” (García Canclini, 1990:35).

De este modo, el *habitus* es producto de las estructuras sociales y tiende a reproducirlas, de una forma transformada e irreconocible, insertándolas en la estructura del sistema de relaciones simbólicas. A partir de la relación dialéctica que se establece entre los *habitus* y las condiciones sociales de vida, la distribución del capital, que es el “resultado global de una relación de fuerzas”, se transforma en un “(...) sistema de diferencias percibidas, de propiedades distintivas, es decir, en distribución de capital simbólico, capital legítimo, desconocido en su verdad objetiva” (Bourdieu, 2007:151); el mundo social adquiere así el estatuto de sistema simbólico, el cual se organiza según la lógica de la diferencia constituida como distinción significante. El espacio social y sus diferencias, que aparentan ser generadas de manera espontánea, tienden a funcionar simbólicamente como “espacios de los estilos de vida”, esto es, como grupos caracterizados por estilos de vida diferentes.

Ahora bien, toda práctica y, por lo tanto, todo consumo son visibles, hayan sido realizados o no para ser vistos, y son distintivos, hayan tenido o no la intención de distinguirse. En este sentido, la práctica funciona como signo distintivo, y cuando la diferencia que lleva en sí es una diferencia reconocida, legítima, aprobada, la práctica funciona ella misma como signo de distinción. Así, los estilos de vida propios de clases sociales particulares devienen en sistemas de signos socialmente calificados (“lo vulgar”, “lo bajo”, “lo distinguido”, “lo noble”, etc.) y naturalizados:

Todo ello se manifiesta sin duda con una fuerza tanto mayor cuanto más peno-

sas sean las condiciones de existencia y más rigurosamente impuesto el principio de realidad (de ahí el profundo realismo que suele caracterizar la visión del mundo de los dominados y que, al funcionar como una especie de instinto de conservación socialmente constituido solo puede parecer conservador por referencia a una representación exterior, por tanto normativa, del ‘interés objetivo’ de aquellos a quienes ayuda a vivir o a sobrevivir). (1990:289).

Los individuos reconocen el lugar que ocupan socialmente y actúan en función de ello; sin embargo, este sentido de la posición social no proviene de una lectura racional de las posiciones de clase, y la consiguiente resignación a las mismas no es más que el dominio práctico del conjunto de la estructura social que se le ofrece al individuo según la posición que ocupa en esa estructura.

Esto no excluye que existan búsquedas intencionadas de distinción por parte de los individuos, quienes “(...) al ser capaces de percibir como distinciones significantes las diferencias ‘espontáneas’ que sus categorías de percepción los llevan a considerar pertinentes, son también capaces de acrecentar intencionalmente esas diferencias espontáneas de estilo de vida mediante lo que Weber llama la ‘estilización de la vida’ (*Stilisierung des Lebens*)” (Bourdieu, 1990:292). La búsqueda de distinción, mediante la creación de separaciones destinadas a ser percibidas, produce el reconocimiento de diferencias legítimas las cuales son asumidas como diferencias de naturaleza.

La percepción del orden social “tal cual es” y su aceptación como hecho natural acarrea para el individuo la aceptación tácita de la posición que ocupa en el universo social, y un sentido de los límites y de las distancias sociales propias de esa posición. Esta aceptación es, en palabras de Bourdieu, “necesidad hecha virtud”, y a partir de ella se configuran las diversas prácticas.

Desde esta mirada, Bourdieu analiza las prácticas de consumo cultural de cada clase,

mediadas por los gustos de esas clases y por el sentido de distinción que ellas llevan consigo. De manera que estos gustos operan instaurando las "(...) diferencias inscritas en el *orden físico* de los cuerpos en el *orden simbólico* de las distinciones significantes." (Bourdieu, 1988a:174), transformando las prácticas de clase en expresiones simbólicas de su posición:

Necesidad hecha virtud, el *habitus* inclina continuamente a hacer de la necesidad virtud inclinando a unas 'elecciones' ajustadas a la condición de la que es producto: como puede verse en todos los casos en que, después de un cambio de posición social, las condiciones en las que se ha producido el *habitus* no coinciden con las condiciones en las que funciona y en las que es posible aislar de entre ellas la propia eficacia, es el gusto, *gusto de necesidad o gusto de lujo*, y no unos ingresos más o menos fuertes, el que impone las prácticas objetivamente ajustadas a estos recursos. Es el *habitus* el que hace que se tenga lo que gusta porque gusta lo que se tiene (...). (Bourdieu, 1988a:174).

De esta forma opera el paso de necesidad a estrategia, de represión a preferencia, constituyéndose el conjunto de elecciones propias de estilos de vida particulares –*enclasadados y enclasantados* a la vez– que ocupan una posición en un sistema de oposiciones y de correlaciones con otros estilos de vida, en cuya diferenciación obtienen su valor. Por lo tanto, a partir de este sistema de *enclasmamiento* resulta posible explicar el hecho de que existan prácticas culturales ajustadas a regularidades, es decir, estilos de vida, inherentes a una condición social particular.

La distinción entre los *habitus* y sus consiguientes estilos de vida diferenciados se produce por la acumulación de capital simbólico en la medida en que éste no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido como natural. Pero, si bien el campo de producción simbólica es autónomo respecto de otros campos –no pudiendo derivarse las posiciones que los individuos ocupan en éste de las que ocupan en

otros campos–, esto no evita que "(...) éste siga dominado, en su funcionamiento, por las fuerzas que rigen el campo social, ni que las relaciones de fuerza objetivas tiendan a reproducirse en las relaciones de fuerza simbólicas" (Bourdieu, 1990:293).

Así, en la lucha por la imposición de la visión legítima del mundo social los agentes poseen un poder proporcional a su capital simbólico, es decir, al reconocimiento que reciben de un grupo. De este modo, "el capital simbólico va al capital simbólico", por lo que quienes están mejor posicionados en el campo de producción simbólica son también los mejor ubicados para cambiar la visión del mundo social, pero, nos recuerda Bourdieu, que regularmente son los menos inclinados a hacerlo.

SOBRE EL GUSTO POPULAR; LA DOMINACIÓN Y LA CULTURA

En *La distinción*, Bourdieu (1988a) lleva las definiciones teóricas sobre clases, modos de distinción y estilos de vida, a un análisis empírico mediante el cual intenta probar científicamente el vínculo que existe entre el "gusto" y las condiciones sociales en las que éste se produce. Se centra en el análisis de las prácticas culturales de las diversas clases, y denomina "gustos" a los niveles culturales identificados, distinguiendo el "gusto legítimo" (o burgués), el "gusto medio" y el "gusto popular".

En esta obra, Bourdieu sostiene que es posible observar tres modos básicos de prácticas culturales: el burgués, el medio y el popular. Al respecto, señala García Canclini (1990) que:

Estos modos de producción cultural se diferencian por la composición de sus públicos (burguesía/clase media/ 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. (p. 22).

Las disposiciones estéticas –los gustos– son expresiones distintivas de unas posiciones privilegiadas en el espacio social, cuyo valor se determina objetivamente en relación con otras expresiones propias de condiciones diferentes. De este modo, el gusto une a todos aquellos que son productos de condiciones semejantes, al tiempo que los separa y los distingue de todos los demás –la afirmación del propio gusto es una negación del gusto ajeno.

El gusto, al ser producto del *habitus* y sentirse fundado por naturaleza, arroja a los otros al “escándalo de lo antinatural”, construyendo con violencia, mediante la aversión por los estilos de vida diferentes, una fuerte barrera entre las clases.

El principio que guía las diferencias culturales en el uso que cada clase hace de los bienes está determinado por la antinomia “gustos de lujo (*o de libertad*)” contra “gustos de necesidad”: “Los primeros son propios de aquellos individuos producto de unas condiciones materiales de existencia definidas por *la distancia con respecto a la necesidad*, por las libertades (...); los segundos expresan, en su propio ajustamiento; las necesidades de las que son producto” (Bourdieu, 1988a:177).

En cualquier caso, el gusto es una elección forzada por las condiciones de existencia, si bien para unos está basado en la libertad y para otros en la necesidad.

A partir de esta diferenciación entre condición de libertad y condición de necesidad, Bourdieu establece las características propias de los gustos –legítimo/burgués, medio y popular– relativos a

las correspondientes clases. Al respecto, se retoma, por su claridad y pertinencia, la síntesis que Néstor García Canclini (1990) realiza en su artículo introductorio a *Sociología y cultura*.

Este autor señala que, aun cuando los bienes culturales acumulados en la historia de cada sociedad son formalmente ofrecidos a todos sus miembros, no es posible para todos acceder a ellos: sólo podrán hacerlo quienes cuenten con los medios económicos y simbólicos necesarios. Las prácticas culturales de la burguesía tratan de disimular que sus privilegios se justifican por algo más noble que la acumulación material, desplazando a un sistema conceptual –de diferenciación y clasificación– el origen de la distancia entre las clases, mientras que 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.” (García Canclini, 1990: 26).

Así, la cultura, el arte y la capacidad de gozar de ellos aparecen como cualidades naturales, no como el resultado de un aprendizaje desigual producto de la división histórica entre clases, creando la ilusión de que las desigualdades no se deben a lo que se tiene, sino a lo que se es.

En este marco, la burguesía sitúa 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; así, el gusto burgués se construye sobre la autonomización de lo necesario y lo útil. Es éste el sentido en que Bourdieu habla de gustos de libertad, y “(...) a medida que sube el grado en la jerarquía social, el estilo de vida deja una parte cada vez más importante a lo que Weber llama la ‘estilización de la vida’.” (Bourdieu, 1988a:173).

Por su parte, según la descripción realizada por Bourdieu, la estética de los sectores medios se constituye de dos maneras: por la industria cultural y por ciertas prácticas características del “gusto medio”. En relación con la industria cultural, ésta se diferenciaría del campo artístico

de elite por su falta de autonomía ya que está sometida a las demandas del mercado –búsqueda de rentabilidad y amplitud de público, transacciones entre creadores culturales y empresas.

En materia de consumos culturales, Bourdieu establece una diferenciación entre unos consumos designados como distinguidos –por su propia singularidad– propios de las clases mejor provistas de capital económico y cultural; unas prácticas pretenciosas del sector medio caracterizadas por la discordancia que existe entre la ambición que se posee y las condiciones en que esas prácticas se llevan a cabo; y unos consumos “(...) socialmente considerados como vulgares, porque son a la vez *fáciles* y *comunes*.” (Bourdieu, 1988a:175), propios de los sectores populares desprovistos de esos dos tipos de capital. Mientras la estética de la burguesía se caracteriza por “el poder de poner la necesidad económica a distancia”, la clase popular –en todas sus opciones culturales– se rige por una “estética pragmática y funcionalista”. Desde sus preferencias artísticas hasta sus elecciones estéticas en torno a lo cotidiano, están sometidas al principio de “lo necesario”, en el sentido de lo útil y de lo que es impuesto por la necesidad. De este modo, el realismo en el que se basan las elecciones del gusto popular –que lleva a reducir las prácticas a su función– y el materialismo práctico –que inclina a censurar la expresión de los sentimientos y las emociones por medio de violencias o de *tosquedades*– constituyen la antítesis de la negación que genera estetización de la vida y que enmascara el interés otorgado a la función, de manera que “(...) lleva a hacer lo que se hace como si no se hiciera” (Bourdieu, 1988a:198).

En concordancia con lo señalado en relación con la conformación de los *habitus* de clase, Bourdieu sostiene que el rechazo por la ostentación propia del sector popular corresponde tanto con su escasez de recursos económicos, como con una 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”, distinguidos. De este modo,

pertenecer a la clase popular equivale a “renunciar a los beneficios simbólicos” y a reducir las prácticas y los objetos a su función utilitaria, de modo que aun las elecciones aparentemente suntuarias tienen por regla el gusto de la necesidad.

En este punto se torna visible el hecho que, desde la perspectiva de Bourdieu, el consumo cultural de la clase popular se opone al de la burguesía por una incapacidad de separar lo estético de lo práctico, desconociendo lo primero en favor de lo segundo. Esta mirada, que aparece en varios escritos de Bourdieu en torno a la cultura, puede sintetizarse de algún modo en la siguiente cita extraída de su artículo “Preguntas sobre el arte para y con los alumnos de una escuela de arte cuestionada”:

¿Qué quiere decir: [que el pueblo] no quiere el arte moderno? Eso quiere decir que no tiene los medios de acceso, que no tiene el código o, más precisamente, los instrumentos de conocimiento, la competencia, y de reconocimiento, la creencia, la propensión a admirar como tal, de una admiración puramente estética, lo que está socialmente designado como admirable –o que debe ser admirado– por la exposición en un museo o una galería consagrada. (...) Lo que se llama el gusto es precisamente una capacidad de hacer diferencias, entre los salado y lo dulce, lo moderno y lo antiguo, lo romántico y lo gótico, o entre diferentes pintores, o entre diferentes maneras de un mismo pintor, y, secundariamente, de probar y de enunciar diferencias. Y el defecto, la ausencia, la privación de categorías de percepción y de principios de diferenciación conduce a una indiferencia, mucho más profunda, más radical que la simple carencia de interés del esteta hastiado. Decir, a propósito de la gente del pueblo, que no quiere el arte moderno, es bastante idiota. De hecho, eso no les concierne, no tienen nada que hacer con ello. ¿Por qué? Porque nada ha sido hecho para construir en ellos la *libido artística*, el amor al arte, la necesidad de arte, que es una construcción social, un producto de la educación. (Bourdieu, 2003:31-32).

En la medida en que “El gusto, propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas *enclasad*as y *enclasant*es, es la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida (...)” (Bourdieu, 1988a:172-173), el gusto popular configuraría estilos de vida basados en la carencia de esa propensión y aptitud para apropiarse –en libertad– de los objetos y las obras propias de la clase burguesa:

(...) El gusto por necesidad sólo puede engendrar un estilo de vida en sí, que sólo es definido como tal negativamente, por defecto, por la *relación de privación* que mantiene con los demás estilos de vida. Para los unos los emblemas electivos, para los otros los estigmas que llevan hasta en su propio cuerpo. (Bourdieu, 1988a:178).

Quizá se podría decir que, pese a que “necesidad” es el término que Bourdieu utiliza con mayor frecuencia para dar cuenta del estilo de vida popular, este estilo, así comprendido, estaría marcado por la “carencia”. Carencia de capital económico, en tanto las condiciones materiales de vida de las clases populares no son plenas, pero también carencia en la medida en que éstas no poseen la capacidad (dado el lugar que ocupan en la estructura social) de acceder a los productos culturales legítimos y sofisticados; esto es, carencia de cultura oficial.

Este hecho no es comprendido por el autor como una posición cultural alternativa –que implicaría además de la carencia señalada, la posesión de un capital cultural particular al sector social– sino como una carencia de un capital cultural entendido como único para toda la sociedad. En este sentido, se niega el hecho de que las culturas populares tengan algo de creación y elección propia, al tiempo que son caracterizadas sólo como una expresión empobrecida de una cultura total, que poseen en su totalidad los sectores dominantes.

En este marco, las relaciones de dominación no estarían marcadas por la supresión de propuestas culturales alternativas sino por la

distribución inequitativa de un capital cultural único. Sin embargo, es fácil reconocer que no es lo mismo carecer de un único capital cultural posible, que carecer de un determinado tipo de capital cultural –o de determinada “especie” de capital cultural– y ser, al mismo tiempo, poseedor de otros tipos posibles.

Por otro lado, en este punto, se plantea el dilema respecto sobre si es posible equiparar el capital cultural con el capital económico en su escasez e imposibilidad de reproducción *ad infinitum*, o si, de otro modo, es posible pensar en una multiplicidad de capitales –compitiendo por la dominación– inagotables en su capacidad de reproducción y acumulación en la medida en que son constantemente creativos y tanto más cuanto más se combinan. Esto resulta, finalmente, una pregunta por la posibilidad de existencia de sociedades y culturas diversas –no por eso, menos desiguales en sus distribuciones– en lugar de la necesaria existencia de una cultura determinada y única en el ámbito de cada cuerpo social.

En este sentido, señala García Canclini (1990) que, si bien desde la perspectiva de Bourdieu es posible encontrar oposiciones, formas de “proto-resistencia”, incipientes manifestaciones de conciencia autónoma por parte de los sectores populares,

(...) 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. Incapaz de ser como la dominante e incapaz de constituir un espacio propio, la cultura popular no tendría una problemática autónoma. (p. 29-30).

Por eso afirmará Bourdieu (1988a) que “(...) el lugar por excelencia de las luchas simbólicas es la clase dominante misma” (p. 251). Así, en el sistema de las tomas de posición estética, las clases populares sólo pueden ser el punto de referencia negativo en relación con el cual se definen las estéticas medias y burguesas. Debido a que la

estructura simbólica de la sociedad está determinada por esta oposición, las clases populares, sin poder controlar esta distinción, están condenadas a una posición de subalternidad.

En este punto, resulta interesante introducir la crítica que realiza García Canclini, quien, retomando aportes de los estudios culturales ingleses respecto de la clase obrera y de una larga tradición latinoamericana nutrida de esa fuente, cuestiona la radical escisión que Bourdieu realiza entre la estética "pragmática y funcionalista" de las clases populares y la capacidad, exclusiva de la burguesía, de instaurar un campo autónomo de lo simbólico y lo bello. Al respecto, señala que:

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 tiene 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 (García Canclini, 1990:31-32).

Las críticas llevadas a cabo por García Canclini respecto del modo en que Bourdieu comprendería la cultura popular en su relación con la cultura burguesa conducen a introducir, en el marco de esta reflexión, el planteo desarrollado por Claude Grignon y Jean-Claude Passeron (1991) en su obra *Lo culto y lo popular: Miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Allí, los autores señalan que las diversas propuestas teóricas que buscan dar cuenta de las culturas populares se enfrentan a dos problemas: por un lado, la posición miserabilista –montada sobre cierto etnocentrismo de clase que, desde la cultura dominante, sólo permite ver las diferencias culturales como carencias, privaciones o falta de autonomía y de opción–; por otro, la posición populista –que mediante el concepto de relativismo cultural, concede plena autonomía a las culturas populares desconociendo su pertenencia a una clase que efectivamente desarrolla su vida y, a partir de ella, construye sus relaciones simbólicas

en posiciones subalternas respecto de la posición dominante de la sociedad de la cual es parte.

Este sistema de posiciones intelectuales permite reconocer el enfoque miserabilista desde el cual Bourdieu construye en *La distinción* una definición de la cultura popular, de manera que la particularidad de las prácticas culturales de las clases populares está basada en sus desposeimientos en relación con las prácticas culturales de los sectores dominantes. Señalan Grignon y Passeron (1991) que este enfoque, "no puede sino computar, con aire afligido, todas las diferencias como faltas, todas las alteridades como defectos, ya adopte el tono del recitativo elitista o el tono del paternalismo" (p. 57). El miserabilismo que habla en un tono elitista arraiga consigo cierto etnocentrismo de clase, de manera que las prácticas culturales de las clases dominantes son afirmadas como superiores y como fuentes desde las cuales se debe juzgar cualquier manifestación en el ámbito de lo cultural. Monopolizando la definición cultural del ser humano, llega a asimilar la cultura popular a la naturaleza, entendida en el sentido de lo simple, lo tosco y lo gregario.

Esta posición lleva, asimismo, a homogeneizar las culturas populares, en la medida en que sólo se observan las carencias que éstas comparten. En este sentido, podemos advertir el hecho de que Bourdieu –quizá enfocando su análisis en los sectores populares franceses y luego proponiendo que sus conclusiones son generalizables a cualquier sociedad– haga referencia a *la* clase popular y *la* cultura popular, como si fuese posible hablar de ellas en clave de unicidad.

Frente a esta perspectiva, Grignon y Passeron señalan que la cultura popular debe ser comprendida como plural y heterogénea, considerando tanto las funciones que asume en unas relaciones de dominación, como su lógica y coherencia internas; en este sentido, es preciso analizar los préstamos y las retraducciones a partir de los cuales las clases populares se apropian –material y simbólicamente– de los diversos productos culturales disponibles en una sociedad.

Una mirada que atienda a lo que las culturas populares tienen de propio permite reconocer todo aquello que lo popular tiene de creativo; esto vuelve necesario asumir –contra Bourdieu– el carácter activo, no pragmático y no necesario del gusto y la cultura popular.

Esta propuesta implica un interés especial cuando se pretenden analizar las prácticas culturales de los sectores populares en sociedades donde los procesos históricos de conformación del campo social y cultural se han dado a partir del cruce –muchas veces violento y forzado–, de una pluralidad de culturas (a diferencia de aquellas sociedades en que los procesos de socialización han estado acompañados por una conformación cultural mucho más homogénea), ya que “los instrumentos que construyen una sociología de consentimiento del orden, de reconocimiento de la legitimidad, no son operadores cómodos para decir aquello que es del orden del no-reconocimiento, es decir, de otro orden, aun cuando se trate de un ‘orden parcial’” (Grignon y Passeron, 1991: 57).

Néstor García Canclini rescata el aporte que realiza el brasileño Sergio Miceli en su libro *A noite da madrinha*, quien observa que la subordinación de las clases populares a la cultura dominante en el modo en que la describe Bourdieu responde, de algún modo, a sociedades donde hay un mercado simbólico unificado como es el caso de los países capitalistas europeos. Asimismo, Miceli señala que en sociedades como las latinoamericanas, el modo de producción capitalista incluye diversos tipos de producción económica y simbólica, y que no existe una estructura de clase unificada, menos aún una clase hegemónica en condiciones de imponer a todo el sistema su propia matriz de significaciones. Por el contrario, existe un campo simbólico fragmentado –tal es el caso de las sociedades multiétnicas donde la heterogeneidad cultural es aún mayor– aun cuando el proyecto moderno en materia económica, escolar y comunicacional ha logrado cierta homogeneización.

En este mismo sentido, señala García Canclini (1990) que “Aún 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” (p. 31).

Así, es posible reconocer que no toda relación de dominación implica sumisión por parte de los dominados. Y que, desde ese lugar, es posible que los sectores populares lleven a cabo prácticas de producción de cultura, e incluso que esas prácticas, en tanto formas de acción política, sean una herramienta para la transformación del orden social existente.

Todo ello permite pensar que en el campo cultural es posible que los sectores populares actúen según unas demandas de la situación presente –enfrentar el poder hegemónico– y no tanto según unos *habitus* que, a los ojos de Bourdieu, los conduciría a sostener mediante la fuerza de la reproducción el orden de posiciones –y de dominaciones– existente en la estructura social.

De todas formas, esto no significa negar la dominación. Las clases populares, culturalmente subalternas, se desarrollan en el marco de relaciones desiguales de fuerza. No se trata de encontrar en la diferencia y la otredad las herramientas para borrar las marcas de la desigualdad, ni de plantear el dilema en términos excluyentes de resistencia o sumisión, ya que, como bien lo señala el propio Bourdieu (1988b), esto sólo nos llevaría a una encrucijada de la que es difícil salir:

Quando la búsqueda dominada de la distinción lleva a los dominados a afirmar lo que los distingue, es decir eso mismo en nombre de lo cual ellos son dominados y constituidos como vulgares, ¿hay que hablar de resistencia? Dicho de otro modo, si, para resistir, no tengo otro recurso que reivindicar eso en nombre de lo cual soy dominado, ¿se trata de resistencia? Segunda pregunta: cuando, a la inversa, los dominados trabajan para perder lo que los señala como ‘vulgares’

y para apropiarse de eso con relación a lo cual aparecen como vulgares (por ejemplo, en Francia, el acento parisiense), ¿es sumisión? Pienso que es una contradicción insoluble: esta contradicción, que está inscrita en la lógica misma de la dominación simbólica, no quieren admitirla las personas que hablan de 'cultura popular'. La resistencia puede ser alienante y la sumisión puede ser liberadora. Tal es la paradoja de los dominados, y no se sale de ella. (p. 156-157).

La salida no es sencilla. En su búsqueda, resulta interesante la crítica que Bourdieu (1988b) realiza a aquellas posiciones que, pretendiendo allanar el camino de manera casi mística, sólo consiguen hacer desaparecer los efectos de la dominación:

(...) interesándose en mostrar que 'el pueblo' no tiene nada que envidiar a los 'burgueses' en materia de cultura y de distinción, olvida que sus búsqueda cosméticas o estéticas son descalificadas de antemano como excesivas, mal ubicadas, o desplazadas, en un juego donde los dominantes determinan a cada momento la regla del juego (...). (p.155).

Parafraseando a Jesús Martín Barbero la pregunta quizá deba plantearse más sobre lo que las culturas populares hacen con los productos de las clases dominantes, que lo que éstas hacen con la cultura popular. Desde esta mirada resultaría posible, por un lado, afirmar el carácter activo de las culturas populares y, por otro, reconocer la posibilidad de que en ese hacer no sólo exista apropiación desigual sino también creación propia.

A MODO DE CIERRE

Las continuidades y similitudes culturales a partir de las cuales es posible distinguir clases sociales, funcionan en la base del sentido común e incluso parecen fáciles de describir detalladamente. Sin embargo, resulta más complejo explicar lo que estas similitudes tienen de constituidas

y el modo en que esto sucede. En este orden, la teoría de los campos, y fundamentalmente el concepto de *habitus*, tienen un enorme potencial explicativo. El valor interpretativo –y por lo tanto político– de la propuesta elaborada por Bourdieu en torno a las clases populares radica en su capacidad para desentrañar los procesos constitutivos de la dominación simbólica en su vínculo con las desigualdades en las condiciones de vida. En este sentido, aporta elementos que permiten comprender las culturas populares como construcciones complejas asentadas en unos sujetos sociales inscritos en relaciones de dominación.

Sin embargo, esto parece ser insuficiente para dar cuenta de culturas que se configuran entre lo subalterno y lo dominante, en el marco de complejas relaciones. De allí la necesidad planteada por García Canclini (1990) de "(...) reformular la concepción de Bourdieu (...) 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" (p. 46).

La reformulación de dicha concepción sobre las culturas populares es necesaria porque, como puede reconocerse especialmente en Latinoamérica, la subalternidad no es sinónimo de oclusión de potencialidades y capacidades creativas. Por el contrario, estas culturas aparecen inscritas en relaciones de dominación, en las que participan fuerzas desigualmente distribuidas.

Basta con recorrer las barriadas, las expresiones populares, las fiestas, las experiencias políticas de base a lo largo del continente, en nuestro propio país, para descubrir allí la capacidad creativa, la libertad propia de la condición humana. Aquí, las culturas populares latinoamericanas –culturas subalternas preñadas de diversidad, que en muchos casos sus simientes son tan lejanas como extrañas a la cultura producida por el capitalismo occidental– hacen más evidentes lo que Bourdieu no vio: la creatividad y el carácter original de lo popular.

El ejercicio no es vano. Si se puede comprender la capacidad de construir sentidos alternativos y no sólo subalternos por parte de las culturas populares, se observará que sus posibilidades de subvertir el orden simbólico establecido son otras muy diferentes que si se las reconoce como proyección del pasado, reproducción dominada del statu quo.

No se trata de negar la dominación y su violencia mediante la confianza en las capacidades

míticas de creación y subversión por parte de los pueblos. La denuncia de Pierre Bourdieu contra el populismo como prolongación de la dominación simbólica y material no debe ser desatendida.

Se trata de reconocer si existen posibilidades de revertir la dominación y qué opciones resultan para hacerlo. Se trata de recorrer el laberinto, no sólo para gozar de las vueltas del camino sino también para encontrar la salida, o construirla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Baranger, D. (2004). Lecturas de Pierre Bourdieu: acción y sistema en la teoría de la práctica. En de Ípola, E. (coord.): *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Bourdieu, P. (1988a). *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, P. (1988b). Los usos del pueblo. En Bourdieu, P. *Cosas Dichas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (2003). Preguntas sobre el arte para y con los alumnos de una escuela de arte cuestionada. En Bourdieu, P. *Creencia artística y bienes simbólicos*. Buenos Aires: Aurelia Rivera Grupo Editorial.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Corcuff, P. (2005). Lo colectivo en el desafío de los singular: partiendo del habitus. En Lahire, B. (dir). *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- García Canclini, N. (1984) *Gramsci con Bourdieu. Hegemonía, consumo y nuevas formas de organización popular*. Recuperado el día 23 de enero de 2009, del sitio web NUEVA SOCIEDAD 71 <http://www.nuso.org/upload/articulos/1156_1.pdf>.
- García Canclini, N. (1990). Introducción: La sociología de la cultura en Pierre Bourdieu. En Bourdieu, P. *Sociología y Cultura*. México: Grijalbo.
- García Canclini, N. (2007) Diferentes, desiguales y desconectados. En García Canclini, N. *Diferentes, desiguales y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Buenos Aires: Gedisa.
- Grignon, C. y Passeron, J.C. (1991) *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Gutiérrez, A. (2003). A modo de introducción: los conceptos centrales en la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. En Bourdieu, P. *Creencia artística y bienes simbólicos*. Buenos Aires: Aurelia Rivera Grupo Editorial.
- Lahire, B. (2004). *El hombre plural: los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra.
- Zubieta A. M. (dir.) (2000). *Cultura popular y cultura de masas. Conceptos, recorridos y polémicas*. Buenos Aires: Paidós.