

Joaquín Martínez Pizarro

Bourdieu y la cultura del pueblo

En el debate contemporáneo sobre la cultura popular y sus relaciones con la alta cultura y la cultura oficial, las ideas de Pierre Bourdieu ocupan un lugar de suma importancia. Destacado intelectual francés y profesor del Collège de France, Bourdieu es sociólogo y antropólogo, pero también filósofo de formación. Autor de numerosos libros y artículos, combina en ellos las perspectivas de estas tres disciplinas¹.

En las siguientes páginas, cuya intención es situar y discutir brevemente las ideas de Bourdieu, el término «popular» no se referirá a las manifestaciones de la cultura de masas, a lo que los americanos llaman *mass entertainment*, fenómenos tan actuales y difundidos como las actuaciones de Madonna, las películas de Schwarzenegger, o las fotos del rapero Marky Mark, que hasta hace poco cubrían el centro de Nueva York. El gusto por estas figuras es

1. Véase el autorretrato intelectual que de sí da Bourdieu en la entrevista «Fieldwork in philosophy» publicada en *Choses dites* (París; Editions de Minuit, 1987), pp. 13-46, así como el análisis que hace un discípulo del conjunto de la obra de Bourdieu en Pierre Bourdieu y Loïc Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology* (Chicago; University of Chicago Press, 1992) pp. 2-59.

tan frecuente en la burguesía como entre las clases populares, y su origen e inspiración se encuentran casi siempre a un nivel social elevado. Aquí «popular» significará del pueblo, de las clases humildes, de lo que alguna vez se llamó «el proletariado».

El término «cultura», por otra parte, se suele emplear en alusión a los aspectos más refinados y ambiciosos de la vida intelectual: literatura, filosofía, música, artes plásticas. Para hablar de Bourdieu, sin embargo, es preciso servirse del vocablo como en la antropología, es decir, con referencia a todos los aspectos de la vida cultural de una sociedad, tanto cocina, higiene, deportes y vocabulario como música o poesía. Este es el uso que Bourdieu mismo da a las palabras «cultura» y «gusto» en *La distinción*, libro publicado en 1979 que contiene la exposición más completa de sus ideas sobre cultura popular².

El subtítulo de *La distinción*, «Crítica social del juicio», anuncia ya la intención del autor de discutir la estética de Kant, tal como aparece planteada en la *Crítica del juicio*, usando argumentos sociológicos antes que filosóficos. Kant postula la existencia de un campo autónomo para las preferencias y juicios estéticos, un campo que se caracterizaría por el desinterés y la ausencia de necesidad material. Según el filósofo, puede haber un juicio estético sobre un bodegón, pero debe estar basado en una indiferencia total a las frutas y verduras en él representadas, ya que el hambre posible o el apetito del espectador no le permitirían un juicio propiamente estético (es decir desinteresado) sobre comestible alguno. Bourdieu se niega a separar cocina, poesía y pintura en el juicio del gusto, pues sostiene que las preferencias artísticas en los diversos grupos sociales cambian con la gastronomía, con el modo de vestirse, de hablar o de usar el tiempo libre; es decir, con todo lo que Kant excluye del ámbito estético. Por lo tanto, el arte no posee autonomía como objeto del gusto.

Es necesario añadir que los datos en los que se basa *La distinción* son exclusivamente franceses, recogidos en los años sesenta

2. *La distinción. Critique sociale du jugement* (París; Editions de Minuit, 1979).

y setenta por institutos franceses de estadística. Tienen, como es de imaginar, muy poco que ver con el Perú y, sobre todo, con las clases populares de este país. Sin embargo, los conceptos generales de Bourdieu poseen de suyo considerable interés, y tal vez se puedan adaptar o aplicar de manera parcial a la realidad peruana³.

Antes de entrar en materia, es indispensable detenernos a considerar, como lo hace Bourdieu repetidas veces, lo que significa hablar del pueblo y su cultura desde fuera, sin ser parte de ese mismo pueblo. Bourdieu señala que el intelectual, e incluso el «portavoz autorizado», no es jamás parte del pueblo, ya que el hecho mismo de poder hablar «por» otros lo separa de ellos social y mentalmente. Esta distancia comporta dos riesgos fundamentales. El primero es político, y reside en el hecho de que siempre hay algún provecho que sacar del papel que desempeña quien habla «por» el pueblo. En un artículo de 1984 sobre la delegación del poder, Bourdieu escribe: «Hoy 'el pueblo' sirve para lo que en otros tiempos servía Dios: para ajustes de cuentas entre intelectuales»⁴. El punto de vista del intelectual no es ni neutro ni desinteresado, aun en el campo artístico y literario, en el que «lo popular» no es necesariamente bien recibido. Es de notarse el uso casi fetichista que pueden dar los escritores y artistas a un origen personal humilde o popular para legitimar su actividad de expertos y portavoces⁵.

El segundo riesgo es metodológico, y mucho más serio: se trata de la necesidad que experimenta el intelectual de privilegiar su propio punto de vista, es decir el punto de vista *teórico*, externo,

3. Bourdieu mismo los adapta con cierta superficialidad a la cultura de los Estados Unidos en su prefacio a la edición norteamericana de *La distinción*, traducida por Richard Nice (Cambridge MA; Harvard University Press, 1985), pp. xi-xiv.

En el análisis que hace Bourdieu de la cultura francesa de los años setenta llama la atención la falta de toda referencia al impacto de los inmigrantes, y sobre todo los norafricanos, en las costumbres y la vida estética del pueblo francés.

4. «La délégation et le fétichisme politiques» en *Choses dites*, pp. 185-202.

5. Véanse las observaciones sobre los «intelectuales proletaroides» en la entrevista «Repères» publicada en *Choses dites*, en especial pp. 59-60. Bourdieu se pronuncia sobre el habla popular y la jerga en el artículo «Vous avez dit 'populaire'?» *Actes de la recherche en sciences sociales* 46 (1983), pp. 98-105.

distanciado, y de denigrar la perspectiva interna, práctica, de sus informantes, es decir del pueblo mismo. Este argumento se encuentra desarrollado sobre todo en la crítica de la antropología estructuralista que hace Bourdieu en su libro *El sentido práctico*, publicado en 1980. En él señala que el antropólogo tiende a reducir el comportamiento de la comunidad que le ha tocado estudiar a 1) un modelo teórico y 2) su ejecución o desempeño práctico. El modelo teórico es cosa suya: él lo descubre, lo define, lo analiza. El pueblo lo ejecuta, por lo general sin tener conciencia de él, es decir sin tener conciencia de *la teoría que su conducta implica*, del mismo modo en que podemos hablar correctamente sin saber de gramática⁶.

Tomemos por ejemplo las visitas de cortesía en determinada sociedad. El estudioso reunirá todos los datos necesarios: en qué ocasiones se realizan estas visitas, quiénes participan en ellas, a qué horas del día tienen lugar, en qué parte de la casa se reciben, qué ropa, qué gestos y qué lenguaje se usan, etc. De toda esta información, derivará una fórmula o un esquema abstracto, a la manera de Lévi-Strauss, que explique el sistema de visitas y todas sus variaciones posibles. La fórmula o el esquema representan un conocimiento de este uso social mucho más profundo y general que el que puede tener una de las personas que lo practican en la vida diaria, y que sólo conocen la parte que les corresponde. Pero Bourdieu considera que el modelo teórico desfigura la realidad de los usos prácticos al privarlos de dimensión temporal y convertirlos en sistemas exactos, de suma precisión. La práctica tiene, a su juicio, una lógica propia que es difícil comprender desde fuera. El intelectual tiende a glorificar su propia perspectiva, pero carece del conocimiento íntimo y a veces inexpresable que su informante posee.

Los problemas que surgen al hablar de un grupo al que no se pertenece son inevitables. Bourdieu añade que el pedir información

6. *Le sens pratique* (París; Editions de Minuit, 1986), p. 25: «Esos modelos se vuelven falsos y peligrosos desde que comienzan a ser tratados como los principios reales de las prácticas, lo que inevitablemente conduce a sobrestimar la lógica de las prácticas y a dejar escapar lo que constituye su verdadero principio».

al «pueblo» mismo no constituye una solución, ya que frecuentemente el pueblo ha sido catequizado y adiestrado de antemano por los portavoces, y no hace sino repetir lo que antes oyó de ellos.

La realidad que estudian las ciencias sociales tiene, según Bourdieu, dos aspectos fundamentales: uno objetivo y otro subjetivo, las estructuras sociales tal como son y tal como las vemos, o mejor dicho como las experimentamos. El sociólogo deberá rendir cuenta de ambos. Las impresiones, ideologías y puntos de vista personales son también realidades, sobre todo en cuanto llegan a cambiar el mundo real. Se advierte aquí un movimiento circular: el mundo real da lugar a impresiones subjetivas que conducen a los miembros de una sociedad a actuar de maneras determinadas, transformando el mundo real y originando así nuevas y distintas impresiones. Bourdieu parece creer que al añadir las realidades mentales e ideológicas a su sociología ha logrado superar el objetivismo marxista, que reduce lo subjetivo a una pura superestructura o derivado, y concede prioridad absoluta a la infraestructura socioeconómica. Pero es posible que en esto se equivoque y que haya vuelto a introducir el esquema marxista de infraestructura y superestructura bajo nombres distintos. Es notable, por ejemplo, que el movimiento circular entre lo objetivo y lo subjetivo que caracteriza a sus explicaciones *empiece invariablemente en el polo objetivo*. Cronológicamente, por lo tanto, la realidad externa siempre ha de venir primero. Es por esto que el crítico francés Philippe Raynaud ha llamado a la sociología de Bourdieu «una variante distinguida del marxismo vulgar»⁷.

El polo objetivo abarca una serie de esferas que Bourdieu denomina campos de actividad humana: campo político, campo económico, campo doméstico, campo sexual, etc. Cada campo es un sistema de relaciones entre posiciones que son en sí mucho más estables que los individuos que las ocupan. En una universidad, por

7. Citado en Luc Ferry y Alain Renaut, *La pensée 68. Essai sur l'anti-humanisme contemporain* (París; Gallimard, 1986), p. 259.

ejemplo (campo académico), la realidad central serán las relaciones entre el profesorado, la administración y el cuerpo estudiantil. En un restaurant (campo laboral), por tomar un ejemplo más pequeño, lo esencial serán las relaciones entre cocina, bar, comedor y proveedores.

El polo subjetivo consiste en lo que Bourdieu, usando un término latino, llama el *habitus*. Los *habitus* son sistemas somatizados (es decir incorporados o encarnados en nosotros mismos) de disposiciones y tendencias. Estos sistemas generan estrategias en todos los campos. Digamos, por ejemplo, que un burgués, en el campo de las relaciones sociales, ha aprendido a tratar a las visitas de cierta manera, y de otra a los vendedores que se acercan a la puerta de su casa. Esto lo ha aprendido sin que se lo enseñaran y sin estudiarlo, o sea, sin teoría. Se desempeña casi automáticamente, sin pensar en lo que hace, sin consultar reglas explícitas o modelos de conducta⁸. Sencillamente, *así es él*, y es así por haber crecido en un ambiente determinado y haber visto estas costumbres toda su vida. Pero el *habitus* no es sólo repetición mecánica: la vida presenta incesantemente problemas en el nivel del *habitus*, problemas que exigen cierta inventiva e indudable creatividad en el terreno específico, limitado y poco consciente del *habitus*. ¿Qué hacer si alguien que suele venir de visita se presenta a vender enciclopedias? ¿Y si un vendedor conocido llega un día tan sólo a hacer una visita, sin mercancías? Se trata de pequeños problemas que se pueden solucionar con mayor o menor éxito. Al talento personal en este tipo de prácticas, en la *improvisación* sobre la base del *habitus*, se le llamaba antes «tener mundo», y el «mundo» de las pequeñeces sociales tiene su equiva-

8. Nathalie Sarraute, en su novela *Le planétarium* (Paris; Gallimard, 1958) ofrece una descripción brillante de la *percepción del habitus ajeno*. El intelectual debutante Alain Guiméz hace la corte a la famosa novelista Germaine Lemaire con la intención de ser admitido a su círculo. Un encuentro desafortunado en una librería lo deja con la impresión de haberle desagradado, y desde entonces trata de imaginar lo que pasó por la mente de ella en ese momento, la explicación que ella daría si se viera forzada a explicar su reacción. Página 165: «Pero ella no diría ni siquiera eso. Seguramente no se acordaría de nada. Los movimientos que había realizado eran simples reflejos ordenados por su instinto. Su fuerza consistía en abandonarse a él, en dejarse guiar por ese instinto tan ágil, tan seguro; eso debía hacerle sentir que jamás se equivocaba».

lente a niveles mucho más altos e importantes en la política y la economía, y también en el campo estético, en el que el habitus se llama «gusto».

Permítaseme una observación más sobre este tema: en la rotación de lo objetivo a lo subjetivo que propone la sociología de Bourdieu, el habitus es producto del campo respectivo. Por ejemplo, mi posición real en el campo económico da origen a mis prácticas de ahorro y a mi concepto de bienestar. Mi realidad me produce. El mundo es la historia hecha objeto y el sujeto es la misma historia hecha cuerpo. De allí la extraordinaria correspondencia de nuestras expectativas con la realidad, hasta el punto de que los usos del mundo en que vivimos nos parecen no una convención más entre otras posibles, sino la manera natural de hacer las cosas. Pero cabe observar también que el ajuste entre mundo y habitus no es perfecto y muestra a veces asimetrías. Bourdieu da un ejemplo interesante en el campo del gusto. Los capataces o jefes de obras franceses, obreros altamente calificados, ganan más dinero que los empleados de oficina y que las cosmetólogas. Sin embargo, sus gustos en materia de cocina y de esparcimiento se parecen mucho a los de los obreros no calificados y los campesinos. Con salarios más bajos, oficinistas y cosmetólogas han dado ya los primeros pasos en pos de la distinción; su dieta y su empleo del tiempo libre son más burgueses. En el caso de los capataces, se trata de una *persistencia del habitus*, es decir del gusto proletario, aun cuando la realidad, o sea, el nivel económico, haya cambiado⁹.

Bourdieu concibe el gusto como un habitus cuyo buen desempeño nos procura la distinción, ventaja que es siempre relativa, en tanto que debe medirse siempre en relación a la distinción de los demás. El campo social objetivo en que tiene lugar nuestro desempeño o «performance» cultural se estructura alrededor de dos ejes fundamentales que se entrecruzan¹⁰. El eje vertical mide el monto

9. *La distinción*, p. 198.

10. El esquema que figura a continuación y el comentario que lo acompaña están basados en un modelo mucho más complejo y detallado que Bourdieu presenta en las pp. 140-141 de *La distinción*.



de nuestro capital, de más (arriba) a menos (abajo). Este capital es de naturaleza muy diversa, y Bourdieu insiste en que no debe reducirse a su modalidad económica, por más que ésta tenga cierta prioridad. Es esencial también el capital cultural; por ejemplo, los conocimientos profesionales de un médico, de un abogado, de un catedrático, así como los saberes mucho más informales que nos

permiten llevar a cabo los actos de la vida diaria: pagar una cuenta, escoger una corbata, etc. El capital cultural es también un capital simbólico, sobre todo cuando el saber que representa tiene menos utilidad práctica e inmediata y hace posibles las formas simbólicas de la dominación (por ejemplo, expresarse con elegancia, con un amplio vocabulario)¹¹. Existe también un capital social: parentescos, reputación, relaciones de negocios y de trabajo. Todas estas formas del capital, acumuladas, son medidas por el eje vertical del esquema. Al seguirlo de arriba hacia abajo, atravesamos las tradicionales clases socioeconómicas: la alta burguesía, la burguesía, la clase media baja, el proletariado, el subproletariado.

El eje horizontal mide *la composición del capital*, y va de la izquierda, que significa más capital cultural y menos capital económico, a la derecha, que representa lo opuesto: más dinero y menos cultura. Si nos movemos de izquierda a derecha, atravesamos *fracciones de clase*. En la faja más alta del esquema pasamos de los artistas, intelectuales y catedráticos de la izquierda a las profesiones y la alta burocracia en el medio. Llegando a la derecha, nos encontramos con industriales y comerciantes. Bourdieu llama al grupo de la izquierda (a los artistas, intelectuales y catedráticos) la fracción dominada de la clase dominante, y al de la derecha (industriales y comerciantes) la fracción dominante de la clase dominante.

Para completar el esquema, que representa a la sociedad francesa de los años setenta, es necesario añadir que en la faja central, donde se cruzan los dos ejes, se hallan los maestros de primaria a la izquierda, técnicos y secretarías al centro, y pequeños comerciantes a la derecha. En el nivel más bajo y sin mucha diferenciación de

11. Una distinción fundamental y muy arraigada en la obra de Bourdieu separa el capital cultural *heredado*, es decir, obtenido en el hogar, directamente de la familia, del capital cultural *adquirido* (en la escuela o la universidad). Bourdieu demuestra que la educación universitaria francesa tiende a sobrevalorar la cultura heredada y a denigrar la adquirida, a la que se considera pedante y «libresca». El ideal que proponen las universidades implica *naturalidad y espontaneidad* en la vida cultural, cualidades poco accesibles para quienes se han educado con esfuerzo. Véase Pierre Bourdieu y J. C. Passeron, *Les héritiers* (París; Editions de Minuit, 1964).

derecha e izquierda, se encuentran los trabajadores agrarios y los obreros no calificados.

Bourdieu ilustra el aspecto objetivo del esquema distribuyendo sobre él salarios promedio, número de hijos, tipo de residencia, de auto, etc. Usando letra de otro color sobrepone a este diagrama datos variados sobre el gusto de cada clase y fracción de clase: estas son las selecciones del *habitus* cultural y estético de cada una de ellas. Vemos, por ejemplo, que muy arriba y al centro, cerca de las profesiones liberales, se encuentran los cocteles y el gusto por los pintores Renoir y Dufy; un poco más abajo, cerca de «ejecutivos del sector privado», encontramos al whisky y a Vasarely, el pintor op. Bastante más abajo y más a la izquierda, entre los profesores de secundaria y los ejecutivos del sector público, encontramos las ensaladas, las parrilladas ligeras, el agua mineral y el gusto por Brueghel y por el arte románico. Es ésta una fracción de clase de gustos parcos y cultura académica. El centro del esquema no indica comidas, pero en el nivel central inferior, a la derecha (artesanos y pequeños comerciantes) se sitúan el Pernod, los espumantes y el gusto por la música pop francesa. El nivel más bajo, al centro, se caracteriza por una predilección marcada por las harinas (papas, pan, pasta), el vino tinto, el tocino, los bailes populares y la música de acordeón.

Aun visto en todos sus detalles, este diagrama da una idea sumamente incompleta de la distribución relativa de gustos y clases, ya que muestra casi exclusivamente *el consumo* de los diferentes grupos: lo que tienen, lo que desean, lo que compran. Pero es claro que los *habitus* que constituyen la distinción tienen que ver sobre todo con modos de actuar, de portarse. El esquema sólo tiene valor sintomático: muestra *un* aspecto del sistema del gusto, es decir de la estética de clase de una sociedad. Ciertamente, el saber hablar como un miembro de la alta burguesía, lentamente, sin gestos, con la seguridad que da la alta posición social, es mucho más importante que el tomar cocteles o gustar de Dufy, pero es menos esquematizable.

El esquema mismo, sin embargo, en su sencillez exagerada, nos permite comprender mejor muchas otras ideas de Bourdieu.

En primer lugar, se trata de *un* campo, de *un* sistema coherente de gustos distribuidos entre grupos. Cada gusto y cada selección tiene el significado que posee tan sólo porque contrasta con las selecciones distintas que lo rodean. El día que los obreros no calificados se pongan a tomar cocteles, la burguesía tendrá que cambiar de bebidas si quiere seguir distinguiéndose. El gusto, por lo tanto, es *un sistema coherente de diferencias* a la manera de la lingüística estructural. Y esto nos conduce a una segunda tesis no menos importante: el gusto de clase *se define negativamente*, es decir, que esto no se dice y lo otro no se hace precisamente porque lo dice y lo hace gente de otra clase. Un ejemplo excelente de este comportamiento es el que da el novelista austriaco Joseph Roth en su novela *La tumba imperial (Die Kapuzinergruft)*, ambientada en Viena durante la primera guerra mundial. Cuenta el narrador que poco antes de la guerra la aristocracia austriaca, de larga tradición antisemita, cobró conciencia de que la clase media baja de empleados, pequeños comerciantes y porteros compartía su hostilidad hacia los judíos. Inmediatamente la nobleza cambió de actitud y llegó a hacer un despliegue marcado de protección y preferencia a los judíos austriacos y húngaros¹². Abundan, sin embargo, ejemplos más a la mano, referencias explícitas a lugares a los que «ya no se puede ir», restaurantes, playas y clubes que «se han maleado», que han dejado de distinguir.

Si aceptamos que el gusto de una clase o fracción de clase se define por negación del gusto de las demás, y recordamos también que el gusto, como todos los habitus, no es algo que uno *tiene* sino algo que uno *es*, podremos comprender la conclusión de Bourdieu de que el sentimiento de clase *en todas las clases* se funda en el disgusto (*le dégoût*), o sea, en la repugnancia que nos inspiran los modos de ser y de vivir de los demás grupos sociales. Es por esto, en gran parte, que las diferencias sociales son tan difíciles de superar.

12. Joseph Roth, *Werke I* (Köln/Berlin: Kiepenheuer & Witsch, 1956), p. 328: «Yo conocía por entonces a un par de judíos; judíos vieneses, por cierto. No los odiaba en absoluto, y no lo hacía precisamente porque en esa época el decidido antisemitismo de la nobleza y de los círculos en que yo me movía se había convertido en moda de porteros, de pequeños burgueses, deshollinadores y tapiceros».

La definición negativa del gusto parece a primera vista evidente para las clases más altas, no así para las más bajas. Nos parece lógico que los burgueses eviten comportarse como proletarios (excepto a veces, en época de elecciones, cuando los candidatos políticos adoptan un tono que ellos creen popular), pero tendemos también a pensar que el proletario ambicioso, o el miembro de la clase media baja que aspira a «trepar» querrá adoptar los gustos y modales de los grupos superiores. Bourdieu encuentra que este tipo de pretensión es raro en el proletariado de Francia, cuyas preferencias implican un rechazo absoluto del gusto burgués. Un ejemplo interesante, explicado con detalle en *La distinción* y que repito aquí en mis propias palabras, es la etiqueta de una comida con invitados en la clase popular¹³. Entre plato y plato, la vajilla no se cambia: los comensales han limpiado sus platos con pan y hacen comentarios de rigor sobre como «todo se mezcla en el estómago, así que da lo mismo». El postre llega en una caja, de la pastelería de la esquina, y se sirve sobre pedazos de cartón arrancados de la caja y ofrecidos a los invitados con una frase cómica, algo así como «permítanme esta libertad». La dueña de casa hace un gesto con la mano, como para ponerse de pie y ofrecer platos de postre, pero a menos que los quiera lucir por ser un regalo, o nuevos, los invitados le piden que no se moleste. Si ella desea tratar con frialdad a alguno de sus huéspedes, insistirá en cambiarle los platos y en rodearlo precisamente de cortesía burguesa, incluso riñendo a los niños si juegan o hacen ruido.

Dos aspectos de este comportamiento son interesantes: en primer lugar, su carácter estilizado, intencional y poco espontáneo, y en segundo la referencia implícita y constante a la etiqueta burguesa, negada en todos sus detalles a favor de una etiqueta alternativa que significa intimidad, informalidad y ausencia de pretensiones, *pero que sólo puede significar esas cualidades porque existe la etiqueta burguesa*. La sociedad norteamericana presenta ejemplos extraordinarios de este tipo de negación; entre ellos, el dandismo al revés de

13. *La distinción*, pp. 217-218.

los jóvenes negros, con sus ropas espectacularmente rasgadas y parchadas, sus cortes de pelo carcelarios, falsos dientes de oro, inmensas cadenas de metal dorado, adornos y colores que constituyen a la vez remedos y caricaturas de la moda burguesa.

El campo del gusto y los hábitos que en él se practican dan lugar a una serie de ideologías estéticas más o menos implícitas que, según Bourdieu, forman también una especie de sistema entre sí. En el nivel más elevado, para la alta burguesía, tenemos la ausencia de necesidad, que crea lo que Bourdieu ha llamado «el gusto de la libertad». Este gusto se caracteriza por su formalismo. Apelando a una dicotomía simplista y muy criticada, diremos que es un gusto que no atiende al contenido ni la función de las cosas y los comportamientos, sino tan sólo a su perfección formal. El miembro típico de la clase que comparte esta posición considera, por ejemplo, que el tema de una pintura o una novela no tiene relación alguna con su calidad estética, la cual depende exclusivamente de la belleza formal de su realización. Cualquier objeto o incidente, por desagradable o repugnante que sea, puede ser tema de una obra maestra en manos de un artista de talento. Este formalismo va acompañado de un descuido absoluto de todo lo que sea utilidad y función práctica: el burgués decora aun aquellas partes de su casa que sirven para los usos más prosaicos: el cuarto de baño y la cocina. Rasgo inconfundible de este gusto es el *desinterés* que proclama.

A este alto nivel social, el despliegue estético requiere conductas gratuitas, no dictadas por la cruda realidad ni la férrea ley de la necesidad. El «gusto de la libertad» tiene dos manifestaciones opuestas: el lujo y la austeridad, que coinciden en cierta medida con derecha e izquierda en la faja superior de nuestro esquema. Así como el derroche y el «consumo conspicuo» son signos inconfundibles de la ausencia de necesidad material, las dietas de adelgazamiento y el uso de gimnasios y saunas *en la edad madura* expresan una intención resuelta de hacer frente a los procesos materiales sin ceder a ellos ni perder la forma, pasando hambre y fatigas libremente elegidas con la característica disciplina de la clase dominante.

El gusto intermedio, que distingue a la pequeña burguesía o

clase media baja, revela un reconocimiento o aceptación parcial de los valores de desinterés de la clase superior, y eventualmente una imitación de sus costumbres y preferencias. Pero esta clase es demasiado insegura como para poder volverle la espalda a la realidad y, a pesar de lo que Bourdieu llama su «buena voluntad cultural», no es capaz de llevar el formalismo muy lejos. En cuestionarios y entrevistas, los informantes de este nivel se muestran incapaces de separar mérito estético y contenido: no están muy seguros, pero piensan que un cuadro que representa a una serpiente o un accidente de tráfico no puede ser hermoso por bien pintado que esté, y por otra parte sienten que una foto de un crepúsculo es bella aunque no haya salido muy bien. La tensión e inseguridad de este grupo revela que se trata de principiantes en la búsqueda de la distinción, principiantes que imitan lo que pueden de la estética de la alta burguesía, pero que son incapaces del desinterés radical de esa clase. Su gusto real revela una solución de compromiso entre estilo y necesidad: es el mal gusto. La relación de este sector social con lo estético es *la pretensión*.

En el nivel más bajo del esquema encontramos lo que Bourdieu denomina «el gusto por lo necesario» o «la estética de la necesidad». Los trabajadores que conforman este grupo no ven más que el contenido, la utilidad práctica, el precio de las cosas. Hay un rechazo radical a toda búsqueda formal en los objetos y del formalismo en la acción. Una imagen bella es la imagen de algo bello. Aquí ya no hay gusto, ni bueno ni malo, y no hay estética, ya que la realidad se impone en todos los planos, y la necesidad no deja ninguna libertad de elección. Sin embargo, como su *habitus* está formado por estas mismas circunstancias, el hombre de este nivel social *prefiere* la falta de formas, que le es familiar, y desarrolla una estética funcionalista implícita.

Aunque las críticas a Bourdieu se reservan para el final de este artículo, cabe señalar aquí que este análisis del gusto popular, que lo declara realista y funcionalista casi por naturaleza, es uno de los planteamientos menos convincentes del autor de *La distinción*. Bourdieu se sirve de argumentos tomados de la retórica de sus informantes:

obreros que rechazan los adornos inútiles, el uso de cosméticos, los modos distantes y educados de la conversación burguesa. Estas declaraciones, sin embargo, representan tan sólo *un* aspecto de la estética popular. Hay otro, un esteticismo muchas veces barroco, que Bourdieu no toma en cuenta. Sus proletarios encajarían perfectamente en la Unión Soviética de los años treinta, o en la China de la revolución cultural (donde, véase bien, realismo y funcionalismo habrían sido impuestos desde arriba). ¿Pero qué decir de tantos interiores modestos llenos de adornos y figuritas, del culto característico del proletariado británico a la familia real y sus ceremonias, del carnaval de Río, del protocolo y los discursos que acompañan aquí a un bautismo o una boda popular?

Volvamos a nuestro tema central. Una de las tesis fundamentales de *La distinción* es que los gustos, en cuanto habitus o modos de ser, se prestan consciente e inconscientemente a legitimar (es decir, a justificar) las diferencias sociales. Su eficacia en este sentido proviene en gran parte de un rasgo del habitus que todavía no he discutido. Es el siguiente: el habitus, y sobre todo el habitus estético, una vez adquirido e incorporado, tiende a borrar las huellas de su adquisición, a hacer olvidar que en un momento tuvo que ser aprendido. Es como si tras subir al techo nos deshiciéramos de la escalera. Tendemos a sentir que nuestros gustos son innatos, parte de nuestra naturaleza, olvidando que por una curiosa coincidencia siempre corresponden a nuestra posición social. Surge aquí lo que Bourdieu llama «la ideología carismática» del buen gusto instintivo. La encontramos mil veces en la conversación cotidiana, pero aun más a menudo y mucho más claramente en las revistas de moda y decoración, que alaban sin cesar la «distinción natural» de ciertas figuras semidivinas. Por absurda que parezca esta ideología, la verdad es que corresponde a lo que sentimos: nos resulta difícil separar el gusto de la persona, y por el mismo motivo somos proclives a sentir que el mal gusto y la falta de gusto indican una inferioridad natural.

En los Estados Unidos, donde la enseñanza universitaria, sobre todo en las humanidades, se está convirtiendo en un acto de con-

trición colectivo frente a todas las «minorías oprimidas» de la historia, reales o imaginarias, las ideas de Bourdieu han sido usadas para condenar los cánones clásicos de la literatura y el arte¹⁴. Estos cánones serían producto de una conspiración de las clases poderosas para imponer sus valores al resto de la sociedad. Felizmente Bourdieu, en una obra publicada en 1992, un diálogo con su discípulo Loic Wacquant, da una rotunda negativa a esta interpretación de su pensamiento¹⁵. Para él, los valores de la estética oficial no son arbitrarios sino objetivos, y el fundamento de su objetividad es la historia: son fruto de un largo proceso dialéctico de crítica y depuración. En vez de condenarlos, habría que ponerlos al alcance de las grandes mayorías. También es necesario señalar que si nos atenemos a las ideas de Bourdieu no es posible hablar de una conspiración: el burgués no ejercita su habitus estético para oprimir al pueblo, sino porque no conoce otra manera de portarse. Se trataría, en todo caso, de una «conspiración» estructural, y, por lo tanto, inconsciente.

Lo que más sorprende en el pensamiento de Bourdieu, sobre todo si se tiene en cuenta su inspiración marxista, es la visión totalmente negativa que da de la cultura popular. Se trata más bien de una carencia total de cultura y de gusto propiamente dichos, carencia apenas camuflada por argumentos funcionalistas y utilitarios. Bourdieu hace suya la concepción de Durkheim según la cual toda cultura tiende a distanciarse progresivamente de la naturaleza y a buscar la *askesis*, una disciplina o forma de vida libremente elegida y no dictada por la necesidad material¹⁶. A diferencia de la mayoría de los sociólogos de izquierda europeos y americanos, que nos presentan una cultura popular rebotante de energía y originalidad, Bourdieu describe a un pueblo tan dominado por la necesidad que

14. Véase Frederick Jameson, *Postmodernism, or the Cultural Logic of Capitalism* (Durham: Duke University Press, 1990), p. 132. Un análisis mucho más certero e inteligente, aunque de tendencia similar es el de Barbara Herrnstein Smith en *Contingencies of Value: Alternative Perspectives for Critical Theory* (Cambridge MA: Harvard University Press, 1988), pp. 74-77.

15. Bourdieu y Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sociology*, p. 87.

16. *Ibid.*, pp. 87-88.

no puede tomar el mínimo de distancia frente a la naturaleza (el hambre, la enfermedad, la violencia) y es por lo tanto incapaz de formar una cultura y un gusto propios.

En este panorama tan desolador y sobre todo tan nulo de la estética popular, Bourdieu advierte sin embargo algunos valores centrales, sumamente característicos, que él intenta explicar en tanto que impuestos por la necesidad.

El primero es lo que podríamos llamar la identificación con el cuerpo. Según una metáfora muy difundida, las clases dominantes constituyen la mente de la sociedad, y los trabajadores el cuerpo. Se sospecha que la metáfora sea de origen burgués, ya que ofrece a los poderosos un papel halagador. Pero cabe señalar que el pueblo ha recibido con entusiasmo el papel de cuerpo sin cerebro que se le asigna, y que en sus costumbres se advierte una exaltación constante del trabajo físico, acompañada de un desprecio sistemático por la actividad intelectual. Entre muchos otros ejemplos de este totemismo del cuerpo, Bourdieu cita la enorme difusión del fisiculturismo entre los jóvenes de las clases populares, la importancia del box y la lucha libre, y la popularidad de que gozan los gordos, de quienes se piensa que son más francos, generosos y benévolos que las demás personas. Un ejemplo mucho más convincente lo da el sociólogo marxista inglés Paul Willis en su libro *Aprendiendo a trabajar (Learning to Labor)* publicado en 1977, estudio de un grupo de muchachos de origen proletario y su aversión a la escuela, aversión apoyada por familias y amistades que los conduce a abandonar los estudios lo más temprano posible y a emplearse como obreros no calificados¹⁷. Willis describe la extraordinaria importancia que dan estos jóvenes a la opinión de sus amigos y coetáneos, su visión despectiva y hostil de los alumnos estudiosos, y su identificación del trabajo corporal con la virilidad.

Con esto llegamos al segundo de los valores populares discutidos por Bourdieu. A su juicio, en la clase trabajadora se verifica la más

17. Paul Willis, *Learning to Labor: How Working-Class Kids Get Working-Class Jobs* (New York: Columbia University Press, 1977).

estricta división sexual del trabajo, división que se expresa en un culto incesante a la virilidad y en un menosprecio no siempre velado por todo lo que se considera femenino. Si la burguesía se imagina que ella es la mente o la inteligencia de la sociedad y que el pueblo es el cuerpo, el pueblo por su parte sueña que es el macho, y que los ricos son la hembra. Resulta curioso y hasta poco creíble que obreros dominados en todo sentido por sus patrones, es decir, por los ejecutivos, abogados y técnicos que tienen en su poder la producción, insistan en considerarlos como débiles y poco masculinos. Pero los informantes populares de Bourdieu se refieren con frecuencia a los hombres de las clases elevadas, y sobre todo a sus superiores directos, como afeminados y homosexuales. Es importante recordar que el machismo popular lo comparten ambos sexos. Todo un folklore de la virilidad demuestra la medida en que las mujeres del pueblo se han adaptado a estos mismos comportamientos y valores. Leemos en *La distinción* que el ama de casa proletaria no da de comer pescado a los hombres de su familia a menos que se encuentren enfermos. Bourdieu explica que el hombre debe comer masticando con toda la boca, violentamente, y que el pescado lo obliga a comer despacio, dando bocados pequeños, como si fuera una mujer o un niño¹⁸. Toda actividad o preferencia estética se delega en la mujer: el proletario no escoge ni compra su propia ropa, y no se atrevería a expresar una opinión sobre el peinado o el vestido de su esposa. Así como la mujer asegura que no entiende nada de máquinas, muchas veces exagerando su ignorancia para parecer más femenina, el hombre está obligado a expresar su indiferencia profunda en lo que se refiere a muebles, comidas y prendas de vestir. Bourdieu identifica dos tendencias de la vida contemporánea que están contribuyendo a dismantelar los valores proletarios de la corporalidad y machismo: el control de la natalidad y la nivelación de los sexos. El obrero europeo ha tenido que renunciar a la fertilidad sin límites que era uno de los signos fundamentales de fuerza física y virilidad. Por otra parte, cada día es más probable que en su trabajo, por duro

18. *La distinción*, pp. 210-211.

y fatigoso que éste sea, se encuentre obligado a competir de igual a igual con mujeres. No hay machismo que resista a estos procesos, y con ellos están desapareciendo elementos esenciales de la idiosincrasia popular.

Un último valor popular es la violencia. Bourdieu da algunos ejemplos, tomados sobre todo del deporte, pero no los analiza ni los explica. Para él, se trata tan sólo de demostraciones de la corporalidad exagerada de la clase trabajadora. Los jóvenes proletarios ingleses entrevistados por Paul Willis, que se jactaban abiertamente de violencias sin motivo ni provecho, son representantes de este mismo tipo de cultura. Tal vez el estudio más revelador de este aspecto de la sensibilidad popular sea el libro que publicó en 1990 Bill Buford, editor de la conocida revista literaria británica *Granta*¹⁹. Buford es un americano de California que reside en Inglaterra desde 1977. Fascinado por el fenómeno de los *soccer hooligans*, los hinchas de los equipos de fútbol británicos que se desplazan por el Reino Unido y por toda Europa dejando muertos y heridos a su paso, decidió acercarse a ellos y describir su modo de vida desde dentro, casi como lo haría un antropólogo, aunque con menos neutralidad. El libro, que se titula *Entre matones (Among the Thugs)*, presenta las conclusiones de Buford luego de varios años de observación. Los *hooligans* son todos, casi sin excepción, jóvenes blancos de origen proletario, y para el autor acercarse y asimilarse a ellos representó cruzar una distancia social considerable, además de exponerse a un peligro físico constante.

Como buen intelectual americano de ideas liberales, Buford empezó su estudio previendo lo que esperaba descubrir: que la violencia de estos jóvenes era una expresión marcada del infortunio del proletariado británico bajo el gobierno de Margaret Thatcher, con el desempleo creciente y la eliminación progresiva del estado asistencial o *welfare state*. La experiencia demostró que se equivocaba por completo. Lejos de ser espontáneas, las espectaculares

19. Bill Buford, *Among the Thugs: The Experience, and the Seduction, of Crowd Violence* (New York; Norton, 1990).

demostraciones de violencia de los *hooligans*, que se producían regularmente todos los sábados en los partidos de fútbol y en todos los grandes encuentros europeos, eran producto de cuidadosa planificación y organización que se apoyaban en una eficiente red telefónica a nivel nacional. Los dirigentes podían incluso crear agencias de viaje *ad hoc* para vender boletos de avión y entradas a partidos en el extranjero. La violencia misma mostraba unas veces refinada estrategia y otras genial improvisación, casi como una pieza de teatro callejero o una puesta en escena de vanguardia. El infortunio y la angustia social brillaban por su ausencia. Era evidente que se perseguía la violencia como un placer, un deporte sensacional, o una nueva droga; los momentos más brutales eran recordados más tarde con satisfacción, orgullo e incluso ternura. Menor fundamento aún halló la explicación que apelaba a la necesidad económica. La mayoría de los jóvenes matones que Buford conoció eran obreros calificados con excelentes sueldos, jóvenes que podían darse el lujo de gastar cientos de libras esterlinas en un solo *weekend* de fútbol, y que se pagaban viajes a Turín, Stuttgart y Estambul por el placer de agredir a extranjeros desconocidos. Las conclusiones de Buford son amargas y contradicen radicalmente la explicación que da Bourdieu de la violencia popular. Según Buford, el proletariado británico ha dejado de existir, ha desaparecido económica y socialmente, pasando a formar parte de una extensa pequeña burguesía suburbana. Lo que queda es *un estilo*, una pura forma que no encaja ya en ninguna parte. Esta conducta fósil, desplegada ostentosamente por los jóvenes, se manifiesta en un esnobismo invertido, una especie de formalismo salvaje.

Para concluir, es necesario considerar algunas objeciones. Aunque existe una crítica muy abundante de la sociología de Bourdieu, tendremos que limitarnos aquí a sus planteamientos sobre la estética de clase.

La crítica más general que cabe hacer en este terreno es que Bourdieu no se ha liberado por completo de la ideología estructuralista y sigue enarbolando algunos de los prejuicios típicos de esa escuela. Ya hemos visto que su concepción del gusto se basa en la analogía

lingüística: como es de esperar, se caracteriza por un *esquematismo* radical que obliga a Bourdieu a postular simetrías y contrastes poco probables que correspondan a la lógica de sus diagramas. Por ejemplo, si las clases populares no ven ni desean la forma, la alta burguesía deberá hacer caso omiso del contenido. En un artículo publicado hace pocos años, el ensayista holandés Karel van het Reve observa que el formalismo a ultranza que Bourdieu identifica con la estética burguesa no fue en absoluto la estética de la burguesía en el siglo pasado y que tampoco lo es hoy sino para una elite muy reducida de artistas e intelectuales²⁰. La burguesía educada sigue dando importancia al contenido de los libros que lee y de los cuadros que compra. Lo hicieron en el siglo pasado escritores del calibre de Henry James, en su reacción contra el naturalismo, y lo hacen hoy quienes discuten con mayor interés el contenido político y psicológico de una novela o un filme que la calidad de su realización formal, es decir la gran mayoría de los lectores y espectadores burgueses²¹. El esteticismo sistemático a la manera de un Théophile Gautier es, y desea ser, una actitud aristocrática y por lo tanto excepcional.

La descripción de la estética popular que hace Bourdieu es igualmente discutible, sobre todo en cuanto supone un realismo o funcionalismo esencial del pueblo²². Hay que añadir que las ideas de Bourdieu contribuyen a perpetuar una confusión muy arraigada de lo real con lo desagradable. Como se supone que la vida de las clases humildes contiene más experiencias desagradables que la de los ricos, se piensa, sin fundamento lógico, que es más *real* (y es

20. Karel van het Reve, «Tilburgse overpeinzingen», en *De ongelooflijke slechtheid van het opperwezen* (Amsterdam; Van Oorschot, 1987), pp. 91-100.

21. Recordemos que la burguesía es *moralista*, y que el moralismo desconoce las formas. Numerosos intentos de censura y crítica moral de las artes, el cine, y la literatura provienen de ella y encuentran en sus miembros su principal fuente de apoyo. Bourdieu podría contestar, y con razón, que el pueblo, que carece de estética, se ve aún más reducido al punto de vista moral, ya que no conoce otro.

22. En su estudio clásico sobre la vida cultural del proletariado británico *The Uses of Literacy* (Londres; Chatto and Windus, 1967), Richard Hoggart se ocupa con mucha simpatía y penetración de este lado barroco y excesivo de la estética popular (pp. 116-123).

por esto que la literatura de corte realista se ocupa casi exclusivamente de los pobres). La existencia de la burguesía, mientras tanto, tiende a ser descrita como una especie de ensueño, desprovisto de cruel necesidad pero también carente de hondura, sinceridad y sentimientos ya que, según parece, «el pueblo tiene más corazón». Inútil decir que Bourdieu no cae en estos lugares comunes. El problema es que su teoría les ofrece algún apoyo.

Otro punto dudoso es la famosa amnesia social que nos lleva a ver el habitus como innato y natural, haciéndonos olvidar que lo adquirimos y quién sabe con cuánto trabajo. Contradice esta tesis el esfuerzo evidente de los padres, en todas las clases sociales, por lograr en sus hijos la reproducción de sus habitus de grupo: en la burguesía, la competencia escolar y universitaria, el cuidado de los modales y la apariencia, las disciplinas de ahorro, puntualidad, etc.; en el pueblo, actitudes como la de los padres proletarios del estudio de Willis, que apoyaban a sus hijos en el rechazo a la escuela. Ninguno de estos padres espera que sus hijos manifiesten, sin el menor aprendizaje y en el curso natural del desarrollo, los valores y gustos de la clase a la que pertenecen. Encuentran necesario inculcarlo.

Por último diremos que la idea de basar la objetividad de los valores estéticos burgueses en su evolución histórica no parece muy eficaz. *Todas* las estéticas tienen historia, también la popular y la del mal gusto pequeño-burgués. Si se trata de demostrar la validez de la estética burguesa en particular (y esto es algo que tal vez sería mejor no intentar) la única base posible es el privilegio histórico de la aristocracia y de la burguesía que la ha reemplazado. Las clases dominantes han gozado de oportunidades excepcionales para construir una estética, y un habitus ajustado a ella, y la *realidad* de estas ventajas de clase es el único argumento del que dispone quien desee mantener la legitimidad de los valores que ellas hacen posible.

