

Clase, cultura y desigualdad en la perspectiva de los Estudios Culturales británicos y la Sociología de la Cultura de Pierre Bourdieu

Javier Andrés Piñeiro¹
javaeiro@hotmail.com

Resumen

El presente trabajo se propone problematizar la dimensión cultural en la formación de las clases sociales, la delimitación de las fronteras de clase y la legitimación de la desigualdad en la vida cotidiana a partir de una lectura *metateórica* de dos de las tradiciones que más han influido en los últimos cincuenta años en el análisis de la relación cultura-sociedad: los Estudios Culturales y la Sociología de la Cultura de Pierre Bourdieu. Nuestro interés por estas dos corrientes supone no solamente la voluntad de hacer explícitos los planteos fundamentales que ellas postulan en el plano de la teoría, sino también un intento de indagar aquellos supuestos más generales a partir de los cuales estas teorías se posicionan frente a lo social, y a partir de los cuales construyen una serie de aparatos conceptuales y de categorías para darle sentido a la complejidad del mundo que estudian.

Palabras clave: Estudios Culturales, Sociología de la Cultura, Desigualdad Social.

Abstract

The following article intends to problematize the cultural dimension in the formation of social classes, the delimitation of class frontiers and the legitimation of inequality in daily life by means of a metatheoric reading of two of the traditions that in the last fifty years have most influenced the analysis of the relation between culture and society: the Cultural Studies and Pierre Bourdieu's Sociology of Culture. Our interest in these two currents implies not only the will to make explicit the fundamental propositions that they postulate at the level of the theory, but also an attempt to investigate those

¹ Licenciado en Ciencias de la Comunicación (FSOC-UBA). Maestrando en Investigación en Ciencias Sociales (FSOC-UBA). Docente Universitario (FSOC-UBA, CBC-UBA).

more general assumptions from which these theories stand in front of the social world, and from which they construct a series of conceptual devices and categories to give meaning to the complexity of the world they study.

Keywords: Cultural Studies, Sociology of Culture, Social Inequality.

Introducción

El presente trabajo se propone problematizar la dimensión cultural en la formación de las clases sociales, la delimitación de las fronteras de clase y la legitimación de la desigualdad en la vida cotidiana a partir de una lectura *metateórica* de dos de las tradiciones que más han influido en los últimos cincuenta años en el análisis de la relación cultura-sociedad: los Estudios Culturales y la Sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. Nuestro interés por estas dos corrientes supone no solamente la voluntad de hacer explícitos los planteos fundamentales que ellas postulan en el plano de la teoría, sino también un intento de indagar aquellos supuestos más generales a partir de los cuales estas teorías se posicionan frente a lo social, y a partir de los cuales construyen una serie de aparatos conceptuales y de categorías para darle sentido a la complejidad del mundo que estudian. Es por este motivo que, como señalamos más arriba, el abordaje y la puesta en relación de la Sociología de la cultura bourdieuana y de los Estudios Culturales que nos proponemos reviste una intencionalidad metateórica o epistemológica.

A modo de aproximación preliminar a la cuestión, intentaremos hacer un esbozo de caracterización general forzosamente sintético de las dos corrientes teóricas que serán objeto de nuestra indagación.

Birmingham: la heterodoxia marxista

La fundación del *Center for Contemporary Cultural Studies* de la Universidad de Birmingham en 1964, viene a darle cauce institucional a la búsqueda de renovación del pensamiento marxista que desde fines de los años cincuenta habían emprendido autores como Richard Hoggart en *The uses of literacy* (1957), Raymond Williams en *Culture and Society* (1958) y *The Long Revolution* (1961), y Edward Palmer Thompson en *The Making of the English Working Class* (1963).² Uno de los elementos centrales que caracteriza a estas obras es el profundo interés que ponen en el mundo de la cultura, de las experiencias, y de las prácticas de las clases populares, a cuyo estudio están consagradas. Esta reivindicación de la cultura popular como un auténtico espacio de resistencia a las transformaciones del orden capitalista, y la visión de una historia construida a partir de la interacción entre la cultura y la economía, que se pone en juego en las luchas sociales, marca una ruptura epistemológica radical entre el pensamiento birminghamiano y el marxismo ortodoxo que desprecia lo cultural tal como si fuera un mero reflejo especular del único dominio social relevante capaz de darle forma a la auténtica realidad de los hombres: el económico.³

2 Nombres como los de Stuart Hall, Perry Anderson y David Morley merecen también ser destacados por la decisiva influencia que su obra ha tenido en el desarrollo de los estudios culturales.

3 En este intento de dar lugar a una teoría materialista de la cultura, fue fundamental la incorporación de los desarrollos de dos importantes teóricos marxistas: el italiano Antonio Gramsci (quien planteo

Javier Andrés Piñeiro/ Clase, cultura y desigualdad en la perspectiva de los[...]/15

La idea de resistencia al orden cultural, y la convicción de que es imposible abstraer la cultura de las relaciones de poder y de las estrategias de cambio social, es consustancial con la diversidad de dominios explorados por los Estudios Culturales, y con su carácter fuertemente transdisciplinar.

Bourdieu: elementos para un constructivismo estructuralista

El pensamiento de Pierre Bourdieu se destaca como una de las contribuciones más originales e influyentes para la renovación de la teoría sociológica y de la epistemología de las ciencias sociales de la segunda mitad del siglo XX. Ya sea para acordar con sus postulados o para disentir con ellos, es tanto el reconocimiento y la influencia que la teoría social bourdieuana ha alcanzado en las últimas décadas que el autor ha logrado convertirse en un clásico de las ciencias sociales.

La concepción del pensador francés sobre lo social se constituye como una propuesta de superación de la dicotomía objetivismo-subjetivismo,⁴ como una teoría sociológica capaz de articular los elementos subjetivos y los elementos estructurales que se juegan en la tarea de producir y reproducir cotidianamente el mundo social. En su intento de evitar la *Escila* del fiscalismo y la *Caribdis* hermenéutica, la piedra de toque del pensamiento de Bourdieu es la construcción de las categorías analíticas de *campo* y de *habitus*.

El concepto de campo –que, al poder ser caracterizado como un subespacio social en el cual un conjunto de individuos desarrollan su praxis, en los que ocupan posiciones diferenciadas, y en los que confrontan por la apropiación y maximización de los diferentes tipos de capital valorados como necesarios para ocupar una posición dominante dentro de ellos (y en relación a otros campos), se ubica del lado de lo *estructural*– encuentra su complemento en la idea de *habitus* –conjunto de disposiciones estructuradas y estructurantes que orientan la acción práctica y, por lo tanto, se vinculan directamente con el mundo de la subjetividad y de la *agencia* humana–. *Habitus* y *campo* son, entonces, conceptos dinámicos –que tienen su historia, y que en su interrelación se van transformando– y siendo plenamente relacionales –no se puede pensar a las estructuras y a los sistemas de valores como instancias separadas, sino que sólo tiene sentido pensarlas de manera conjunta–.

que en la sociedad capitalista el dominio no se da por la fuerza sino que es consensuado. Esa forma de dirección social a la que llamó “hegemonía” es siempre dominante pero no de modo exclusivo ni excluyente, de modo tal que supone un campo dinámico de luchas y la existencia de formas de contrahegemonía) y el ruso Valentin Voloshinov (quien estudió los fenómenos discursivos mediante los cuales las clases luchan por la construcción del sentido dentro de la sociedad. El signo, de acuerdo a este lingüista, es el lugar en el que se dirime la lucha de clases. Uno de los principales aspectos sobre los que los de Birmingham pusieron énfasis fue precisamente el estudio de la riqueza comunicativa que implica la dimensión de la discursividad). Para sintetizar diremos que lo que plantean los estudios culturales es la necesidad de concebir a la comunicación como un campo en el que se manifiestan aquellas relaciones de fuerza que dan forma al entramado de lo social, y a la recepción como un proceso complejo (no lineal) mediado por la cultura (así, un mismo mensaje será decodificado de manera muy distinta por diversos sectores sociales, algunos de los cuales podrán aceptarlo sin más mientras que en otros es posible que genere un importante rechazo).

4 Y, más en general, de superar las parejas de conceptos dicotómicos que la sociología ha heredado de la vieja filosofía social, como las oposiciones entre idealismo y materialismo, entre sujeto y objeto, y entre lo colectivo y lo individual.

El lugar que los sujetos ocupan en los diferentes campos de la estructura social –determinado fundamentalmente por el nacimiento y la crianza, y a partir de ello por el éxito que consigan los individuos a la hora de llevar adelante estrategias que les permitan acumular el capital que otorga reconocimiento en aquellos campos donde se desarrolla su praxis– condiciona los sistemas de ideas, de valores y de representaciones (*habitus*) a partir de los cuales perciben y actúan sobre el mundo. Partiendo de esta idea, se hace patente en la mirada de Bourdieu un *constructivismo estructuralista*, vale decir, una concepción de la agencia humana, si bien activa, fuertemente constreñida, acotada, formateada por los componentes estructurales⁵ de la sociedad.

La postura de Bourdieu se reivindica constructivista porque, por un lado, pretende trascender el “sociologismo” –que valoriza lo colectivo a expensas de lo individual– y el “individualismo metodológico” –que valoriza al individuo a expensas de lo colectivo y estructural–, y por el otro, porque trata de aprehender las realidades sociales como construcciones históricas y cotidianas de actores individuales y colectivos, construcciones que tienden a sustraerse a la voluntad y al control de estos mismos actores. Es este reconocimiento explícito de que existen en el mundo social estructuras objetivas independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, capaces de orientar o de restringir sus prácticas y sus representaciones, la que le pone al constructivismo bourdieuano el carácter estructuralista que lo caracteriza.

Clase, cultura y desigualdad en la mirada teórica de los estudios culturales británicos

La construcción del concepto de *clase social* en los Estudios Culturales

Tal como adelantáramos en la introducción, los *Estudios Culturales* surgen con la intencionalidad manifiesta de renovar profundamente el pensamiento marxista, liberándolo de sus lastres más dogmáticos. Uno de estos lastres es, precisamente, la dualidad estructura-superestructura, que condena a pensar la cultura como una variable dependiente de la estructura económica. Aun cuando los autores birminghamianos reconocen en todo momento el peso decisivo que tiene sobre la conformación de lo social el condicionamiento material –no hacerlo supondría ya salirse del marxismo–, ven en los fenómenos culturales una especificidad y un grado de autonomía que los hace irreducibles. El determinismo economicista es percibido como un verdadero obstáculo epistemológico para la construcción de una teoría materialista de la cultura, por lo que esta no puede desarrollarse sin operar una ruptura con aquel.

Para los Estudios Culturales una clase social es, por lo tanto, una formación *tanto económica como cultural*. En este sentido, E. P. Thompson critica a aquellas posturas que separan artificiosamente *ser social* y *conciencia social*, o que reducen una de estas instancias a la otra. La propuesta de Thompson consiste en reducir tanto como sea posible –y por la vía de la mediación del concepto clave de *experiencia de clase*– la distancia entre

⁵ Porque se originan en un orden social dado del cual son un producto, los *habitus* son sistemas de disposiciones *estructuradas*. Y porque estas disposiciones, al hacerse carne en los sujetos, orientan una praxis que se vuelca sobre ese orden social que los posibilitó, es que son *estructurantes*.

Javier Andrés Piñeiro/ Clase, cultura y desigualdad en la perspectiva de los[...]/17
los dos polos de la dualidad, de modo tal que aquello que entiende por *clase* termina siendo, en gran medida, *conciencia de clase*.⁶ Sobre la experiencia de clase se conforma su conciencia, de ahí la pertinencia de abordar *ser* y *conciencia* conjuntamente, sin perder nunca de vista que el ser social condiciona de manera unilateral⁷ y constriñe fuertemente las formas de conciencia, pero sin desconocer que la conciencia no es una simple reproducción simbólica de la lógica que signa las relaciones en las que los hombres incurrir en la tarea de producir sus vidas.⁸

En *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, Thompson se propone dar lugar a una historia social fuertemente reivindicatoria de las experiencias, las tradiciones, los usos y costumbres, los hábitos, las diversiones, las canciones populares, las doctrinas políticas, la religiosidad, la alimentación, las estrategias de lucha, las formas de sociabilidad, los mitos, leyendas y valores, vale decir, del imaginario que orienta, da sentido y constituye la praxis de la clase obrera. En franca oposición a los estructuralismos (de izquierda y de derecha) que en su intento de reconstruir la historia se dan el lujo de prescindir de las vicisitudes de los hombres concretos —o que entienden que los sujetos hacen las veces de marionetas cuyos hilos mueve la inercia de las estructuras⁹—, Thompson busca recuperar

6 “La clase cobra existencia cuando algunos hombres, de resultados de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos y habitualmente opuestos a los suyos”. (Thompson, 1989, p. 14)

7 Si bien el concepto de *experiencia de clase* pone de manifiesto la enorme voluntad que manifiesta Thompson de reducir en su análisis histórico la distancia entre *ser* y *conciencia*, el ser social sigue siendo para el autor el factor determinante. Thompson reniega del dogmatismo materialista que caracteriza al marxismo más ortodoxo, pero no así del materialismo ni de la tradición marxista que adopta convencidamente en su mirada. Pensar en una relación más abierta entre los elementos estructurales y la experiencia subjetiva de la agencia humana —de manera que ambos polos resulten alcanzados y modificados por las transformaciones que produce este tipo de interrelaciones— supondría para Thompson salirse completamente del marxismo, algo de lo cual (al menos en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*) no parece tener intención.

8 “La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en que los hombres nacen o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales”. (Thompson, 1989, p.14)

9 En su crítica tanto del estructuralismo marxista como del estructural-funcionalismo parsoniano, Thompson entiende que ambas corrientes —aún desde veredas ideológicas opuestas— terminan por coincidir en la negación de la conciencia de clase, unos tachándola de representación falsa y mistificadora de lo real, y los otros de artificio ideológico disruptivo del orden social. En este sentido, el estructuralismo de inspiración althusseriana entiende que si la clase se define en virtud de la posición que el individuo ocupa en relación a la propiedad de los medios de producción, es posible deducir mecánicamente de esta relación qué conciencia de clase deberían tener estos hombres si tuviesen una real dimensión de sus condiciones de existencia y de sus intereses reales. Si la superestructura cultural distorsiona la percepción al punto de ser fuente de alienación y de falsa conciencia en el obrero, la tarea del partido o del intelectual crítico debe orientarse precisamente a desvelar la conciencia no como es, sino como debería ser. El estructural-funcionalismo, por su parte, cuestiona la propia entidad teórico/ontológica del concepto de conciencia, al que achaca ser “un invento de intelectuales desplazados” con intencionalidades manifiestas de generar perturbaciones innecesarias en la coexistencia armoniosa de los grupos que desempeñan diferentes papeles en la estructura social. Para esta corriente, el mejor aporte que la sociología está en condiciones de hacerle a la praxis social no pasaría, entonces, por contribuir a correr el velo de la falsa conciencia, sino en determinar cuál es la mejor forma de condicionar a los trabajadores para que acepten su papel social, y cuál es el mejor

la subjetividad y las condiciones de vida de aquellos hombres que se fueron constituyendo en la clase obrera inglesa a fines del siglo XVIII. De esta manera, a la historia muerta, deshumanizada e inercial de las estructuras, le opone una búsqueda de reconstrucción del mundo de la vida, objetivamente vivido y subjetivamente experimentado por un grupo humano histórica, cultural y socialmente situado.¹⁰ Lo decisivo en una investigación sobre la formación de la clase del tipo de la que Thompson propone son todos aquellos elementos subjetivos, todas las múltiples experiencias y vivencias, que propician la formación de la conciencia autónoma de clase.

Es por ello que la crítica de Thompson se dirige también hacia aquellas concepciones teóricas que abordan el concepto de *clase social* en términos esencialistas,¹¹ inmanentistas, mecanicistas y/o ahistóricos.¹² El autor entiende que es imprescindible tener presente cómo determinados individuos llegaron a desempeñar aquellos roles que juegan en una estructura social, y cómo esta estructura llegó a tener las cualidades que le son características. Lo cual implica la necesidad romper el inmanentismo ahistórico de la mirada estructuralista para pensar lo social como un conjunto de relaciones dinámicas que se van conformando más o menos conflictivamente a lo largo de la historia, y que en el fluir de este tiempo se van transformando y modificando:

Si detenemos la historia en un punto determinado, entonces no hay clases, sino simplemente una multitud de individuos con una multitud de experiencias. Pero si observamos a esos hombres a lo largo de un período suficiente de cambio social, observaremos pautas en sus relaciones, sus ideas y sus instituciones. La clase la definen los hombres mientras viven su propia historia, y al fin y al cabo ésta es su única definición. [...] Estoy convencido de que no podemos comprender la clase a menos que la veamos como una formación social y cultural que surge de procesos que sólo pueden estudiarse mientras se resuelven por sí mismos a lo largo de un período histórico considerable. (Thompson, 1989, pp. 15-16. El subrayado es mío)

modo de 'manejar y canalizar' sus quejas. Contra el pensamiento estructuralista Thompson nos invita a recordar "que la clase es una relación, y no una cosa" y que, como tal, no existe "ni para tener un interés o una conciencia ideal, ni para yacer como paciente en la mesa de operaciones del ajustador". (Thompson, 1989, p. 15)

10 Thompson denuncia, por idealista y contraria al ejercicio de la historia, la estrategia intelectual que compara el caso inglés con algún tipo de referente que se encarga de dictaminar su excepcionalidad, e insiste en que la experiencia histórica es "en cierto sentido" siempre única. De acuerdo a la mirada thompsoniana la tarea es hacer la historia real de la clase y del movimiento obrero y sus luchas atendiendo a las tradiciones y las condiciones específicas del país en el que surge.

11 "Hoy día existe la tentación, siempre presente, de suponer que la clase es una cosa. No fue tal el sentido que le dio Marx en sus propios escritos de tipo histórico, aunque el error vicia muchos de los recientes escritos 'marxistas'. Se supone que "ella", la clase obrera, tiene una existencia real, que se puede definir de una forma casi matemática: tantos hombres que se encuentran en una determinada relación con los medios de producción" (Thompson, 1989, p. 14)

12 "La noción de clase entraña la noción de relación histórica. Como cualquier otra relación, es un proceso fluido que elude el análisis si intentamos detenerlo en seco en un determinado momento y analizar su estructura. [...] La relación debe estar siempre encarnada en gente real y en un contexto real. Además no podemos tener dos clases distintas, cada una con una existencia independiente, y luego ponerlas en relación la una con la otra". (Thompson, 1989, pp. 13-14)

Hacia una concepción dinámica de los procesos históricos

La cita de Thompson con la que cerramos el apartado anterior hace explícito un elemento característico del pensamiento birminghamiano sobre las clases: considerarlas como formaciones sociales y culturales cuyo ser social y formas de conciencia relacionadas sólo resultan aprehensibles en sus interrelaciones con las otras clases y a lo largo de la historia. A los efectos de indagar las relaciones dinámicas internas que se juegan en el interior de los procesos históricos, Raymond Williams propone tres categorías analíticas que serán las fundamentales en su abordaje materialista de la cultura: lo “dominante”, lo “residual” y lo “emergente”. Según el autor, todo proceso histórico tiene su orden simbólico dominante, sus características culturales hegemónicas, y este orden se relaciona conflictivamente con elementos culturales –residuales y emergentes– que no han podido ser incorporados, cooptados, asimilados o eliminados por la cultura dominante.¹³ Para Williams, el cambio en las formaciones sociales se genera a partir de las modificaciones que resultan de la dialéctica entre lo dominante y lo residual/emergente a lo largo de la historia. Y en esta confrontación, se destaca la fundamental importancia que tiene el papel activo de los hombres al crear sus condiciones históricas.

Williams entiende por residuales a aquellos elementos que a pesar de haberse formado en el pasado –y, por lo tanto, provenir de órdenes simbólicos anteriores– aún siguen teniendo plena vigencia en el proceso cultural actual, no como una mera pervivencia histórica –y en esto se diferencian de lo arcaico, de los elementos culturales del pasado o bien perimidos, o bien reconvertidos y asimilados plenamente por el orden dominante actual–, sino como parte viva del presente en el que actúa y sobre el cual produce efectos. Lo residual puede presentar “una relación alternativa e incluso de oposición con respecto a la cultura dominante” (Williams, 2000, p. 144), motivo por el cual la conquista de una cierta autonomía y el avance de estos elementos sobre prácticas, instituciones y formaciones sociales es vista con recelo por el orden simbólico hegemónico.

Un elemento cultural residual se halla normalmente a cierta distancia de la cultura dominante efectiva, pero una parte de él, alguna versión de él –y especialmente si el residuo proviene de un área fundamental del pasado– en la mayoría de los casos habrá de ser incorporada si la cultura dominante efectiva ha de manifestar algún sentido en estas áreas. Por otra parte, en ciertos momentos la cultura dominante no puede permitir una experiencia y una práctica residual excesivas fuera de su esfera de acción, *al menos sin que ello implique algún riesgo*. Es en la incorporación de lo activamente residual –a través de la reinterpretación, la disolución, la proyección, la inclusión y la exclusión discriminada– como el trabajo de la tradición selectiva se torna especialmente evidente. [...] En la ausencia subsecuente de una fase particular dentro de una cultura dominante se produce entonces

13 “La complejidad de una cultura debe hallarse no solamente en sus procesos variables y en sus definiciones sociales –tradiciones, instituciones y formaciones–, sino también en las interrelaciones dinámicas, en cada punto del proceso que presentan ciertos elementos variables e históricamente variados. [...] En el auténtico análisis histórico es necesario reconocer en cada punto las complejas interrelaciones que existen entre los movimientos y las tendencias, tanto dentro como más allá de una dominación efectiva y específica. Es necesario examinar cómo se relacionan con el proceso cultural total antes que, exclusivamente, con el sistema dominante selecto y abstraído” (Williams, 2000, p. 143)

la remisión hacia aquellos significados y valores que fueron creados en el pasado en sociedades reales y en situaciones reales, y que todavía parecen tener significación porque representan áreas de la experiencia, la aspiración y el logro humanos que la cultura dominante rechaza, minusvalora, contradice, reprime, o incluso es incapaz de reconocer. (Williams, 2000, pp. 145-146 subrayado es mío)

Por emergente, Williams se refiere a “los nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente” (Williams, 2000, p. 145). Así como el autor remarcó, según vimos, la necesidad de no confundir lo “residual” y lo “arcaico”, resalta también la importancia para el análisis materialista de la cultura de distinguir lo auténticamente “emergente” de lo meramente “nuevo”. Para ello –y a pesar de las dificultades analíticas que esto involucra –, el desafío es saber diferenciar entre “los elementos que constituyen efectivamente una nueva fase de la cultura dominante” (lo nuevo) y “los elementos que son esencialmente alternativos o de oposición a ella” (lo emergente).

La formación de una nueva clase, tanto en lo que respecta a su ser social –esto es, en la posición objetiva en la que un grupo humano aparece ubicado en la estructura productiva de una sociedad, y en las relaciones asimismo objetivas que lo vinculan con otros grupos humanos– como, fundamentalmente, en las formas de conciencia que esta nueva clase va constituyendo, es fuente generatriz de prácticas y valores culturales emergentes. Buena parte del interés de Thompson, en su estudio sobre la formación de la clase obrera inglesa entre fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, pasa por poner de manifiesto cómo en el proceso histórico mediante el cual la clase obrera se va haciendo como clase, los elementos social y culturalmente emergentes –para expresarlo en términos de Williams–, se relacionan en la experiencia vivida de esta clase con los elementos residuales y, sobre todo, con los dominantes, produciendo modificaciones en la formación sociocultural.

La cultura popular como bastión de resistencia

Apoyándose en sus conceptos de *residual* y *emergente*, Williams señala que en la estructura de toda sociedad real “existe siempre una base social para los elementos del proceso cultural que son alternativos o de oposición a los elementos dominantes” (Williams, 2000, p. 146). Resulta, entonces, de fundamental importancia en la propuesta teórica del autor destacar que: “*ningún modo de producción y por lo tanto ningún orden social dominante y por lo tanto ninguna cultura dominante verdaderamente incluye o agota toda la práctica humana, toda la energía humana y toda la intención humana*” (Williams, 2000, p. 147. En itálica en el original).

En la medida en que los elementos emergentes sean percibidos por la cultura dominante como opuestos al orden legítimo, más bien que como alternativos, lo dominante echará mano de sus habituales estrategias de cooptación intencionada. En este sentido, Williams señala que:

[...] la incorporación franca se ensaya más directamente contra los elementos de clase visiblemente alternativos y de oposición: los sindicatos, los

Javier Andrés Piñeiro/ Clase, cultura y desigualdad en la perspectiva de los[...]/21
partidos políticos de la clase obrera, los estilos de vida de la clase obrera (incorporándolos al periodismo “popular”, a la publicidad y al entretenimiento comercial. En tales condiciones el proceso de emergencia es un movimiento constantemente repetido y siempre renovable que va más allá de una fase de incorporación práctica. (Williams, 2000, p. 147)

En la consideración de la lucha por la hegemonía, hay un rasgo distintivo que merece tenerse en cuenta, todo orden social dominante pasa por considerar qué ese orden debe afianzarse dentro de la escala total de las prácticas y experiencias. Aquello que persigue en definitiva la intensión dominante de lo social es confundirse con el sentido común, embozar su condición de producto social interesado, volverse conciencia práctica.

Entendemos que esta convicción en que la cultura es una arena de luchas por la hegemonía y que, por lo tanto, la lucha de clases es tanto material como simbólica, en que lo dominante no lo es nunca de un modo absoluto, capaz de reprimir completamente lo residual y lo emergente, y en los que estos últimos elementos juegan un papel clave como movilizadores del cambio en la dinámica histórica de las formaciones sociales, constituyen el corazón teórico del pensamiento birminghamiano, aquello que mejor caracteriza su manera de pensar la historia, y de concebir la relación cultura-sociedad.

Clase, cultura y desigualdad en la mirada teórica de la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu

La construcción del concepto de *clase social* en la teoría bourdieuana

Uno de los aspectos que los Estudios Culturales y la Sociología de la cultura de este autor comparten –más allá de que luego difieran en varios puntos que más adelante expondremos– es el de considerar que la clase social es una formación tanto económica como cultural. Según la mirada de Bourdieu, la clase social “no se define sólo por una posición en las relaciones de producción, sino también por el *habitus* de clase que ‘normalmente’ –es decir, con una fuerte probabilidad estadística– se encuentra asociado a esta posición”. La propuesta bourdieuana no es, por tanto, ni una sociología de estructuras sin sujetos ni, mucho menos, una sociología de sujetos sin estructuras.

Hay en Bourdieu, desde el inicio, un reconocimiento explícito de la dimensión del poder como principio rector de las relaciones sociales. El autor plantea que en toda sociedad existe un único orden simbólico dominante del cual las distintas clases participan de manera desigual. Este orden legítimo es el que organiza las posiciones que los individuos ocupan en la estructura social, el que le da sentido a las relaciones de las que los individuos participan en aquellos campos en los que interactúan, y el que legitima la desigual distribución de las diferentes formas de capital que otorgan reconocimiento –fundamentalmente de tipo económico, social y cultural–. Clase dominante es, entonces, aquel colectivo humano que mejor posicionado se encuentra relativamente en su capacidad de apropiamiento de los recursos materiales, simbólicos y sociales que otorgan legitimidad de acuerdo a los valores consagrados por la cultura dominante.

Lo dominante no es, sin embargo, un todo homogéneo. Muy por el contrario, Bourdieu señala que las disposiciones por medio de las cuales las diferentes fracciones de la clase dominante orientan su conducta y buscan distinguirse son muy dispares, e incluso pueden suponer marcados antagonismos en el interior de la clase.¹⁴ En este sentido, entendemos que uno de los puntos más interesantes que plantea el autor es el de poner en relación directa los diferentes *estilos de vida* a los que da lugar la búsqueda de la distinción con un conjunto de elecciones que son tanto *estéticas* como *éticas*, correlativas a trayectorias sociales diferentes.

El fin último que persigue la lucha por la dominación entre las facciones dominantes pasa por darse los medios para imponerle al orden simbólico legítimo aquel *principio dominante de dominación* que más funcional resulte al reconocimiento y valorización del tipo de capital que se posee, vale decir, a los propios intereses. A pesar de no adscribir a posiciones decididamente materialistas, Bourdieu reconoce que, frente al capital económico, el capital cultural es un *principio dominado de dominación*. En este sentido, si los profesores, intelectuales, o cuadros medios, encuentran serias dificultades para acceder de la pequeña-burguesía a la burguesía, es precisamente por el desbalanceo que caracteriza a su alta capacidad de acumular capital simbólico y a su capacidad relativamente menor de acumular capital económico.¹⁵

Así, aquellas facciones de origen social pequeño-burgués que deben su ascenso a la clase dominante a una empresa de acumulación de credenciales educativas –y cuyo capital económico está desfasado desfavorablemente respecto de su capital simbólico– tenderán a desarrollar un estilo de vida ascético orientado a incrementar y maximizar los recursos culturales de que disponen, y fuertemente crítico de lo que perciben en los sectores genuinamente burgueses como banalidad, derroche, frivolidad, lujo u ostentación. Los miembros de las profesiones liberales –próximos a los profesores y cuadros medios en lo que respecta a capital simbólico, pero de origen mayormente burgués y, por tanto, mucho mejor dotados de capital social y económico– tenderán a llevar, en cambio, un estilo de vida abundante en reuniones sociales plenas de pompa y exhibición de símbolos de la riqueza, porque lo que los intelectuales perciben como un “despreciable derroche” constituye para estos sectores no simplemente un modo de ver y de sentir la vida, sino una necesaria inversión, condición de posibilidad de potenciar su mundo de relaciones, y con ello su imagen, y con ello su capital social, y con ello su capital económico. Cada quien busca *hacer de sus necesidades virtudes*, para así condenar como arbitrarias las “virtudes” que se corresponden con las necesidades de los otros. Disposiciones éticas y estéticas van en la postura de Bourdieu, como quedo dicho, juntas a la par.

Un aspecto fundamental de la manera en que Bourdieu piensa la agencia es, entonces, el que se deriva de su concepto de *estrategia*. Según el autor, los sujetos pertenecen a 14 “El antagonismo entre estilos de vida correspondientes a los polos opuestos del campo de la clase dominante es, en efecto, tajante, total, y la oposición entre los profesores y los patronos [...] evoca la que separa dos ‘culturas’ en el seno de la etnología” (Bourdieu, 2006, p.258).

15 De ahí la propensión que manifiestan estos sectores hacia la impugnación de un orden social que no termina de reconocer plenamente sus méritos porque reconoce otros principios de enclasmiento que los del sistema escolar al que le deben su trayectoria social ascendente. Es a este malestar de los sectores intelectuales pequeño-burgueses a lo que Bourdieu denomina “rebelión meritocrática”.

Javier Andrés Piñeiro/ Clase, cultura y desigualdad en la perspectiva de los[...]/23
cientos a los grupos más favorecidos –aquellos a los que el orden social otorga la parte del león en la distribución de los diferentes tipos de capital–, tanto como aquellos que conforman los sectores medios o pequeño-burgueses, así como los más desfavorecidos, implementan estrategias con la finalidad de optimizar y maximizar su participación en los diferentes tipos de capital, de modo tal de poder darle a sus vidas trayectorias sociales ascendentes. No obstante, los sectores dominantes y dominados no se valen –ni podrían valerse, ya que sus posiciones sociales son diferentes, sus recursos son diferentes, y sus *habitus* son asimismo diferentes– de las mismas estrategias, lo que determina que la búsqueda burguesa esté orientada hacia la *distinción*, la pequeño-burguesa guiada por la *pretensión*, y la de los sectores socialmente más postergados signada por la *privación*.

La *distinción* propiamente dicha es un asunto exclusivo de dominantes, un lujo que solamente pueden darse aquellos que no viven constreñidos por el imperio de la necesidad. La *pretensión* marca la paradójica relación pequeño-burguesa con un orden que los incluye favorablemente, aunque nunca tan favorablemente como quisieran. Lo que pretenden los sectores medios es, precisamente, recorrer aquel camino que los lleve a ser cada vez menos pequeño-burgueses y cada vez más burgueses. Bourdieu destaca cómo para conseguir su objetivo¹⁶ la estrategia característica del *habitus* pequeño-burgués es la disposición ética hacia la ascesis –reducir el consumo y otras gratificaciones, reducir voluntariamente la natalidad, orientar una parte creciente del ingreso hacia el ahorro, o bien hacia la inversión en servicios educativos, etc.–. Bourdieu pinta de cuerpo entero su mirada sobre la estrategia de movilidad ascendente propia de los sectores medios cuando afirma que un pequeño-burgués no es otra cosa que un proletario que elige hacerse pequeño para poder ser burgués.¹⁷

La *privación* es, finalmente, aquello que moldea el *habitus* de los sectores populares. La cultura popular se rige mediante un principio de necesidad. La estética de las clases populares, según Bourdieu, es funcionalista, pragmática, responde a la necesidad y a la carencia. Por ende, el gusto de los dominados está condenado a ser un no-gusto, un gusto adaptativo o, lo que es lo mismo, un gusto de necesidad.

La dinámica del cambio social en el pensamiento de Bourdieu

La conceptualización que Bourdieu hace de *lo popular* es que lo popular no existe como tal, no tiene una entidad propia, sino que es simplemente un producto de aquello único que resulta ontológicamente relevante: lo dominante.¹⁸ De acuerdo a lo que

16 Objetivo que bien puede ser intergeneracional, es decir, para que los frutos del esfuerzo en pos de una trayectoria social ascendente sean recogidos por hijos o nietos, mucho más que por quien realiza ese esfuerzo.

17 En este sentido, el autor señala que aquellos agentes que desarrollan trayectorias sociales ascendentes suelen guiar sus prácticas según los principios del *habitus* del lugar social destino de sus trayectorias, más bien que según el *habitus* de origen.

18 “Los que creen en la existencia de una ‘cultura popular’, verdadera alianza de palabras mediante la cual se impone, quíerese o no, la definición dominante de la cultura, no deben esperar encontrar, si van a ver lo que hay ahí, otra cosa que los dispersos fragmentos de una cultura erudita más o menos antigua [...] seleccionados y reinterpretados evidentemente con arreglo a los principios fundamentales del *habitus* de clase e integrados en la visión unitaria del mundo que éste engendra, y no la contracultura que ellos reclaman, cultura enfrentada a la cultura dominante, reivindicada con todo

Bourdieu denomina el “principio de buena voluntad cultural” (Bourdieu, 2006, pp. 321-322), lo que la investigación empírica pone de manifiesto es que aquellos sectores que menos *conocen* la cultura legítima –dado el lugar marginal que el orden social les asigna– son, paradójicamente, los que más la *reconocen*. No ve el autor en las disposiciones que orientan las prácticas de los dominados nada que se asemeje a alguna forma de impugnación o de resistencia frente a la cultura oficial, sino más bien una finalidad adaptativa y acomodaticia, así como resignación y vergüenza por la propia ignorancia.¹⁹ Y no solamente esto: ni siquiera hay lugar para el “alternativismo”.

Si para Bourdieu, como vimos, hay un solo orden social legítimo y lo popular aparece negado, se hace evidente que el cambio social solamente puede producirse *desde arriba*. A diferencia de Thompson y de Williams –que ven en las prácticas, experiencias y luchas de los sectores populares un suelo fértil para la emergencia de nuevos valores y de nuevas formaciones sociales–, el dominocentrismo que singulariza a la mirada de Bourdieu lo lleva a postular que ninguna genuina “emergencia” puede provenir de las prácticas de los dominados, sino que la dinámica del cambio social se da por medio de transformaciones y rearticulaciones propias de las relaciones de fuerza de los dominantes.²⁰

conocimiento como símbolo de estatus o profesión de existencia separada” (Bourdieu, 2006, p.325).

19 En este sentido, Bourdieu afirma que los miembros de las diferentes clases sociales “se distinguen menos por el grado en que *reconocen* la cultura que por el grado en que la *conocen*: son excepcionales las declaraciones de indiferencia y más excepcionales son aún las repulsas hostiles. [...] Uno de los más seguros testimonios de reconocimiento de la legitimidad reside en la propensión de los más desposeídos a disimular su ignorancia o su indiferencia y a rendir homenaje a la legitimidad cultural”. Asimismo, sostiene que sería fácil “enumerar las características del estilo de vida de las clases dominadas que encierran, a través del sentimiento de incompetencia, de fracaso o de indignidad cultural, una forma de reconocimiento de los valores dominantes. [...] Tanto como por la ausencia de todos los consumos de lujo, el estilo de vida de las clases populares se caracteriza por la presencia de sustitutos en rebaja de muchos de esos bienes especiales, índices de una carencia en segundo grado que se deja imponer la definición de los bienes dignos de ser poseídos” (Bourdieu, 2006). El enorme crecimiento que han tenido en los últimos años las ferias del estilo “La salada”, en las que se venden prendas de vestir que son réplicas de segunda perfectamente logradas en su carácter imitativo de las que diseñan las grandes marcas, parece ser un fenómeno en consonancia con el planteo bourdieuano. Es también significativa la predisposición que manifiestan los sectores populares –al menos los de la zona metropolitana de Buenos Aires y sus suburbios– a la compra de zapatillas y ropa deportiva “de marca”, así como de dispositivos de alta tecnología, cuyos altos precios aparecen desfasados respecto de unos ingresos económicos relativamente bajos. Lejos de pretender rebelarse contra los símbolos de estatus de ese orden que los condena a la subalternidad, los dominados parecieran querer buscar una mayor inclusión en él por medio de la práctica del consumo. En la utilización del sociolecto dominante que los dominados realizan en sus lugares de trabajo frente a sus patronos o a sus clientes también parece ponerse de manifiesto el reconocimiento de la legitimidad cultural. Las jergas, los vocativos, los giros lingüísticos y otras formas del habla que caracterizan a los modos de comunicación mediante los cuales los dominados se relacionan entre sí cotidianamente, y que funcionan para estos sectores como marcas identitarias, son puestas en suspenso en beneficio de las formas de habla legítimas a la hora de ir a golpear la puerta de la fábrica para buscar trabajo.

20 Una de las críticas más interesantes a esta postura de Bourdieu es la que le hace Michel De Certeau en *La invención de lo cotidiano*. A diferencia de Bourdieu, De Certeau descrea de una cultura dominante que impone sus preceptos a los dominados sin que estos opongan resistencia, y de unos dominados que se conformen con estar situados culturalmente hablando en los intersticios que le deja la cultura dominante. Sí afirma, en cambio, que las reglas de juego –las estrategias– las imponen los dominantes. Los dominados apelan a prácticas de desvío –tácticas– para hacer frente a esta dominación. Así, el sujeto popular se muestra siempre dispuesto a contradecir el camino que pretende imponérsele. Las tácticas son propias de los débiles (el arte de los débiles), las estrategias sólo de los dominantes

Un ejemplo de *emergencia* que da Bourdieu es la formación de una nueva facción de la clase dominante a la que denomina “nueva burguesía”, y que se caracteriza principalmente por su oposición a la vieja burguesía industrial y comercial. Estos burgueses de la nueva ola –que suelen llegar más jóvenes a posiciones de poder, cuentan con credenciales educativas, y se desempeñan en las empresas más modernas y pujantes del sector privado–, buscan distinguirse de la burguesía tradicional –y de sus “vacaciones en balnearios, sus recepciones y sus obligaciones mundanas”– llevando adelante un estilo de vida más “modernista” y más “joven”. La nueva burguesía condensa además la posesión de atributos que solían marcar polarizaciones en el interior de la clase dominante: por un lado capital cultural en alto grado, bastión tradicional de los intelectuales y los miembros de las profesiones liberales, y por el otro el estilo de vida lujoso y cosmopolita que solamente puede otorgar un capital social y económico muy alto, bastión tradicional de la *vieja burguesía*.

Bourdieu señala que la nueva burguesía debe su conquista de las posiciones más altas del poder al haber sabido ponerse a la vanguardia de las transformaciones que en el ámbito de la economía y de la cultura marcaron la transición desde el capitalismo ascético basado en la moralidad protestante, a un capitalismo basado en la moral hedonista del consumo. En este sentido, la nueva burguesía se constituye como la punta de lanza “de la transformación de las disposiciones éticas y de la visión del mundo que se realiza en el seno de la burguesía, que a su vez se encuentra en la vanguardia de una transformación general del estilo de vida” (Bourdieu, 2006, p. 270).

A modo de conclusión

Entre la dialéctica aceptación/resistencia y la buena voluntad cultural de los dominados

La negación que Bourdieu hace de lo popular²¹ es un punto de su postura sumamente controversial que, como tal, ha despertado enormes polémicas. Al contrastar la mirada bourdieuana sobre *lo popular* con aquella que caracteriza a la de los Estudios Culturales, el contrapunto que se genera es evidente.

Como vimos en la primera parte de este artículo, en la lectura de los procesos sociales que realizan los intelectuales de Birmingham desempeña un papel central el concepto de gramsciano de *hegemonía*. Pensar en términos de hegemonía supone concebir un orden social dominante que no puede serlo nunca de un modo total o exclusivo, que está atravesado por una dialéctica de aceptación y resistencia, que debe convivir conflictivamente con elementos residuales y emergentes disruptivos y potencialmente contrahegemónicos. En este sentido, Williams afirma que la hegemonía:

(De Certeau, 2000).

21 Y no sólo de lo popular, sino también de la llamada “cultura media”. Bourdieu sostiene que “no existe cultura media como no existe lenguaje medio. Lo que constituye la cultura media es la relación pequeño-burguesa con la cultura, error de objeto, equivocación, creencia mal situada, alodoxia” (Bourdieu, 2006).

[...] debe ser continuamente renovada, recreada, defendida y modificada. Asimismo, es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que de ningún modo le son propias. Por tanto, debemos agregar al concepto de hegemonía los conceptos de contrahegemonía y de hegemonía alternativa, que son elementos reales y persistentes de la práctica. [...] La realidad de toda hegemonía, en su difundido sentido político y cultural, es que, mientras que por definición siempre es dominante, jamás lo es de un modo total o exclusivo. [...] Esto significa que las alternativas acentuaciones políticas y culturales, y las numerosas formas de oposición y lucha son importantes no sólo en sí mismas, sino como rasgos indicativos de lo que en la práctica ha tenido que actuar el proceso hegemónico con la finalidad de ejercer su control. [...] Por lo tanto, el proceso cultural no debe ser asumido como si fuera simplemente adaptativo, extensivo e incorporativo”. (Williams, 2000, pp. 134-136)

Ninguno de estos argumentos le resultan convincentes a Bourdieu, quien se muestra mucho más proclive a afirmar que es el mismo orden social legítimo aquel que produce y limita sus propias “formas de contracultura” (para expresarlo en términos birminghamsianos). La “contracultura” sería también, de esta manera, un producto de lo dominante.

La conceptualización que Bourdieu hace de lo popular no solamente ha entrado en disputa con el abordaje de los Estudios Culturales, sino que ha recibido también críticas y objeciones desde el propio seno mismo de la Sociología de la Cultura francesa. En *Lo culto y lo popular* (1992), Claude Grignon y Jean-Claude Passeron cuestionan lo que ellos ven en Bourdieu como una sociología de cuño legitimista, y postulan que lo propio de la sociología de la cultura no es definir lo popular por la negativa, como un conjunto de carencias con respecto a la cultura dominante, sino tratar de reponer su densidad simbólica. La postura de Bourdieu, afirman, no hace más que abolir todas las propiedades en la indiferenciación de las carencias. Lo que Grignon y Passeron se proponen, entonces, es operar distinciones y establecer variaciones donde el dominocentrismo bourdieuano no ve sino uniformidad, vacío y homogeneidad.

Grignon y Passeron concluyen que las clases dominadas, al igual que las dominantes, tienen un estilo para sí –más allá de los estilos de las otras–, echan por la borda el concepto de habitus, al afirmar que los individuos no ejecutan mecánicamente una partitura o un programa, y proponen como método la interpretación de las prácticas. Asimismo, señalan que el relativismo cultural que lleva implícito reconocer la igual dignidad que tiene lo popular frente a lo culto no debe hacer olvidar que la dominación existe, y que se hace patente en la cotidianidad de los dominados. Es por esto que para superar el etnocentrismo bourdieuano aplicando categorías dominomórficas –las únicas herramientas de análisis de las que disponen– plantean como metodología la ambivalencia y la alternancia entre el *relativismo* y el *dominomorfismo* (Grignon, Claude; Passeron, Jean-Claude, 1992).

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (2006). “El sentido de la distinción”, “La buena voluntad cultural” y “La elección de lo necesario”. En *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Taurus, Barcelona.
- De Certeau, Michel (2000). “Valerse de: usos y prácticas”. En *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, México.
- Grignon, Claude; Passeron, Jean-Claude (1992). “Relaciones de fuerza y dominación simbólica”, y “Alternancia y ambivalencia”. En *Lo culto y lo popular*. Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- Thompson, Edward Palmer (1989). “Prefacio”. En *La formación de la clase obrera en Inglaterra.*, Critica, Barcelona.
- Williams, Raymond (2000). “Dominante, residual y emergente”, y “Hegemonía”. En *Marxismo y literatura*. Península, Barcelona.