

# EL ESTRUCTURALISMO GENÉTICO Y LOS ESTILOS DE VIDA: CONSUMO, DISTINCIÓN Y CAPITAL SIMBÓLICO EN LA OBRA DE PIERRE BOURDIEU

Luis Enrique Alonso

*“Una vez has pasado por la ‘crítica cultural’ y el ‘materialismo cultural’ llegas a la idea de ‘capital cultural’ ¿pero cual es la plusvalía cultural que se ha explotado a fin de acumular el capital cultural?”  
Harold Bloom ( 1995: 526)*

*“Las clases trabajadoras –aunque en esto los campesinos son más sencillos, más ingenuos, que los trabajadores- llegaron a aceptar como suyos ciertos valores de la clase que los gobernaba: en este caso la elegancia en el vestir. Al mismo tiempo, su misma aceptación de estos estándares su conformismo con respecto a unas normas que no tenían nada que ver ni con su propia herencia ni con su experiencia cotidiana, los condenó, conforme a este sistema de valores, a ser siempre, para las clases que están por encima de ellos, ciudadanos de segunda categoría, toscos, groseros, desconfiados. Esto es sucumbir a una hegemonía cultural” John Berger (2001: 43)*

*“La producción de imágenes también suministra una ideología dominante. El cambio social es reemplazado por cambios en las imágenes. La libertad para consumir pluralidad de imágenes y mercancías se equipara con la libertad misma. La reducción de la opción política libre al consumo económico libre requiere la producción y el consumo ilimitado de imágenes” Susan Sontag (1981: 188)*

## 1. INTRODUCCIÓN

Sin ninguna duda Pierre Bourdieu se ha convertido ya en uno de los nombres imprescindibles de la sociología mundial actual<sup>1</sup>. Este autor francés, que hunde sus raíces en lo más profundo de la vida provinciana francesa, con una experiencia vital en el mundo argelino que se convierte en central en su obra -empieza a publicar sus trabajos sobre el mundo árabe a finales de los años cincuenta y principios de los sesenta-, que más tarde construye un brillantísimo currículum académico en las más influyentes instituciones universitarias francesas para luego convertirse en una figura de los movimientos de resistencia cívica a la globalización mercantil, es hoy, al poco tiempo de su fallecimiento, una auténtica fuente de conceptos explicativos en sociología. Conceptos que él mismo empezó aplicando a diferentes campos: la filosofía, el arte, el consumo la dominación masculina, el discurso económico, etc. y que ha acabado por generar un auténtico y original estilo de trabajo<sup>2</sup>. Este particular enfoque supone una especie de desmitificación controlada de los campos cerrados en que se estructuran los grupos sociales y que algunos encuentran directamente deudor del que Veblen tuvo para con el mundo de las clases altas norteamericanas –aunque en el momento de realización de su libro central en el tema que aquí nos ocupa, *La distinción*, Bourdieu no manejase directamente la obra de Veblen- y que nuestro autor, casi por analogía (incluso biográfica), habría traspasado con gran éxito al mundo actual de las clases medias y sus consumos culturales.

---

<sup>1</sup> Revisiones del estado del arte en la teoría sociológica contemporánea que recogen a Bourdieu como uno de los nombres fundamentales en el desarrollo paradigmático actual son las de Baert (2001) y Waters (1994) en el ámbito anglosajón y Ansart (1990) y Lallement (1993).

<sup>2</sup> Aproximaciones biográficas a la figura de Bourdieu se encuentran en Mounier (2001), Bonnewitz (1998 y 2002). No realizaré aquí un enfoque biográfico puesto que en Alonso (2002a) hay una interpretación de la obra de Bourdieu en esa clave. La revisión biobibliográfica que realiza el filósofo español Francisco Vázquez García (2002) es una de las de mayor calidad que se puede encontrar en cualquier idioma.

Es habitual recordar que la sociología de Bourdieu (1997: 7-9) se presenta como una “filosofía de la acción” relacional, y vuelve a colocar –frente al estructuralismo que enmarca el contexto intelectual de la aparición de su obra- el concepto acción en el lugar central de la sociología. Por ello, Bourdieu insiste en distanciarse en sus propias teorizaciones de lo social, de una representación holística (de carácter funcionalista o armnicista), por un lado, o bien estructural, por otro, pues de una u otra manera las dos tradiciones tienden reducir la parte de los agentes en beneficio de las funciones o estructuras globales. Pero también la filosofía de la acción y las prácticas de Bourdieu, rescata una cierta noción de sujeto, aunque, como veremos más adelante, poco tiene que ver este sujeto con un sujeto trascendente metafísico o, por otra vía, con un sujeto racional individualista. Aquí el sujeto es un sujeto social que se construye en los contextos concretos y en las razones prácticas.

Esto hace que en todas sus obras, una vez planteadas unas premisas de carácter programático muy general, se realicen análisis estrictamente específicos sobre campos conflictivos bien específicos. Sorprende, asimismo, en la lectura de la obra de Bourdieu el hecho de que se empleen simultáneamente tesis o proposiciones de carácter muy diferente en una argumentación retóricamente unificada, ya sea a modo de ejemplificación, de deducción o de desarrollo –en una suerte de estructuración constructivista-; todo ello hace casi imposible aislar cada una de estas proposiciones para tratar de establecer su validez singular, y luego examinar las conexiones entre los diferentes órdenes de proposiciones.

Intentaremos, pues, aquí, en esta presentación sumaria, distinguir un cierto número de registros, a partir de los cuales se despliega la argumentación central de la obra de Bourdieu. Pero exponer los conceptos del estructuralismo genético de forma separada posiblemente sea más difícil que con otros modelos teóricos, ya que lo sintético prima sobre lo analítico (así como lo concreto socialmente situado sobre lo abstracto), y no es posible presentar ningún argumento sin permanentes referencias a otros. Aún así, seguiremos la estrategia de presentar un primer acercamiento a los conceptos clave de Bourdieu, por considerar que simplifica la exposición, y en último extremo pasaremos a una visión de conjunto de este entramado conceptual aplicado, fundamentalmente, al análisis del consumo y los estilos de vida.

## 1. DE LA NECESIDAD AL HABITUS: EL CONSUMO COMO PRÁCTICA DE CLASE

Una exposición previa de los elementos constitutivos de la problemática sociológica de Pierre Bourdieu sobre *el habitus* es indispensable en la medida en que sólo así es posible integrar la noción de necesidad en un marco conceptual en el que los sujetos tienen un sentido práctico. Es decir, en la medida en que la necesidad se puede construir como concepto dentro del marco de esta otra problemática más amplia, más dinámica y más activa, se podrán dar soluciones a las dificultades teóricas a que había llevado la noción de abstracta de necesidad a la sociología del consumo, dirigiéndola al callejón sin salida que suponía clasificar las necesidades “a priori” como verdaderas y falsas, primarias y secundarias, individuales y sociales, etc.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Sobre la necesidad como concepto clave de la sociología del consumo puede verse Alonso (1998a y 1998b), en términos más generales merecen consultarse las espléndidas obras de Doyal y Gough (1995) y Heller (1996), finalmente Michel Pinçon (1979) realiza un interesantísimo recorrido teórico y comparativo entre la necesidad y el *habitus* especialmente útil para el tema que se aborda en estas páginas.

Así si *los habitus* son “sistemas de disposiciones duraderas, estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, en tanto que principios de generación y de estructuración de prácticas y representaciones...” (Bourdieu 2000a: 256), las prácticas de consumo, en tanto que prácticas, y las representaciones que de ellas tienen los individuos, son, a priori, susceptibles de revelar un enfoque en términos de *habitus*, si se admite, al menos provisionalmente, que estas prácticas y sus representaciones son sólo, en el mejor de los casos, casos particulares que revelan, en lo que no les es específico, el mismo enfoque que toda otra práctica o representación.

Los *habitus* son “*estructuras estructuradas*”, es decir, sistemas de disposiciones no simplemente yuxtapuestos, sino organizados en sus relaciones recíprocas, sistemas que tienen en su principio “*la interiorización de la exterioridad*” y “*la incorporación de las estructuras*” (Bourdieu 2000a: 285). Las prácticas –que resultan imprescindibles para dictaminar cuales son las necesidades realmente operantes- no se presentan, por tanto, como simples efectos resultantes de fuerzas diversas yuxtapuestas aleatoriamente, sino que son la traducción de sistemas de disposiciones fuertemente estructurados, como lo son las relaciones sociales en sí mismas, de las que acaban siendo una forma “*incorporada*”. Por ello, frente a lo que pretenden todas las teorías conspirativas sean marxistas ortodoxas o críticas, los *habitus* no están simple o mecánicamente superpuestos a los sujetos, como se observa claramente en el tema del consumo, sino que son parte de la expresión de los sujetos mismos.

En la base de la estructuración de las disposiciones de los hábitos residen, pues, las “*condiciones objetivas*” (Bourdieu 2000a: 277-278) que designan el lugar de los agentes dentro de la estructura social, su lugar dentro de las relaciones de producción, sus condiciones de existencia, su futuro colectivo objetivo, etc. Toda modalidad de existencia social es, así, generadora de hábito, en función de su lugar en el conjunto de las relaciones sociales. La estructuración del *habitus* es incorporación de la estructuración de las relaciones sociales y todo elemento que compone ese *habitus* sólo tiene pleno sentido por su situación en el conjunto estructurado de fuerzas que se circunscriben a una posición social. Las prácticas de consumo no son sólo, pues, como dentro de una problemática más mecanicista de la necesidad se planteaba, un efecto resultante de las estrechas dominaciones (y manipulaciones) que pesan sobre las necesidades objetivas de la reproducción de la fuerza de trabajo, autonomizables con respecto al conjunto de las prácticas potenciales de lucha, sino que son comportamientos estructurados en el hábito de clase que están contruidos como las demás en la expresión dinámica de una posición social (o sea el consumo es una práctica constituyente y no sólo un epifenómeno construido de las relaciones de producción y dominación). Dicho de otro modo, hay *homología* estructural entre el campo de las prácticas de consumo y el campo de las relaciones sociales. Hay que decir, por tanto, que todo cambio en las prácticas de consumo atraviesa la estructura social en su conjunto y necesita una reorganización, simbólica y práctica del conjunto de los campos en los que construyen las clases sociales.

La práctica, en tanto que actualización de las disposiciones del *habitus*, tiende a reproducir las condiciones objetivas que están en el origen de la constitución de estas disposiciones: las prácticas que produce el *habitus* están determinadas por la anticipación implícita de sus consecuencias, es decir, por las condiciones pasadas de la reproducción que pasan a ser su principio de producción, de forma que tienden siempre a reproducir las estructuras objetivas de las que son, en último término, el producto. No obstante la práctica

no es una simple actualización mecánica del hábito sino el efecto de la *realización dialéctica* entre un *habitus* y una situación cuya combinación define la coyuntura: las disposiciones y la situación se conjugan en la sincronía para constituir una coyuntura determinada (Bourdieu 2000a: 275). Así las prácticas tienden a reproducir las regularidades inmanentes a las condiciones objetivas de la producción de su principio generador, pero ajustándose a las exigencias inscritas en forma de potencialidades objetivas en la situación directamente afrontada. No se pueden deducir, entonces, directamente las prácticas sólo de las condiciones objetivas, puntualmente definidas como suma de estímulos, que puede parecer que las han desencadenado directamente, ni de las condiciones que produjeron el principio duradero de su producción (Bourdieu 2000a: 263), sino de la actualización que los sujetos sociales hacen en un contexto de sus disposiciones realizando “jugadas” que se consideran razonables en la disputa por el sentido (el poder) de un campo. Es por ello que a Bourdieu se le ha asociado con una posición de “*constructivismo dialéctico*”, en el sentido que toda práctica es producto de disposiciones previas, pero se construye en lo concreto y lo concreto, es a la vez multideterminado, conflictivo, contradictorio y transformador (vid. Bourdieu 1999: 135 y ss).

De este principio programático podemos extraer reconceptualizaciones teóricas importantes sobre elementos centrales en la explicación sociológica, como son los de *hecho* y *actor social*. En cuanto a los hechos dados, el universo social fáctico, Bourdieu (frente a las escuelas que proceden de la “dialéctica negativa”) los considera, lógicamente como fundamentales en el análisis social, pero quizás sean más importantes las condiciones de posibilidad de su existencia, que su existencia misma. Lo interesante no es sólo el conjunto de alternativas relevantes o factibles que el actor libremente elige, sino las condiciones, las lógicas sociales, que determinan los elementos que existen en ese conjunto. En lo que se refiere a los actores sociales, su línea de razonamiento señala que, aunque actuando libremente, las acciones de los individuos estarán sujetas a ciertas regularidades, que se manifiestan en la naturalización de los agregados estadísticos por los que se distribuyen y representan los distintos grupos sociales (Bourdieu 1999: 236-240). Y estas regularidades no son *leyes* sociales, producto de una racionalidad universal de la que los individuos son portadores, sino que se deben a los esquemas de percepción y valoración de la realidad social propios de cada *habitus*. Esto nos permite hablar de *acciones razonables* (en un contexto histórico dado) o *razones prácticas* frente al concepto de acciones racionales (universales) (Bourdieu 1997).

Los actores descritos por Bourdieu se mueven por “intereses”. La noción de interés se tiene que concebir en un sentido amplio, que indicaría que toda finalidad de la acción puede representar un interés si es defendida como tal por un actor en eventual detrimento de otro interés y en un conjunto de relaciones sociales concretas. Una concepción aún mucho más laxa del interés lo remite habitualmente a las nociones de prestigio, de poder o de riqueza y Bourdieu acaba ampliando estos registros hasta hacer de la noción de interés la finalidad de un juego social cualquiera, cuya especificación incumbe precisamente a la naturaleza del “juego”. Considerado en su generalidad, irreducible a un interés “económico” –si se entiende por esto la búsqueda de un beneficio exclusivamente monetario-, Bourdieu lo centra en los “beneficios” que los actores sacan de sus acciones. Y este razonamiento, curiosamente se realiza utilizando un vocabulario económico para designar, sin embargo, “beneficios” que no son del orden económico propiamente dicho. Esta llamada teórica nos lleva a una pluralidad de intereses, referida a la pluralidad de juegos sociales, pero, de hecho, el interés regularmente promovido a título explicativo y descriptivo por Bourdieu –el elemento de unificación de esos intereses- es la búsqueda de

la dominación: la vida social aparece como una lucha constante en la que cada grupo social trata de dominar al otro en cada campo concreto. El vocabulario de la lucha es constantemente utilizado para rendir cuenta de una vida social que permite al observador distinguir a dominantes de dominados y entre éstos, los aspirantes a ejercer una dominación que ahora no pueden realizar. Bourdieu insiste además en el hecho de que esta búsqueda de la dominación no es consciente (lo que no quiere decir que sea inconsciente) sino que se inscriben en “estrategias” de los *habitus* donde bajo la apariencia de acciones voluntarias y deliberadas lo que, aparece es la búsqueda de intereses construidos socialmente no a través de una acción instrumental ordinaria sino de las razones que expresan una corporización personal de las posiciones sociales.

De hecho el *habitus* es, como repetidamente se ha señalado “la posición social hecha práctica”, es la forma en que las relaciones sociales son reproducidas a través de actos y actores concretos, debido a que las posiciones sociales generan unos *esquemas o principios de percepción, de acción y de formas de sentir*. Pero, también, es, reflexivamente, no lo olvidemos “la práctica hecha posición social”, pues está formado por las experiencias concretas, por la microhistoria “total” de grupos sociales que han discurrido por trayectorias similares, dentro de un campo, y a través de distintos campos, de forma que construyen un espacio social que le es propio, construyen su *habitus*. Es, por tanto, el concepto clave de Bourdieu para romper con el objetivismo sin sujeto y con el subjetivismo fenomenológico sin estructura, en su esfuerzo por escapar al reduccionismo – antisociológico- que ambas líneas de argumentación suponen. Es el concepto central en la formación del estructuralismo genético, pues el *habitus* es estructura, en tanto que posición social objetivada, y hay que estudiar las condiciones de su génesis, pero también las relaciones que genera.

Las “estructuras”, las “condiciones objetivas” que están en el principio del *habitus* y muy especialmente de los hábitos evolucionan, cambian. Se produce un efecto de “*histéresis*”, los hábitos aparecen entonces retardados, desfasados, respecto a las condiciones objetivas: “son las estructuras características de un tipo determinado de condiciones de existencia las que producen las estructuras de hábito que están a su vez en el principio de la percepción y la apreciación de toda experiencia ulterior. Las prácticas se exponen siempre a recibir sanciones negativas cuando el medio ambiente al que se enfrentan realmente está demasiado alejado de aquél al que están objetivamente ajustadas” Bourdieu 2000a: 260).

El concepto de *habitus* (y de su permanente tendencia a la histéresis, a la contracción y el desajuste) permite evitar las trampas mecanicistas -el consumo como mera alienación de la necesidad-, motivacionistas –el deseo como expresión psicológica del inconsciente-, o racionalistas –la utilidad egoísta y autista como fuerza de todo comportamiento- típicas de las escuelas dominantes en los análisis sociales del consumo. Análisis que acaban ignorando según Bourdieu y su escuela las determinaciones múltiples (objetivas y subjetivas, históricas y coyunturales) de las necesidades, ya que las prácticas no son deducidas de principios generales, sino que son concebidas como respuestas específicas, surgidas de la confrontación de un *habitus* y de las condiciones objetivas que lo contextualizan. Por tanto, las prácticas de consumo no son reducibles a las decisiones de un libre albedrío surgido de la espontaneidad individual: incluso la innovación que producen las conductas personales está regulada por la estructuración de los sistemas de disposiciones, cuya base se encuentra en las estructuras que organizan las relaciones sociales. Hay innovación regulada y la diversidad concreta de las prácticas se inserta en el

sistema de homologías estructurales donde cada elemento sólo tiene sentido en las relaciones que mantiene con la totalidad de los demás.

Por eso los intereses y las acciones de los actores no se dan en ningún espacio abstracto sino en campos concretos. *El campo* es el espacio social que se construye en torno a algo que es valorado, es decir genera interés (el consumo, la investigación científica, el poder político, el mundo del arte, la educación, etc.) Todo campo, por definición, es histórico, relacional y relativo, pues está formado por el espacio de fuerzas en torno a lo que se disputa y que conforman las posiciones que los actores mantienen entre sí. Estas posiciones se definen, así, a partir tanto de las dotaciones de recursos con que cuentan los actores –las diferentes formas de capital-, como de sus estrategias. Los campos son irreductibles unos con respecto a otros, lo que separa (o mejor supera) la proposición del marxismo clásico que considera que –¿en última instancia?- todos los campos estarían determinados por el campo de la producción de mercancías. Lo que sí se produce, según Bourdieu, es una homología básica entre los campos que “se organizan según la misma estructura fundamental, la del espacio social determinado por el volumen y la estructura de capital” (Bourdieu 1988: 205). Lo que comparten los distintos campos es una estructura formal, una reglas de generación en función de la composición del capital de quienes “juegan” en pos de la dominación del campo. Las manifestaciones concretas de esta estructura dependerán de lo que se valore en el campo; y es este substrato común de todos los campos lo que permite establecer homologías, pues se dan relaciones similares en los distintos campos. Dentro del campo hay relaciones de dominación y de lucha, pues en cada campo existen relaciones asimétricas entre los actores debido a la desigual distribución y composición del capital de quienes juegan en él, así como una continua competencia por modificar el actual estado de fuerzas, intentando cambiar en provecho propio la actual jerarquía del campo; la legitimidad de los dominantes es cuestionada y esto origina el intento permanente de ejercer una auténtica *violencia simbólica* de los dominadores sobre los dominados, que no sólo imponen su sentido del campo a los dominados, sino que tratan de reducir y autoinculpar a éstos últimos de su incapacidad para la dominación, haciendo natural lo que es social y políticamente creado. Igualmente pueden existir relaciones de conflicto entre campos pujando por la legitimidad de la constucción del sentido general de lo social.

El tipo de enfoque que propone Bourdieu permite, ciertamente, retener los aportes decisivos del análisis objetivista que, como en el estructuralismo, actualiza el sistema de relaciones sociales generales sobre las acciones particulares, pero evitando siempre hipostasiar las estructuras y reificar los conceptos, planteando las prácticas sociales por encima de las entidades construidas en el proceso intelectual –entidades como las estructuras, las clases sociales o la conciencia colectiva-, y dotando a los grupos y sus acciones de una eficacia propia y de la posibilidad de actuar como sujetos autónomos que se dan a sí mismos sus propios fines en un campo de fuerza multideterminado. De ahí también que la orientación teórica de Bourdieu trate de revelar la limitación radical de las presentaciones más usuales de los estudios sobre consumo<sup>4</sup>, que lo construyen como modelos –sean sociales, económicos o semióticos- que regulan automáticamente las conductas: una vez planteadas las determinaciones que conducen a la emergencia de la necesidad (sea la estructura económica, la pulsión del deseo o el sistema de signos), ésta se impone como *coacción exterior al individuo* que no puede hacer otra cosa que intentar

---

<sup>4</sup> Sobre el impacto de Bourdieu en la sociología del consumo puede verse el papel que juega la obra del autor francés en véanse las siguientes obras que se han convertido centrales en la sociología de consumo contemporánea Corrigan 1997, Lee (2000), Bocoock 1995, Edwards 2000, Ritzer (2001) y Herpin (2001).

conformarse; dicho de otro modo, la estructura se impone, desde el exterior, al ser social, en tanto que principio que regula las conductas en función de una finalidad que encuentra en sí misma: la reproducción de las relaciones económicas, sociales o comunicativas. El concepto de *habitus* permite escapar a ese “terrorismo” de la estructura, introduciendo la vivencia subjetiva (que se expresa en términos de elección, *de gusto*, de estrategia) en el análisis, pero en tanto que modo de llevar a cabo el hábito en una coyuntura específica (Bourdieu 2000b: 161-172). El sujeto encuentra, no en la conciencia colectiva, sino en la incorporación de las estructuras objetivas, el principio de sus prácticas, y la impresión de libertad se hace más eficaz -como en el consumo- cuando trata de llevar a cabo lo que en el *habitus* está más profundamente arraigado.

En las escuelas convencionales de análisis del consumo, la necesidad (o la utilidad) se plantea como si estuviera en el principio de las prácticas de consumo. Éstas tienden a satisfacer las necesidades teniendo en cuenta las condiciones objetivas en las que deben efectuarse. Sustituir la necesidad por el *habitus*, es decir, replantear todo el cuerpo teórico que sostiene este concepto, debe permitir el análisis de las prácticas de consumo evitando los escollos del subjetivismo y del objetivismo con los que generalmente se quiebra la sociología de las necesidades.

## 2. LA DISTINCIÓN: LA CLASE SOCIAL CONSTRUIDA Y SUS TRANSFORMACIONES CULTURALES

En las primeras páginas de su libro *La distinción*, Bourdieu redefine el concepto de gusto estético, tratándolo no sólo como la “facultad de juzgar los valores estéticos de manera inmediata e intuitiva”, sino, incluso, ampliándolo a cualquier otro criterio de distinción y elección, como puede ser el gusto elemental de los sabores alimenticios. Más adelante se relacionan las disposiciones estéticas con las condiciones sociales vigentes, es decir, con el sistema general de disposiciones (Bourdieu 1988: 247-248) tratando de reinsertar el concepto de cultura desde su sentido ordinario a otro más amplio de filiación etnológica. Por ello se habla de las disposiciones estéticas como adquiridas y cultivadas, y se define el consumo de bienes culturales (y en general de cualquier bien) como un *trabajo de apropiación* que requiere un tiempo y unas habilidades adquiridas en ese tiempo.

Bourdieu (1988: 97-99) define el *habitus de clase* “como forma incorporada de la condición de clase y de los condicionamientos que esta condición impone”; y la clase objetiva como aquel conjunto de agentes que se encuentran situados en unas condiciones de existencia análogas que, a su vez, imponen unos condicionamientos homogéneos. La clase objetiva produce unos sistemas de disposiciones igualmente homogéneos, apropiados para engendrar unas prácticas semejantes, y que poseen un conjunto de propiedades comunes, propiedades “objetivadas”, a veces garantizadas y perpetuadas jurídicamente (como la posesión de bienes o poderes) o incorporadas culturalmente como los *habitus* de clase. Por otra parte, Bourdieu advierte que no debe confundirse la clase objetiva con la clase *movilizada*, conjunto de agentes reunidos con un proyecto de acción, sobre la base de la homogeneidad de las propiedades objetivadas o incorporadas que definen la clase objetiva.

Según Bourdieu, al designar convencionalmente a las clases por un nombre de profesión se deja ver que la posición en las relaciones de producción impone las prácticas, y más concretamente los mecanismos de acceso a las posiciones que producen o seleccionan una clase determinada como *habitus*. Pero esta etiquetación enmascara otras

características auxiliares de clase aparte de la profesión, los ingresos o el nivel de instrucción que pueden funcionar como criterios de selección o de exclusión. Así una de los factores de construcción de clase, la profesión, enmascara otras que suponen un filtro de entrada a esa misma clase (género, etnia, origen social, cultura, relaciones, etc.) y que son tan determinantes como la “etiqueta oficial”. Lo mismo valdría para cualquier grupo definido por la ocupación de una posición en un campo determinado.

Pierre Bourdieu (1988: 72) hace casi íntegramente suyas las tesis de Elias y toma prestadas de él sus nociones principales explotándolas en sus conceptos de distinción, hábito, competición distintiva, así como la tesis según la cual las maneras y los gustos estéticos de las clases dominantes se difunden por imitación en los estratos inferiores de la pirámide social; pero también las clases populares pueden cultivar una estética que les es propia. Hay, pues, una materialización de la clase: un hogar es burgués, obrero o campesino. Bourdieu le atribuye al gusto un papel fundamental donde se constituye el mundo social representativo, esto es, el espacio de los estilos de vida, siendo el consumo el indicador principal del mismo. Este gusto une y separa; al ser el producto de unos condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás en lo que tienen de más esencial: el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se quiere mostrar a los otros, de aquello por lo que alguien clasifica, se clasifica y le clasifican (Bourdieu 1988: 53). Así el gusto se expresa como “la propensión y aptitud para la apropiación (material y simbólica) de una clase determinada de objetos o prácticas enclasadadas y enclasantes, es la forma generalizada que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas, que expresan, en la lógica específica de cada uno de los subespacios simbólicos –mobiliario, vestido, lenguaje o *hexis* corporal- la misma intención expresiva” (Bourdieu 1988: 172-173). Hay que analizar, así, *el conjunto de variables* que conforman una determinada clase *en sus prácticas*, para estudiar los fenómenos sociales y no, como frecuentemente ocurre y denuncia Bourdieu (1988: 479), variable a variable, lo que induce a una falsa causalidad y el error de reducir la “totalidad concreta” que es un fenómeno social a una variable o sumatorio de variables aisladas. Está claro, pues, que Bourdieu aboga por un estudio basado en un sistema interdependiente y ponderado de variables, imposibles de separar analíticamente como hace la estadística convencional.

La clase construida se define, no por una propiedad, sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas. Construir unas clases lo más homogéneas posibles es tomar en cuenta la red de características secundarias que se manipula; siempre que se recurre a unas clases construidas sobre la base de un criterio único -aunque éste sea tan pertinente como la profesión- es fatal, dice Bourdieu, para luego comprender el principio de las divisiones objetivas derivadas, es decir, incorporadas u objetivadas en unas propiedades distintivas, con arreglo a las cuales los agentes tienen el máximo de probabilidades de dividirse y *reagruparse realmente en sus prácticas ordinarias*, al mismo tiempo que de movilizarse o ser movilizados por y para la acción política, individual o colectiva. Por supuesto, los factores constitutivos de una clase construida no son igualmente interdependientes y la estructura del sistema que determinan queda establecida en mayor grado por aquellas con un peso funcional más importante: así es como el volumen y la estructura del capital confieren su forma y su valor específico a las determinaciones que los demás factores (edad, sexo, residencia, etc.) imponen a las prácticas.

Son diversas trayectorias sociales las que los individuos pueden desarrollar a lo largo de su vida, trayectorias marcadas por *la diferencia entre el capital de origen y el capital de llegada* (posiciones original y actual en el espacio social). Además pueden darse discordancias entre las condiciones de adquisición y las de utilización, esto es, pueden darse malas adaptaciones a una determinada posición social por el *habitus* arrastrado de las posiciones anteriores. Los individuos no se desplazan al azar por el espacio social; su “viaje” está determinado por las fuerzas que confieren su estructura a este espacio y que se imponen a ellos, y, por otro lado, por la inercia que los propios individuos oponen a esas fuerzas, a través de sus *propiedades* características, existentes en cada estado incorporado, bajo la forma de disposiciones, ya sea en estado objetivo (en los bienes) o culturales (titulaciones, relaciones, etc.) que se posean: a un volumen de capital heredado corresponde un *haz de trayectorias* más o menos equiprobables que conducen a unas posiciones, más o menos equivalentes, estando el cambio de trayectoria frecuentemente ligado a acontecimientos colectivos (guerras, crisis, etc.) o individuales (amistades, relaciones, etc.). Los agentes se identifican con sus trayectorias y se resignan o contentan con sus posiciones finales en un proceso psicológico inductivo de individualización alentado por la complicidad de los intereses colectivos. No niega Bourdieu las posibles reacciones personales contra el determinismo linealmente encerrado en las trayectorias sociales, pero sí que lo limita y lo relativiza. Parece difícil para un individuo escapar del destino de su propia clase, aun cuando su trayectoria individual sea opuesta a él.

Según Bourdieu (1988: 172-173) es la lógica específica del campo, de lo que en él se encuentra en juego y de la especie de capital que se necesita para participar, lo que impone las propiedades mediante las cuales se establece la relación entre la clase y la práctica. Para comprender el hecho de que el mismo sistema de propiedades tenga siempre la mayor eficacia explicativa, sea cual sea el campo considerado y que, simultáneamente, el peso relativo de los factores que lo constituyen varíe de un campo a otro, basta con darse cuenta de que *al ser el capital una relación social* que ni existe ni produce sus efectos si no es en el campo en la que se produce y reproduce, cada una de las propiedades agregadas a la clase recibe su valor y su eficacia de las leyes específicas de cada campo. En un campo particular, todas las propiedades incorporadas (disposiciones) u objetivadas (bienes económicos o culturales) vinculadas a los agentes no son siempre simultáneamente eficientes. La lógica específica de cada campo determina aquellas disposiciones que tienen valor en ese mercado, que en relación con ese campo funcionan como capital específico y, en consecuencia, como factor explicativo de las prácticas.

Es posible, dice Bourdieu, construir un espacio cuyas tres dimensiones fundamentales estarían definidas por el volumen del capital, su estructura y la evolución en el tiempo de estas dos propiedades (puesta de manifiesto por la trayectoria pasada y potencial en el espacio social). Las diferencias primarias, entre las grandes clases y las condiciones de existencia, encuentran su principio en el volumen global del capital, como conjunto de recursos y poderes efectivamente utilizables, *capital económico*, *capital cultural* y *capital social*: podemos distinguir así entre las clases (y fracciones de clase) mejor y peor provistas de capital económico y cultural. Existen también, dentro de una clase, es decir, entre fracciones de clase, diferencias en la distribución del capital global entre los distintos tipos de capital, esto es, en sus “estructuras patrimoniales”, que pueden ser simétricas o asimétricas en mayor o menor medida, pudiendo observarse “especies dominantes de capital” (Bourdieu 2000b: 58-59). Así, por ejemplo, en el profesorado la

especie dominante sería el capital cultural, mientras que el capital económico será más bien escaso, lo que determina *habitus*, gustos y estrategias.

Bourdieu establece que la estructura de la distribución del capital económico es simétrica e inversa de la estructura del capital cultural. Sostiene, además, que las fracciones más ricas en capital cultural invertirán más en la educación de sus hijos, es decir, invertirán en capital cultural, mientras que las dominantes en cuanto al capital económico realizarán inversiones encaminadas a acrecentarlo en la siguiente generación. Los miembros de la nueva burguesía son los más equilibrados en este sentido, según Bourdieu, mientras que los profesionales liberales invierten en educación para sus hijos, así como en *consumos apropiados para simbolizar la posesión de los medios materiales y culturales* aptos para ajustarse a las reglas del arte de vivir burgués, para asegurar el capital social que facilite y fomente una trayectoria social exitosa.

Para explicar las *diferencias de estilo de vida* (Bourdieu 1988: 53-55) entre las distintas fracciones, particularmente en lo referente al consumo, habrá que tener en cuenta su distribución en un espacio socialmente jerarquizado. Las probabilidades que un grupo tiene para apropiarse de una clase cualquiera de bienes singulares dependen, de una parte, de su posición en el espacio social y, por otra parte, de la relación entre su distribución en el espacio y la distribución de los *bienes singulares en ese espacio*. La distancia social real de un grupo respecto a unos bienes culturales depende de su distribución en un espacio tanto geográfico, como de su posición respecto a un centro de valores económicos o culturales, esto es, se entremezclan las capitales o las metrópolis regionales con los “valores centrales” de referencia en la meritocracia educativa, así como la distinción y el “buen gusto” estético de las élites cosmopolitas.

Las *estrategias de reproducción* constituyen un sistema por el que los individuos, consciente o inconscientemente, tienden a conservar o aumentar su capital y, por tanto, a mantener o mejorar su posición en la estructura de las relaciones de clase. Estas estrategias dependen, en primer lugar, del volumen y la estructura del capital a reproducir, esto es, del volumen actual y potencial del capital económico, cultural y social y de su peso relativo en la estructura patrimonial, simbólica o relacional. En segundo lugar, del estado del sistema de instrumentos de reproducción, lo que tiende a determinar una transformación de la estructura patrimonial; es decir, los cambios sociales que afectan al modo en que el patrimonio (económico, cultural o social) se hereda o se transforma, modelarán su estructura y características presentes y futuras, y por tanto, la reproducción de la estructura social en su conjunto. Las estrategias son las acciones probables y posibles de los *habitus*. Son las probabilidades objetivas inscritas en cada *habitus* -que reflejan los capitales distribuidos-, las que disparan las distintas acciones, que son vividas como posibilidades subjetivas por los agentes sociales, como expectativas de éxito o fracaso. De ello se deduce la continua referencia que Bourdieu hace al juego o a las jugadas del saber práctico: para ganar en cualquier campo no sólo basta con buenas proporciones de capital ni con el conocimiento de las reglas que lo estructuran, sino hay que tener el sentido práctico que confiere el *habitus*. El *habitus* da el “sentido común” social que permite comportarse de la forma más adecuada al campo, adaptando las infinitas posibles situaciones que *a priori* se le presentan al agente, al conjunto de acciones “razonables” que ajustan y delimitan *a posteriori* su acción social a su posición (Bourdieu 1991: 137-165).

El hecho de que el espacio social esté jerarquizado en sus dos dimensiones - respecto al volumen de capital global de mayor o menor importancia, y respecto a la

especie de capital de dominante a dominado-; permite dos formas de desplazamiento: *los desplazamientos verticales*, que suponen sólo una modificación del volumen de la especie de capital ya dominante en la estructura patrimonial y los *desplazamientos transversales*, que suponen el paso a un campo distinto y, en consecuencia, la reconversión de una especie de capital en otra distinta, o de una subespecie de capital económico o de capital cultural en otra diferente. Así, las transformaciones de la relación entre las diferentes clases sociales y el sistema de enseñanza son el resultado de una intensificación de la competencia por las titulaciones académicas, a lo que contribuye la intensificación del aprovechamiento del sistema de enseñanza que para asegurar su reproducción realizan las clases dominantes (patronos industriales y comerciales) y medias (artesanos y comerciantes). Bourdieu (1988: 262-269) destaca que la entrada en la competencia por la titulación académica de fracciones de clase históricamente poco relevantes para la lucha, obligó a las fracciones de clase que tenían asegurada su reproducción casi exclusivamente por la escuela a intensificar sus inversiones en educación para mantener su posición en la estructura de clases, *llegando a ser la titulación académica una vía de dura competencia entre clases*, algo reflejado en un aumento general y sostenido de la demanda de servicios educativos, modelo que por analogía se puede utilizar para el consumo y la distinción.

Este hecho encubre la batalla por el *reenclasmamiento* y el *desclasamiento* que se produce, soterradamente, en todo colectivo humano agrupado socialmente. Esto es evidente y bien destacable en el proceso “estructural” de escolarización masiva –o de consumo masivo–, que facilita el incremento de capital cultural en una sociedad, y que hace accesible la titulación académica (o los bienes y discursos del consumo) a un número creciente de personas. No obstante, es necesario poner de manifiesto que este mismo proceso de masificación provoca la devaluación del título (o del bien) adquirido ya que el aumento de poseedores de un título (o de un bien) es más rápido que el incremento en el número de puestos laborales a que tal título da acceso o de la distinción que ese bien otorga. Serán, por supuesto, las titulaciones y los consumos más básicos aquellos a las que la devaluación afecte más notablemente. Paralelamente, además, se da el hecho encubierto de que las posiciones (y las titulaciones que a ellas conducen) pueden haber experimentado pérdidas en su valor distintivo, lo mismo que los efectos de distinción que ciertos bienes tradicionales conferían.

Por supuesto, los primeros y más gravemente afectados por este proceso de devaluación serán aquellos que no poseen capital simbólico o escolar alguno, que ven cerrado el acceso a puestos que antes no requerían de ningún título, por lo que aquellos que no tengan acceso a la educación verán seriamente cerradas sus trayectorias sociales hacia los escalones más bajos del mercado laboral. Las estrategias de éstos para luchar contra la devaluación a corto plazo (en el curso de su propia carrera) o a largo plazo (a través de la escolarización de sus hijos) constituye uno de los factores determinantes del aumento de las titulaciones distributivas, lo que a su vez retroalimenta su devaluación. Las estrategias individuales y familiares para mantener o mejorar la posición social se manifiestan en unas transformaciones que afectan al volumen de las diferentes fracciones de clase y a su estructura patrimonial. La reconversión del capital económico en capital escolar es una de las estrategias que permite, según Bourdieu (1988: 78-80), a la burguesía industrial y comercial mantener la posición de una parte o de la totalidad de sus herederos, al poder apropiarse de una parte de los beneficios en forma de salarios: *cambian las formas, pero no el fondo de las relaciones sociales entre clases*. Además, la relativa estabilidad morfológica de un grupo profesional puede encubrir una transformación de su estructura, resultante de la “reconversión en la misma posición” de los agentes presentes en el grupo

(o de sus hijos) y/o su sustitución por agentes originarios de otros grupos. Nuevas formas de comercio, nuevos productos, nuevas ofertas de servicios brindan la posibilidad –sobre todo a colectivos que peligran por entrar en un proceso de decadencia- de afrontar el futuro embarcados en nuevos negocios adaptados a las últimas demandas y a los gustos más variables (e influenciables).

Uno de los efectos más importantes del proceso de extensión de las titulaciones académicas (y de los bienes de consumo masivo) y de su correspondiente devaluación, es el conjunto de estrategias que los poseedores de titulaciones devaluadas se han visto forzados adoptar para mantener su posición heredada o para obtener de sus titulaciones el equivalente real de lo que antes garantizaban; todo esto si es que los individuos aceptan o comprenden subjetivamente la efectiva devaluación de sus títulos, de los que, en muchas ocasiones, depende en gran medida su identidad social e incluso individual. Pero esta especie de “autismo” no llegaría a sostenerse sin la complicidad de ciertos mecanismos objetivos, tales como la *histéresis de los habitus*, que lleva a proyectar al nuevo estado de cualquier mercado (titulaciones, bienes, discursos, etc.) unas categorías de percepción y apreciación que corresponden a un estado anterior de las posibilidades objetivas de evaluación, y, por otra parte, a la existencia de unos mercados relativamente autónomos en los que la devaluación es un tanto más débil o abstracta por la menor circulación de la información. Entre las informaciones constitutivas del capital cultural heredado, una de las más valiosas será, por tanto, el conocimiento pragmático de las fluctuaciones en el mercado de los valores apreciados de todo tipo de bienes, orientado así el “sentido de la inversión” hacia las vías con mejor porvenir, abandonando los valores asociados a estados anteriores de los mercados y los campos.

La *histéresis* de las categorías de apreciación y percepción operará como ceguera sobre aquellos que se aferren a los viejos criterios y no sepan o no quieran reconocer la pérdida de valor objetivo y social de sus bienes, discursos, puestos o títulos. Todos estos efectos de desconocimiento individual o colectivo, pueden orientar de manera real las prácticas y estrategias individuales y colectivas que intenten afirmar o restablecer en la objetividad el valor subjetivamente atribuido al discurso, objeto, titulación o al puesto y contribuir a la revalorización de ambos. El desajuste entre las aspiraciones que produce y las oportunidades que efectivamente ofrece un sistema cultural en un periodo de inflación de objetos es un fenómeno estructural que afecta en diferentes grados (según el origen social, por ejemplo) al conjunto de los miembros de una generación social. La desilusión o el desengaño que resulta de este desajuste entre aspiraciones y oportunidades, esto es, entre la identidad social que el sistema de diferenciación social parece prometer y la que realmente ofrece el mercado final (cultural, mercantil, laboral o simbólico) posteriormente, se encuentra, según Bourdieu, en la base de la desafección con respecto a los campos y en el corazón de las manifestaciones del rechazo de la finitud social que está en la raíz de todas las fugas y de todas las crisis constitutivas de la “contracultura” adolescente o de los hábitos de los intelectuales o cualquier posición crítica incrustada en los diferentes campos (Bourdieu 1999: 249-251).

Por supuesto, y como siempre, el desengaño es tanto más cruel cuanto más abajo nos sumerjamos en la escala social, donde nos encontraremos con individuos que tras su paso por el sistema cultural aceptan, contrariados y resignados, como inevitable su destino social en la posición heredada de sus progenitores. La *violencia simbólica* hace aquí su trabajo. Así, Bourdieu refleja las consecuencias de situaciones a raíz de las cuales los individuos confundidos en su identidad social y personal por un sistema social

caracterizado por la formulación de falsas promesas, no pueden restablecer su integridad personal y social si no es desde una sumisión naturalizada y resignada o desde la oposición global y completa hacia todo el universo de valoraciones y juicios generalmente admitidos, es decir, desde una postura enfrentada a la misma sociedad. Para los grupos excluidos –en los que empiezan a aparecer las clases obreras (nacionales e inmigrantes) decadentes- todo aparece como la consecuencia de la lógica perversa e infranqueable del funcionamiento de la institución, y no como un fracaso individual únicamente imputable a las limitaciones de la propia persona, como antes podía ocurrir. La *descualificación estructural* de colectivos más o menos numerosos, que en estados anteriores del mercado de las distinciones y diferenciaciones hubieran derivado en posiciones sociales mejor establecidas, tiñe a todo el sistema social de su propio desengaño y de su rebeldía frente a los valores, metas, objetivos y planes de inversión que hacen del orden social lo que es. Resulta extraño comprobar cómo después de muchas décadas de los movimientos de confrontación a los dogmas fundamentales del "orden pequeño-burgués", como Bourdieu lo llama, se sigue expresando el mismo desengaño; y la misma decepción siguen latiendo en el corazón del orden social resultante, lo que nos llevaría a una especie de crisis estructural del modo de reproducción. Crisis estructural de la que solo se sale en el campo de los discursos incrementando la retórica amenazadora –y fatalista- de este mismo orden competitivo, ahora globalizado.

En suma, el acceso masivo a las titulaciones -y los bienes- y su correspondiente devaluación, tanto para los miembros (todos) de la clase "normal" correspondiente a un determinado título como para los miembros originarios de otras clases con acceso a esa titulación genera una serie de *estrategias*, las unas para *escapar al desclasamiento e incorporarse a su trayectoria de clase*, y las otras *para prolongar el curso interrumpido* de una trayectoria que se daba por descontada (o inaccesible). Estrategias que constituyen, según Bourdieu (1988: 163-165), uno de los factores más importantes para la transformación de las estructuras sociales. Podría pensarse que hoy en día las *barreras sociales* entre clases se han difuminado irreversiblemente debido, por ejemplo, a la profusión –y confusión- general de titulaciones en los mercados académicos, a los cambios de criterios en la captación de mano de obra por parte de los empleadores, que buscan más la productividad y disponibilidad del trabajador antes que su *status* social heredado, o a la "óplencia generalizada" de la sociedad de consumo. Sin embargo, en el esquema de Bourdieu estas barreras existen, pero son móviles y dependen de las luchas de los grupos sociales para mantenerlas, superarlas o burlarlas. Aquellos que intentan escapar al desclasamiento pueden o bien producir nuevas conductas más ajustadas a sus pretensiones, o reajustar sus aspiraciones mediante la revalorización de aquellas conductas a las que sus capitales dan acceso o bien encontrar nuevos bienes y estilos de vida distinguidos, que dan entrada a nuevas reglas de imitación y envidia social<sup>5</sup>. La llegada a un puesto de individuos con titulaciones o estilos de vida nuevos y distintos que introducen en su relación con el puesto aptitudes, disposiciones y exigencias desconocidas, lleva consigo unas transformaciones del mismo. Es posible suponer, según Bourdieu, que esta redefinición de un puesto derivada del cambio de las propiedades de sus ocupantes (y de todas las propiedades asociadas) será tanto mayor cuanto más importante sea la *elasticidad* de la definición técnica y social del mismo, y cuanto más elevado sea el origen social de los nuevos ocupantes, que serán menos proclives a aceptar y compartir las ambiciones

---

<sup>5</sup>. El tema del comportamiento imitativo como centro del comportamiento social es el conocido lugar central del clásico francés de finales del siglo XIX Gabriel Tarde, su libro sobre las leyes de la imitación, hoy redescubierto por la ciencia social europea (vid. Tarde 2001).

limitadas, progresivas y previsibles en la escala de toda una vida, de los pequeños burgueses.

Bourdieu (1988: 247-248) rechaza en este apartado el protagonismo de la "novación" o la "innovación" en la explicación del cambio social y defiende la importancia del concepto de "*campo de lucha*" como sistema de relaciones objetivas en el que las posiciones y las tomas de posición se definen racionalmente y que domina, además, a las luchas que intentan transformarlo: las estrategias de reconversión no son sino un aspecto de las acciones y reacciones permanentes mediante las cuales cada grupo se esfuerza por mantener o cambiar su posición en la estructura social. Cada grupo se esfuerza por moverse para conservar su sitio en sociedades donde el inmovilismo lleva a la desaparición. Por supuesto, las distintas acciones de clase pueden anularse por las reacciones de las otras clases, siendo el resultado una "translación global" de la estructura de la distribución entre las clases (o las fracciones de clase) de los bienes disputados: es el caso, por ejemplo, de las oportunidades de acceso a la enseñanza superior o a los bienes considerados de lujo. Las presiones y las luchas de los grupos carentes de un determinado bien por apropiárselo son compensadas por el empeño de las clases situadas por encima de ellos, poseedores hasta entonces de ese bien, *por mantener la singularidad y distinción de los bienes y títulos que poseen*. La batalla se configura, en la fórmula de Bourdieu, como una carrera en la que tras sucesivos adelantamientos y recuperaciones se mantienen las distancias de partida. Todos los grupos comprometidos en la carrera, sea cual sea su puesto, no pueden conservar su posición (distinción, rango) si no es corriendo para mantener la separación que les aleja de sus seguidores y amenazar su diferencia respecto a los que les preceden. La lampedusiana sentencia de que todo cambie para que todo permanezca igual parece seguir siendo la máxima dominante en la sociología de Bourdieu.

Cuando los mecanismos que aseguraban la preservación de las diferencias comienzan a fallar, el recurso de las clases mejor situadas suele ser la *instauración del numerus clausus*, la *restricción de entrada* en las mismas instituciones que antes abogaban por la sólo aparente movilidad social de los individuos. Las clases privilegiadas confieren a las definiciones irrevocables de los puestos que ocupan sus propias características asegurándose así la perpetuación de su posición social. Por otra parte, dice Bourdieu (1988: 420 y ss) los grupos más selectivos *prefieren ahorrarse la brutalidad de las medidas discriminatorias y acumular los encantos de la aparente ausencia de criterios restrictivos*, que deja a los miembros del grupo la ilusión de una elección fundada en la singularidad de la persona, y las garantías de la selección, que asegura al grupo el máximo de homogeneidad<sup>6</sup>. La propia lógica del proceso dialéctico del desclasamiento y del reenclasamiento exige que todos los grupos corran en el mismo sentido, y hacia los mismos objetivos, marcados éstos por el grupo líder de carrera y que son, por definición, inaccesibles para los siguientes en un momento dado. Así es como el mantenimiento del orden (del conjunto de las variaciones, diferencias, rangos, precedencias, prioridades,

---

<sup>6</sup> Harris (1995: 330 y ss.) señala la diferencia radical entre las sociedades tradicionales y las modernas que supone la no existencia de restricción violenta, formal o legal –ligada a clan, tribu, secta, linaje o estamento– para el disfrute de los bienes sino que estos son formalmente libres y abiertos a la adquisición de todo el mundo, por lo que las diferencias adquisitivas se plantean en el ámbito de lo simbólico y la asociación de valores añadidos a la posibilidad de acceso. Por ello cuando más ricas son las sociedades modernas más se disparan las diferencias cualitativas y se acelera el ritmo cuantitativo en el consumo como formas de producir la desigualdad, frente a la garantía jurídica en la que esta se construía en las sociedades premodernas.. El mismo Harris estudia como el discurso de la desigualdad trata de hacerse sutilmente biológico o meritocrático asociándose al tecnocratismo neodarwinista en los entornos postmodernos (Harris 2000: 80-99)..

exclusividades, distinciones, propiedades ordinales y relaciones de orden que otorgan su estructura a una formación social) está indisolublemente unido a un cambio incesante de las propiedades substanciales (no sólo relacionales). El orden establecido es un orden de sucesiones, teniendo cada grupo como pasado el inmediatamente inferior y como futuro el inmediatamente superior. Todo sistema jerárquico, ordenado sobre su capital simbólico, tiene su pilar fundamental en el crédito que se otorgue a las promesas -falsas por lo general- que sobre el futuro se hagan a los desposeídos, es decir, a las creencias que éstos tengan sobre la satisfacción futura de sus anhelos, mientras que la situación del tiempo presente se prolonga indefinidamente sin desembocar nunca en la materialización de las promesas.

Así, alucinadas en sus aspiraciones o alienadas en sus anhelos -lo que significaría el paso de la alienación material de Marx a una especie de alienación simbólica, que por eso mismo se vuelve total en Bourdieu-, las clases dominadas perpetúan una lucha competitiva que, según Bourdieu, *eterniza no unas condiciones diferentes, sino la diferencia de las condiciones* (Bourdieu 1997: 13-26). Esto conduce, según nuestro autor, a la aparente paradoja de aceptar que las luchas sociales no están en contradicción con la perpetuación del orden establecido, esto es, que la permanencia puede estar asegurada por el cambio y la estructura por el movimiento. La reproducción de la estructura social puede deberse a una lucha competitiva entre clases, capaz de dar la impresión de un cambio, e incluso de una inversión, de las posiciones sociales por el mero hecho de que determinadas clases van apropiándose, con el paso del tiempo, de bienes que antes les resultarían inaccesibles, mientras que las diferencias se perpetúan en silencio. No se niega el progreso, pero sí la igualdad y la justicia que se presupone al modelo adquisitivo y meritocrático. Son las propias clases dominadas las que legitiman este orden al perseguir y buscar conscientes y afanosos las metas y los fines que ofrecen los perseguidos (por admirados) en una carrera en la que nadie parte en igualdad de condiciones.

### 3. EL HABITUS Y EL ESPACIO SOCIAL DE LOS ESTILOS DE VIDA

Podemos entender el *espacio social* como una representación concreta –y completa– que nos proporciona el punto de vista a partir del cual los agentes ordinarios dirigen sus miradas hacia el mundo social, es el punto material que permite el enfoque que enmarca la creación simbólica de lo social. El espacio social se estudia desde él mismo, los que lo estudian están dentro de él (no hay nada fuera de un campo y la pretensión de salirse del espacio social habitual del positivismo y el objetivismo clásico no es nada más que aceptar el enfoque dominante en la construcción del espacio social), los actores ocupan una posición e implícitamente expresan su voluntad de transformarlo o conservarlo. El *habitus* es el principio generador de prácticas desde un espacio dado, prácticas objetivamente enclasables y que originan a su vez el sistema de enclasmiento de las prácticas. Existen dos capacidades que definen al *habitus*: la capacidad de *producir* unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de *diferenciar* y *de apreciar* estas prácticas y estos productos (*el gusto*). La relación entre estas dos capacidades es la que nos construye *el mundo social representado*, esto es, el espacio de los *estilos de vida* (Bourdieu 2000b : 192-194).

Unas condiciones de vida diferentes producen *habitus* diferentes, las prácticas que engendran los distintos *habitus* se presentan como unas configuraciones sistemáticas de propiedades que expresan las diferencias objetivamente inscritas en las condiciones de existencia bajo la forma de sistemas de variaciones diferenciales. El *habitus*, es, a la vez,

estructura estructurante, ya que organiza las prácticas y la percepción de las mismas y estructura estructurada, pues el principio de división en clases lógicas que organiza la percepción del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. Cada *estilo de vida* (Bourdieu 2000b: 14-15) está definido, de modo inseparable, por sus propiedades intrínsecas y por las propiedades relacionales que debe a su posición en el sistema de condiciones, que es también un sistema de diferencias, de posiciones diferenciales, por todo lo que la distingue de todo lo que no es y en particular de todo aquello a lo que se opone: *la identidad social se define y se afirma en la diferencia*. Las principales oposiciones de la estructura de las condiciones -alto/bajo, gordo/flaco, rico/pobre, etc.- tienden a imponerse como los *principios fundamentales de estructuración* de las prácticas que expresa de forma sistemática la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la diferencia constitutiva de la posición. El *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantes, según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales. Es preciso reafirmar que todo gusto es clasificatorio, primero es conocimiento selectivo y luego reconocimiento de un orden establecido que también lo está en el cuerpo y en el cerebro. *Los estilos de vida son así productos sistemáticos de los habitus*.

Todas las prácticas y todas las obras de un mismo agente están objetivamente armonizadas entre sí, y objetivamente orquestadas con las de todos los miembros de la misma clase. El *habitus* es el principio unificador y generador de todas las prácticas. El *gusto, propensión y aptitud* para la apropiación de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes, es la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas que expresan la misma intención expresiva. Este conjunto de propiedades percibidas tiene como principio el gusto, sistema de esquemas de enclasmamiento que pueden no tener acceso a la conciencia más que de forma muy parcial aunque, a medida que sube el grado en la jerarquía social, *el estilo de vida* deja una parte más importante a la “estilización de la vida”, en el más sentido estricto y weberiano del concepto<sup>7</sup>. Así, vemos que el gusto es el *operador práctico* de la transmutación de las cosas en signos distintivos y distintos, de las distribuciones continuas en oposiciones discontinuas; el gusto hace penetrar a las diferencias inscritas en el orden físico de los cuerpos en el orden simbólico de las distinciones significantes. Transforma unas prácticas objetivamente enclasadadas en prácticas enclasantes, es decir, expresión simbólica de la oposición de clase, por el hecho de percibir las en sus relaciones mutuas y con arreglo a unos sistemas de clasificación social.

El *habitus* impulsa continuamente a hacer de la necesidad virtud, inclinando a unas elecciones ajustadas a la condición de la que es producto: esto se observa en los casos en que, después de un cambio de posición social, las condiciones en las que se ha producido el *habitus* no coinciden con las condiciones en las que funciona, y en las que es posible aislar de entre ellas la propia eficacia; es el gusto, gusto de necesidad o gusto de lujo -y no sólo el volumen de ingresos-, el que impone las prácticas objetivamente ajustadas a estos recursos. Es el *habitus* el que hace que se tenga lo que gusta porque gusta lo que se tiene. Las prácticas, o los bienes que están asociados con las diferentes clases en los diferentes campos de la práctica, se organizan de acuerdo con unas estructuras de oposición que son perfectamente *homólogas entre sí*. En materia de *consumos culturales y bienes simbólicos*

---

<sup>7</sup> Véase Weber (1964, vol. 1.245 y ss.) En cuanto al tema de los estilos de vida y la sociología del consumo ver el texto básico de Chaney (1996) y el más avanzado de Lury (1996)

(Bourdieu 1995: 213-255) se establece una oposición principal entre consumos considerados *distinguidos* y consumos considerados socialmente como *vulgares*. Esta oposición fundamental se especifica según la estructura del capital, las formas de mediación de los medios de apropiación de los que disponen los sujetos sociales -exclusiva o principalmente culturales por un lado, o más bien económicos por otro- y componen las diferentes formas de relacionarse con las obras de arte y las creaciones estéticas en general. Las distintas fracciones de la clase dominante se encuentran orientadas hacia unas prácticas culturales tan diferentes en su estilo y en su objeto -a veces incluso abiertamente antagónicas-, que se acaba por olvidar que *son variantes de una misma relación fundamental con la necesidad* y con los que permanecen sometidos a ella, y que tienen en común la búsqueda de la apropiación exclusiva de los bienes culturales legítimos, y de los *beneficios de distinción* que esta apropiación reporta. Por ello, para Bourdieu (1991: 103-106) la clase social no se define sólo por una posición en las relaciones de producción, sino por el *habitus* de clase que normalmente se encuentra asociado a esta posición: “una clase se define por su ser percibido tanto como por su ser; por su consumo -que no tiene necesidad de ser ostentoso para ser simbólico- tanto como por su posición en las relaciones de producción (incluso si fuera cierto que ésta rige a aquél)” (Bourdieu 1988: 494). Las prácticas de consumo y las imágenes, representaciones y aspiraciones por ellas inducidas se han convertido en centrales para la construcción social de la identidad, puesto que esta identidad se expresa en términos de estilo de vida y no sólo en la dimensión de la ocupación material. Por tanto las identidades sociales vienen configuradas en su eje fundamental por el estilo de vida y la definición de clase adquiere ese aspecto de totalización del estilo de vida, puesto que la consciencia de clase como concepto se fundamenta en la identidad de individuo como perteneciente a un grupo. El consumo constituye un elemento mediador de identidades y configurador de la conciencia de clase a partir de una posición económica.

La definición del capital es en Bourdieu, central, para entender el propio concepto de estilo de vida realmente derivada de una especie de teoría general del capital, que engloba lo económico, lo social, lo cultural y lo simbólico. Bourdieu utiliza el concepto de capital para referirse a todo aquello que pueda soportar las jugadas que realizan los actores sociales en el campo de la dominación social, como instrumento de apropiación de las oportunidades teóricamente ofrecidas a todos (Bourdieu, 1991: 109) convirtiéndose en una “energía social” susceptible de producir efectos en la competencia social. Pero el capital es, fundamentalmente y ante todo, un principio de jerarquización con dos dimensiones de actuación fundamentales, la económica y la cultural, que construyen un complejo sistema de diferencias y diferenciaciones -activas y pasivas, adquiridas o heredadas-conformadoras de estilos de vida como totalizaciones de las posiciones sociales y sus prácticas. Por ello el estilo de vida no se limita al capital material -al trabajo cosificado en objetos materiales, representable mediante un equivalente general, el dinero-, sino que se amplía a todo aquello que pueda valorizarse o reconocerse. La valoración será arbitraria, pero no por ello falsa; por eso habla Bourdieu de “ilusiones bien fundadas”. Ilusiones, porque la valoración no es una propiedad deducida directamente de la naturaleza de las cosas, sino que provienen de una *creencia relacional* en que las cosas tienen valor, y el interés por las cosas está en la naturaleza de los hombres. El capital económico es el reconocido habitualmente como capital en su sentido estricto, como medio de apropiación, y se expresa a través del equivalente dinero, símbolo establecido para su representación, estando sujeto a la lógica de la escasez; es el medio para apropiarse de recursos que son vividos como escasos ante una demanda supuestamente infinita, pero existe una dimensión simbólica del capital que es utilizada para la apropiación de los recursos que fijan y

definen el sentido de lo social: su lógica es la de la distinción, la diferenciación y su esencia es la desigualdad, la dominación, la violencia simbólica y la imposición de los códigos de la legitimidad. Esta dimensión se concreta en un sistema de capitales particulares como son el *capital cultural* (volumen de titulaciones y credenciales), *el capital social* (conjunto de relaciones socialmente útiles) y el *capital simbólico* (sistema de conocimientos implícitos, signos, rituales y practicas de honor que producen respetabilidad social).

Bourdieu establece, por tanto, una correspondencia por homología entre un mapa de consumos y la clase ocupacional explicando las relaciones entre la posición de clase y su estilo de consumo, por lo que la clase social no se define sólo por una posición en las relaciones de producción, sino también por el *habitus* de clase que estructuralmente se encuentra asociado a esa posición y completa este enfoque integrando la noción de estilo de vida que como sistema de *habitus* puede ser definido a partir de una combinación de capitales que genera un sistema de gustos o de disposiciones comunes a un conjunto de agentes que da una misma significación al conjunto de sus prácticas de consumo. Así se pueden distinguir tres grandes marcos de definición de los estilos de vida: el de las clases dominantes definido por “el sentido de distinción”, el de las clases medias como “una buena voluntad cultural”, o más precisamente por el deseo de imitar a las clases dominantes , y por último el de las clases populares definido por “gustos de necesidad”. Estos hábitos están ligados entre ellos ya que las *normas de consumo legítimas* son impuestas por las clases dominantes.

La teoría que hace del consumo una función simple de los ingresos es, superficialmente verdadera, puesto que los ingresos contribuyen en una parte muy importante para formar la demanda y determinar la distancia con respecto a la necesidad, pero es insuficiente. Por ello es preciso considerar *el conjunto de características de la condición social* que se encuentran asociadas a la constitución del *habitus*, desde la formación de las expectativas en la primera infancia hasta la posesión de unos ingresos más o menos altos que son condición necesaria, pero no suficiente, para modelar unos gustos coherentes asociados a esa posición (Bourdieu 2000b: 188-194). El *status* económico en el que los actores se han ido socializando explica la base sobre la que construye el *habitus-tipo* que enmarca los consumos concretos, algunos productos sólo pueden ser consumidos por las clases más altas debido a su elevado coste, las clases socialmente más bajas acostumbran sus gustos a consumos de productos que no tengan precios elevados -si acaso muy ocasionalmente pueden saltarse la regla-, de forma que puedan gestionar sus ingresos ajustándolos a su nivel aspiracional, mas la educación del gusto pasa por capitales simbólicos y culturales que no se pueden derivar mecánicamente del capital económico. El gusto es elección de destino, pero una *elección forzada*, producida por unas condiciones de existencia que, al excluir como puro sueño cualquier otra posible, no deja otra opción que *el gusto de lo necesario*. El gusto por necesidad sólo puede *engendrar un estilo de vida* en sí, que sólo es definido como tal negativamente, por la relación de privación que mantiene con los demás estilos de vida (Bourdieu 2000b: 14-15).

En la parte de investigación empírica propiamente dicha de *La distinción*, Bourdieu trabaja con tres categorías principales de consumo: *alimentación, cultura y gastos de presentación de sí mismo*. Según el tipo de clase social básica en que el individuo está encuadrado , dedicará una mayor cantidad de dinero al consumo de un determinado bien. Aún así, dentro de cada clase social podemos establecer distinciones. El gusto en materia

de alimentos dependerá también de la idea que cada clase se hace del cuerpo y de los efectos de la alimentación sobre el mismo, es decir, sobre su fuerza, su salud y su belleza, y de las categorías que emplea para evaluar estos efectos, pudiendo ser escogidos algunos de ellos por una clase e ignorados por otra, y pudiendo las diferentes clases establecer unas jerarquías muy distintas entre los diferentes efectos: así es como allí donde las clases populares están más atentas a la fuerza del cuerpo –masculinizado- que a su forma, tienden a buscar productos a la vez baratos y nutritivos, los miembros de profesiones liberales preferirán productos delicados, buenos para la salud, ligeros y que no hagan engordar. El gusto contribuye a *hacer el cuerpo de la clase* (Bourdieu 2000c: 54-69). Dentro de las distintas clases sociales también podemos establecer una clara diferencia entre el hombre y la mujer, mucho más tosco el hombre como presentación construida por gran parte de sus acciones (comer, beber, trabajar, etc.). Las diferencias de pura conformación física se encuentran aumentadas y simbólicamente acentuadas por las diferencias de actitud corporal, diferencias en la manera de mantener el cuerpo, de portarse, de comportarse, en la que se expresa la plena relación con el mundo social (Bourdieu 2000c: 17-39). Los signos constitutivos del cuerpo, que se percibe son productos de una fabricación propiamente cultural, producen el efecto de distinguir a los grupos por referencia al grado de cultura, esto es, al grado de distancia con la naturaleza, y aún parecer fundados en la propia naturaleza. Lo que denominamos el “*porte*”, esto es, la manera legítima de llevar nuestro propio cuerpo y de presentarlo, se percibe espontáneamente como un *indicio de la actitud moral*, y constituye un indicio de dejadez, de culpable abandono en la facilidad, el hecho de dejar al cuerpo su apariencia “natural”. Se dibuja así un espacio de *cuerpos de clase* que, dejando a un lado los azares biológicos, tiende a reproducir en su lógica específica la estructura del espacio social.

El *realismo popular* (1988: 195-198) que lleva a reducir las prácticas a la *verdad de su función*, a hacer lo que se hace, a ser lo que se es, “sin contarse cuentos”, y el *materialismo práctico*, que inclina a censurar la expresión de los sentimientos y a conjurar la emoción por medio de violencias o de tosquedades, constituyen la *antítesis casi perfecta de la negación estética* que, mediante una especie de hipocresía esencial, enmascara, gracias a la *primacía concedida a la forma*, el interés otorgado a la función, y lleva a hacer lo que se hace como si no se hiciera. La comida está situada bajo el signo de la abundancia y sobre todo bajo el signo de la libertad: en la cultura popular se confeccionan platos “elásticos”, como las sopas y las salsas, y las pastas o las patatas, que servidas con cazo o cucharón evitan tener que medir o contar demasiado. A los hombres normalmente se les llena el plato dos veces (esto marca la diferencia de muchacho a hombre), mientras que las mujeres se sirven sólo una o incluso menos (por la costumbre que tiene la mujer de comer menos, esto también marca el paso de las chicas al *status* de mujer, porque empiezan a ponerse *privaciones*). Comer y comer bien forma parte del *status* de hombre: se insiste particularmente sobre ellos, invocando el principio de que “no hay que dejarse nada en el plato”. Podemos entender el acto de comer a partir de una oposición entre la *forma* y la *substancia*: en un caso los alimentos son reivindicados en su verdad de substancia alimenticia, que mantiene al cuerpo y da fuerza; en el otro caso, la prioridad otorgada a la forma y a las formas lleva a relegar a un segundo plano la búsqueda de la fuerza y la preocupación por la substancia.

Para finalizar este punto, y en un plano general, podemos decir que existen tantos *espacios de preferencia* como universos contruidos de “posibles estilísticos”. Cada uno de estos universos proporciona los diferentes rasgos distintivos que, funcionando como *sistema de diferencias*, de variaciones diferenciales, *permiten expresar las más*

*fundamentales diferencias sociales* de una forma casi tan completa como los sistemas expresivos más complejos y refinados que puedan ofrecer las artes legítimas. La relación de distinción para diferenciar las clases sociales se encuentra objetivamente inscrita en el universo de los *bienes culturales*, y se activa en cada acto de consumo, mediante los instrumentos de apropiación económicos y culturales que la misma exige. Las obras culturales y los bienes de consumo en general, constituyen el objeto de una *apropiación exclusiva*, material o discursiva, y, al funcionar como capital simbólico -objetivado o incorporado- aseguran un beneficio de distinción y un sobrebeneficio de legitimidad. Esto hace que la diferencia entre la cultura legítima de las sociedades divididas en clases, producto de la dominación, predispuesta a expresar y a legitimar la dominación, y la cultura de las sociedades poco o nada diferenciadas, en las que el acceso a los instrumentos de apropiación de la herencia cultural está repartido casi por igual, de manera que la cultura, casi igualmente dominada por todos los miembros del grupo, no puede funcionar como *capital cultural*, es decir, como *instrumento de dominación* e imposición de violencia simbólica o puede hacerlo sólo en unos límites muy restringidos y a un grado muy alto de eufemistización.

Por tanto, en cuanto a los bienes y consumos culturales, *el ajuste entre la oferta y la demanda* no es ni el simple efecto de la imposición que ejerce la producción sobre el consumo, ni el efecto de una búsqueda consciente de una demanda razonada que iría expresando las necesidades de los consumidores, sino el resultado del concierto objetivo de dos lógicas relativamente independientes, *la lógica de los campos de producción y la del campo de consumo* (1988: 228-230). La más o menos perfecta homología entre los campos de producción especializados, en los que se elaboran los productos, y los campos en los que se determinan los gustos, hace que los productos elaborados en las luchas competitivas que tienen lugar en cada uno de los campos de producción, y que se sitúan en la base del permanente cambio de estos productos y la transformación de la oferta, encuentren demanda, sin tener necesidad de condicionarla instrumentalmente. Demanda que se elabora en las relaciones objetiva o subjetivamente antagónicas que las diferentes clases o fracciones de clase mantienen a propósito de los bienes de consumo materiales o culturales ofrecidos y, más precisamente, en las luchas competitivas que les enfrentan con respecto a estos bienes y que se encuentran en la base del cambio de los gustos. El campo de producción es lo que permite al gusto realizarse, ofreciéndole, en cada momento, el universo de bienes culturales como sistema de posibles estilísticos entre los cuales puede seleccionar el sistema de los rasgos estilísticos constitutivos de un estilo de vida. La lógica del funcionamiento de los campos de producción de bienes culturales, y las estrategias de distinción que se encuentran en la base de su dinámica, hacen que los productos de su funcionamiento estén predispuestos para funcionar diferencialmente, como instrumentos de distinción, entre las fracciones, en primer lugar y, luego entre las clases (Bourdieu 1991: 231-232). Los gustos obedecen a una especie de ley de Engel generalizada: a cada nivel de la distribución, lo que es especial y constituye un lujo inaccesible o una fantasía absurda para los ocupantes del nivel anterior o inferior, deviene trivial y común, y se encuentra relegado al orden de lo que se da por normal, debido a la aparición de nuevos consumos, más especiales y más distintivos; y esto, una vez más, incluso fuera de toda búsqueda intencional de la singularidad distintiva y distinguida.

#### 4. LA SOCIOLOGÍA DEL CONSUMO DE PIERRE BOURDIEU COMO UNA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA TOTAL: LA FUSIÓN DE TRADICIONES

La sociología del consumo de Pierre Bourdieu actualiza y potencia especialmente las tradiciones clásicas del pensamiento social moderno. Evidentemente somete al marxismo a un *despliegue* por los campos culturales y simbólicos y, al mismo tiempo, también recoge con propiedad y reintegra en su arquitectura teórica los análisis weberianos del estilo de vida y el honor estamental. Pero, además, en la obra del autor francés nos encontramos el uso profundizado de dos órdenes temáticos que se inscriben en el análisis clásico de los fenómenos socioculturales del consumo y que se han convertido en dominios teóricos de referencia. Uno es el enfoque que registra la contribución del consumo a la estratificación y regulación social y su reflejo en códigos culturales complejos que se traduce en la competición distintiva, la diferenciación y la ostentación (enfoque que arranca con Veblen y que avanza hasta Bourdieu a través de la obra de autores intermedios como Norbert Elias). El segundo es el estudio del consumo en el marco del análisis de la cultura como reproducción, cohesión e intercambio/comunicación social (tradicción que arranca con la antropología y la sociología francesa de raíz durkheimiana y que llega hasta la escuela estructuralista actual de la que Bourdieu se separa hasta enfrentarse con el postestructuralismo y el postmodernismo). En estos dos enfoques -que Bourdieu combina- el consumo aparece como formador de un orden sensible que supera la racionalidad individualista de la demanda y que ponen en el centro de la explicación sociológica las relaciones entre cultura y economía. Ambas se mezclan así en la obra de Bourdieu -como en la sociología clásica- produciendo instituciones sociales que son el puente entre lo micro y lo macro, lo subjetivo y lo objetivo, lo fenoménico y lo estructural, haciendo del consumo un fenómeno social total.

Bourdieu, sin utilizarlo directamente, se inscribe en la tradición de Veblen de formular una semiología de los comportamientos económicos que va más allá del retratismo o el costumbrismo. La originalidad de Thorstein Veblen (1974) está en revelar un significado social detrás de una conducta que se expresa de manera manifiesta como una muestra de racionalidad económica. Bourdieu recoge implícitamente los planteamientos de consumo emulativo, comparación provocadora, ocio conspicuo y los demás mecanismos de uso, materialización y expresión de las diferencias sociales a través de mecanismos de raíz estrictamente económica, rompiendo los presupuestos individualistas, racionalistas y puritanos del “*homo economicus*” liberal/neoclásico. Pero lo que en Veblen estaba representado como un proceso moral contra el ascenso social de los “*robber barons*” y sus derrochadoras prácticas (excluyentes, prestigiadoras y clasificatorias) en Bourdieu se convierte en un criterio general y estructural de establecimiento de la dominación y la sociedad de clases, y donde las prácticas “razonables” de distinción, ejercicio de la violencia simbólica y resistencia se realizan en un campo de tensión conflictiva que estructura -y es estructurado- por todas las posiciones sociales.

La aportación de Elias es mucho más visible y manifiesta. En Elias hay un diseño, escrupulosamente aprovechado por Bourdieu, de conceptualización del proceso de racionalización como autoconstrucción y de civilización como configuración conjunta de individuos y sociedades estatales. Así, el comportamiento cotidiano es fruto de un largo proceso histórico en el que los individuos han aprendido a dominar sus pulsiones y a perfeccionar sus gestos y sus gustos, un proceso en el que los gestos, modos y maneras de comportarse subjetivamente deben ser considerados como exponentes fragmentarios de todo el comportamiento social que, a su vez, debe ser estudiado en toda su profundidad como un proceso de radical y general de civilización. Estas costumbres y su configuración responden así a una necesidad interior de los individuos que se inscriben en un marco de

necesidades sociales. A pesar de las relaciones ambiguas que Elías mantiene a lo largo de toda su obra con la herencia de Weber está claro -como ha señalado la socióloga francesa Natalie Heinich<sup>8</sup>- que coinciden en el marco esencial en el que conciben sus teorizaciones, pero en Elías la racionalización se profundiza en su sentido para designar antes que nada el vínculo entre la capacidad de dominio de las relaciones afectivas inmediatas y las restricciones sociales que pesan sobre los individuos formadas en ciclos largos civilizatorios. La racionalización es así dependiente de una configuración social en cuyo seno las coacciones externas se transforman en coacciones interiorizadas.

Pero este enfoque de Elías -que viene a coincidir en su esquema fundante con el desarrollo del *habitus* de Bourdieu- no se queda sólo en una declaración de control, autocontrol, endulzamiento de las costumbres, implicación social en el control de los individuos hasta modificar su estructura emocional, deportivización de los conflictos y psicologización de las reglas sociales de comportamiento. En Elías también hay un referente claro a una formación de los criterios de estratificación, inclusión y exclusión social a través del manejo de los símbolos culturales: en la sociedad cortesana se consigue integrar y subordinar la conducta individual a una forma estructurada -y por eso ritualizada- de diferenciación social que es presentada como la razón general de los comportamientos en la corte. En la sociogénesis del Estado moderno se da por tanto una reorganización que implica una universalización de las disciplinas y dominios, pero a la vez una etiqueta y unos códigos diferenciados -según se esté más cerca o más lejos del centro de la corte, más arriba o más abajo socialmente en el campo institucionalizado de prebendas, poderes y reconocimientos que es el espacio social de la corte- y los que quedan fuera de ese espacio no tienen nada más que acatar, aceptar y resignarse de manera fatalista al poder y control ‘natural’ de los de dentro. Como se ve, Bourdieu maneja estos presupuestos, los radicaliza (incluso terminológicamente, por ejemplo, cuando acude a la violencia simbólica), los generaliza y actualiza, encajándolos en un sistema de ‘posiciones objetivas’ materiales de genuina raigambre marxista.

Las clases sociales, donde el conflicto es ‘total’, se convierten así en los sustentadores de los análisis culturales de la socialización y la diferencia, totalidad concreta instituida que está en el centro de la argumentación de Bourdieu, y que lo mismo que la idea de la regulación compensadora de los intercambios, se la debemos al clásico Marcel Mauss en su *Essai sur le don*, donde el don de las sociedades arcaicas es visto como un *hecho social total* una economía simbólica que pone en juego un sistema complejo de valores institucionales, sociales, económicos y culturales. Creemos que en el siguiente fragmento del propio Mauss resuenan todos los tonos del enfoque luego defendido por Bourdieu: ‘En las economías y en los derechos que precedieron al nuestro, no se constata nunca por decirlo así, simples intercambios de bienes, de riquezas y de productos en circulación entre los individuos en un mercado pasado. Primero, no son individuos, son colectividades las que se obligan mutuamente, intercambian y contratan; las personas presentes en el contrato son personas morales: clanes, tribus, familias, que se enfrentan y se oponen, sean grupos enfrentándose en el mismo territorio, sea a través de sus jefes o bien sea de las dos formas a la vez. Además, lo que se intercambian, no son sólo bienes y riquezas, muebles e inmuebles, cosas útiles económicamente. Son sobre todo, cortesías, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, bailes, fiestas, ferias en las que el mercado no es más que uno de los momentos y donde las circulación de las riquezas no es más que uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente. Por

---

<sup>8</sup> Véase Heinich (1999) evidentemente es necesario consultar también las obras fundamentales de Elías (1982 y 1987).

último, estas prestaciones y contraprestaciones se comprometen bajo una forma más bien voluntaria, mediante presentes, mediante regalos, aunque en el fondo sean rigurosamente obligatorias, a riesgo de guerra privada o pública. Hemos propuesto llamar a todo esto *sistema de las prestaciones totales*” (Mauss 1978: 150).

Pero si esto no fuera suficiente para mostrar la influencia de la sociología y la antropología clásica francesa en la obra de Bourdieu, hay todavía influencias más claras en sus planteamientos. El caso de Maurice Halbwachs, es manifiesto. Es sabido que la concepción de necesidad en Halbwachs es un puente entre lo subjetivo y lo objetivo, es un “estado de conciencia” que tiene su origen en las representaciones colectivas y que tiende a ubicarse en un concepto fundamental: las clases sociales. Lo que George Gurvitch<sup>9</sup> ha llamado *psicología de las necesidades* de Halbwachs modifica el concepto de conciencia de clase hasta convertirlo en una memoria colectiva, inexistente precisamente en la clase obrera. La memoria como fenómeno psíquico individual está marcado por determinantes sociales, por lo tanto no es sólo una evocación de recuerdos, es una construcción social cuyo ritmo está marcado históricamente y socialmente. La memoria social es, pues, anterior a la individual y está distribuida desigualmente, pierde fuerza según descendemos por la jerarquía social: si la nobleza la ha cultivado, la burguesía la ha manipulado con valores utilitaristas y, finalmente, en el juego de las relaciones de producción, la clase obrera -orientada a unas relaciones directas hacia la materia- muestra su indiferencia por el rápido cambio de marcos y su sometimiento a las necesidades materiales más urgentes: “la condición obrera se caracteriza sobre todo por el hecho de que el trabajo obliga, durante la mayor parte de la jornada, a mantenerse en contacto con la materia inerte, con materias maleables y frágiles, como los obreros del textil, hiladores, tejedores, con materias duras y resistentes, como los mineros, con metales sólidos o fundidos, con madera, con materias peligrosas, con materias sucias, etc. Resulta que el trabajador de la industria está aislado del mundo, la mayor parte del tiempo, a diferencia de todos los demás agentes de la vida económica, comerciantes, empleados, cajeros, contra maestres, etc., a los que su trabajo relaciona con personas y que no obliga a salir de esos grupos humanos” (Halbwachs 1976: 141).

De esta manera Halbwachs postula que es posible dar cuenta de la jerarquía social a través de los niveles de vida y de los hábitos de consumo y en sus investigaciones, basadas en un noble uso de las estadísticas acaba atribuyendo una conducta de consumo obrero basada en su proximidad con lo material, su menor necesidad de ostentación simbólica y su relativa baja *densidad social y moral de relaciones* -para usar el concepto de Durkheim-; conjunto de factores que dirige el presupuesto mayor cuantitativamente y cualitativamente de las clases obreras hacia las compras de alimentación por su materialidad y disponibilidad de recursos, su necesidad de reposición de la fuerza de trabajo y su no consideración de los factores simbólicos, representativos y relacionales que arman el universo social de las clases medias y alta. Semejante concepción de la clase social realiza una doble inversión de la concepción marxista: en primer lugar poner mayor énfasis en el consumo que en la producción, en segundo lugar apela a la investigación estadística-empírica, pero también, y en un plano global, se aleja de una concepción realista objetivista de la clase -las clases existen antes de cualquier tentativa de definición- para introducir una fuerte dosis de nominalismo constructivista: las clases sociales son también el resultado de un determinado número de trazos comunes debidamente catalogados.

---

<sup>9</sup> Véase Gurvitch (1976 vol 1. 236) . Es especialmente clarificadora la lectura que Baudelot y Establet (1994) hacen de Halbwachs y que es fundamental en los últimos años para conectar la clásica figura de la sociología francesa con los estudios actuales sobre el consumo.

Por tanto en este dominio temático de los estudios culturales -la cohesión social- fundamentado por Durkheim y sus discípulos inmediatos, es evidente que las aportaciones de Bourdieu serían impensables sin las reflexiones sobre el hecho social y el hecho social total, así como la conciencia y la memoria colectiva, verdadera conciencia de grupo, diferente de la percepción y el recuerdo individual y, sin embargo, condición indispensable para su existencia. Evidentemente, con quiebras y continuidades, estos conceptos han ido reconstruyéndose en la sociología y la psicología social europeas actuales, donde la conciencia colectiva o la memoria colectiva han ido mutando hacia conceptos como el de representación social de Serge Moscovici o el mismísimo *habitus* de Bourdieu. De esta manera todo el desarrollo teórico de Marcel Mauss sobre la conciencia clasificatoria y la categorización simbólica como ordenamiento social de los pensamientos individuales, ordenamiento que llega a comunicarse a y entre los propios cuerpos, es casi una anticipación directa de la obra de Bourdieu.<sup>10</sup>

Bourdieu ha ido complejizando, expandiendo y radicalizando esta vía de explicación, introduciendo su análisis en el entramado de las clases medias y afinándolo en los campos específicos -y sus conflictos- donde se producen los fenómenos de *reproducción social* más refinada (la cultura, el arte, la educación, el consumo, etc.) Así, en su propia evolución, Bourdieu fue dejando de lado las versiones más estructuralistas de la explicación social emprendidas por la antropología y la lingüística francesa y luego extrapoladas al ámbito de la sociología. Los enfoques sobre el consumo que se inspiraban más o menos directamente en la lingüística estructural y su recepción en la antropología, la semiología o el psicoanálisis, se encontraban tarde o temprano con el problema de analizar un hecho material como el consumo a partir de una referencia notablemente idealista como la lingüística saussuriana, considerando el consumo en general y el consumo “de masas” en particular como un espacio de producción y comunicación de sentido por su poder de clasificación, oposición y diferencia -puro/impuro, limpio/sucio, dulce/amargo, antiguo/moderno, crudo/cocido, etc., etc.- en un sistema de signos que absorbe toda identidad y todo sujeto para convertirlo en código o simulacro de código, un ámbito mitológico donde se evapora el progreso, la acción y las voluntades y quedan la reproducción de un sistema informativo sin voluntades y donde el poder es el propio código. Así, en el enfoque estructuralista, el consumo se construye como un sistema de diferencias, pero considerando estas diferencias incrustadas en un inconsciente simbólico, a través del cual los valores autónomos del signo se manifiestan como un lenguaje

---

<sup>10</sup> El interés por los problemas clasificatorios estaban en aquel tiempo a la orden del día. Sin ir más lejos Edmond Goblot construía su obra central a partir de un poderoso libro sobre este tema tan durkheimiano de los sistemas clasificatorios, pero un poco más tarde, en 1925, no por casualidad, publica *La barrera y el nivel* que, leído hoy, resulta especialmente actual -en este libro se pone por primera vez la *distinción* en el centro de la definición de la burguesía y, por ende, de la vida social-; Goblot muestra aquí a esos burgueses provincianos que no teniendo medios materiales para afirmarse como una clase social completamente separada, optan deliberadamente por distinguirse de una manera fundamentalmente simbólica. Así, la moda burguesa debe ser comprendida en dos frentes: como barrera que define los atributos específicos (forma de vestir, de hablar, de adornarse) y que separa lo burgués de lo no burgués, y como nivel, pues las modas y costumbres hacen de marcadores simbólicos de una condición mínima para la definición de una identidad y una existencia común. Gran parte pues de los bienes, costumbres y tradiciones burguesas sirven para definir a la burguesía misma, hacia fuera como barrera y hacia dentro como autorreconocimiento de nivel, sin que ni las condiciones funcionales (que las cosas sirvan) o intrínsecas (que las cosas sean lo que dicen ser) tengan demasiada importancia. El ejemplo que pone Goblot 1967: 75 y ss.) es el conocimiento del latín: ni sirve ya para demasiado en su tiempo, ni la calidad literaria ni técnica del latín que hablan y conocen estas burguesías locales es meramente aceptable, pero sin embargo, tales burguesías se vanaglorian en que lo saben y lo hacen estudiar a sus herederos para distinguirse de las clases populares.

organizado de significado arbitrario -arbitrariedad que irían extrapolando las corrientes postestructuralistas para celebrar la inestabilidad, azarosidad y caocidad de los códigos que se irán convirtiendo progresivamente en meros relatos o mejor microrrelatos-; de ahí que no existiese ninguna relación entre lo simbólico y lo material, el consumo y la producción, la palabra y el trabajo. De hecho la corriente dominante del postestructuralismo llega a negar la producción, el trabajo o las relaciones de clase considerándolas como “espejos”, relatos legitimadores de una realidad ya disuelta en el orden del simulacro<sup>11</sup>.

Bourdieu al proponer un esquema explicativo del consumo y los estilos de vida mediado por el concepto de *habitus* incorpora institucionalmente el ámbito de la producción a la explicación sociológica del consumo. Las prácticas individuales de consumo y la conciencia individual de necesidad se organizan en función de las condiciones generales de la producción entre las cuales la reproducción de la fuerza de trabajo y el capital económico están presente y plenamente operativas. De este modo se ha de contemplar conjuntamente las necesidades y los medios para satisfacerlas en el contexto de las prácticas conflictivas de definición de la dominación en los campos sociales (Bourdieu 2002: 49-55). Se trata así de superar la separación e incluso la oposición entre lo social y lo económico -y no a partir de ignorar, negar, o disolver lo económico en el ámbito “del discurso” como hacen estructuralismo y el postestructuralismo- sino relacionando, sin ningún matiz determinista, la esfera de la producción y el mundo de las necesidades vinculadas a lo social entre las cuales las “necesidades simbólicas” no son menos materiales.

En el esquema de Bourdieu, frente a imposición del sentido por parte del código que pretenden todas las derivaciones del estructuralismo de orientación lingüística, se plantea un proceso cognitivo donde los valores simbólicos y los estilos de vida se derivan de las posiciones sociales y donde los propios sujetos sociales definen sus prácticas en función de sus condiciones adaptativas a campos sociales materialmente producidos y culturalmente reproducidos. La conciencia y la representación *subjetiva* de la necesidad hunde así sus raíces en la combinación de las prácticas de producción y las prácticas de consumo -biografía individual que incorpora como *habitus* al conjunto de determinaciones de la posición social-, lo que implica, en el planteamiento de Bourdieu, que la necesidad no es sólo simbólica o ideológica -impuesta-, sino que es socialmente relativa, y expresa las contradicciones y los conflictos en los intereses de clase así como su definición y desarrollo en forma de prácticas de consumo individuales y colectivas. Por lo tanto, frente a las escuelas de orientación semiológica, para Bourdieu, las necesidades existen, tienen un contenido socialmente objetivo y se construyen a partir tanto desde los procesos de producción como desde los procesos de consumo, no teniendo ningún sentido estudiar estos procesos por separado, por ello es necesario construir una *sociología económica ‘total’* de los campos donde se definen las luchas (Bourdieu 2000d: 255-250). En las clases pequeñoburguesas y burguesas el gusto se hace necesidad, en las clases obreras y populares la necesidad se hace gusto y, por lo tanto, -como en Halbwachs- las distinciones de clase se fundamentan en las prácticas que realizan tales clases tanto en el ámbito de la producción, como en la distribución y el consumo. La *solidaridad de condición* como

---

<sup>11</sup> Como centro del razonamiento clasificatorio por oposiciones binarias del pensamiento estructural de raíz lingüística en su desarrollo puede verse una de las muchas y admirables contribuciones de Claude Lévi-Strauss (1987: 60 y ss. ). Evidentemente la referencia fundamental de esta orientación en el ámbito de la sociología de consumo es Baudrillard en una larguísima lista de obras que va desde sus clásicas (1970, 1974 y 1975) hasta las muy recientes (2000a , 2000b y 2001), críticas a este enfoque se encuentran en Warnier (1999) y Alonso (1998a)

conjunto de representaciones incluyentes y excluyentes de un determinado grupo social no deja de construirse desde una posición material que se expresa y recrea según valores simbólicos y culturales. La composición específica de capitales en cada clase le da un sentido de totalidad concreta estructurada, lo que también le otorga una producción del sentido social diferenciado según su posición, sentido que ha ido cambiando, por ejemplo, desde la época en que Halbwachs describe a la clase obrera (como excluida) y la época en la que escribe Bourdieu *La distinción*, donde la modificación de capitales le da un sentido de grupo integrado, con un *habitus* redistributivo y consumidor. Sólo unos años más tarde, justo con la desregulación generalizada de la era neoliberal, la sucesiva *desafilización*, fragmentación y miserabilización de las clases obreras industriales amenazará con crear un panorama para las clases populares más cercano a las degradadas visiones de Halbwachs que a la desigualdad cohesionada de la edad de oro del Estado del bienestar (Bourdieu y otros 1999).

En todo el armazón teórico de Bourdieu desde su concepción de la distinción hasta su análisis del propio lenguaje<sup>12</sup>, los discursos encuentran su eficacia simbólica por que se inscriben en procesos y conflictos sociales reales en situaciones históricas que los engendran y los configuran. El habla tiene referentes extralingüísticos y lo simbólico no se explica por el código de combinación/oposición de los signos, ni por el poder de las narraciones. En el esquema de *la distinción* no sólo el hecho físico del consumo, sino incluso su dimensión simbólica, tiene que entenderse como una dinámica ligada indisolublemente al proceso de reproducción de las relaciones sociales en su conjunto y, por lo tanto, al proceso de acumulación de capital económico, social y cultural. Las propuestas teóricas, en el estudio del consumo de Bourdieu se posicionan implícita y explícitamente contra el intelectualismo, idealista y mentalista, de la lectura o la decodificación de los signos que se ejerce el paradigma estructuralista en su conjunto, volviendo a introducir la materialidad del gusto, la acción, el cuerpo, la contingencia y el tiempo. En esta operación Bourdieu no trata de reducir la cultura material a una simple duplicación del universo lingüístico del discurso, sino que le da un sentido total como medio de acción en el que lo social -en sus diferencias y conflictos- toma cuerpo y expresión mediante la realización fáctica de la práctica, el gusto y la materia.

Por lo tanto, el análisis del consumo de Bourdieu se separa tanto de los estudios culturales postmodernos como de los convencionales informes sobre los estilos de vida tan presentes y visibles en el ámbito de la investigación de mercado francesa<sup>13</sup> en la presentación de un consistente vínculo analítico y total entre los fenómenos simbólicos (entre los que la distinción es uno de ellos) y la producción y reproducción de la estructura social. Ello lleva consigo poner en primer plano, el poder, la dominación, la acumulación y el sentido de las prácticas de los sujetos que son, no lo olvidemos, prácticas materiales.

##### 5. LA LIBIDO DOMINANDI O LOS PROBLEMAS DE REDUCIR LA SOCIOLOGÍA DE LOS MODOS DE VIDA A LOS ESQUEMAS DE DOMINACIÓN

Resumiremos en esta última parte del texto las principales líneas de argumentación crítica contra las teorizaciones de Pierre Bourdieu en el análisis social del consumo y los

---

<sup>12</sup> El tema de la especial teorización de Bourdieu (1975 y 2001) sobre el lenguaje se encuentra bien resumido en Calvet (2002: 58-61), no vamos a entrar aquí en este tema porque lo hemos tratado en Alonso (2002b).

<sup>13</sup> Por mucho que algunos pretendan que lo que Bernad Cathelat (1990) hace en el profano mundo del marketing francés es lo que Bourdieu realiza en la refinadísima y sacra sociología académica (Morin 1996: 92-93).

estilos de vida. Así, en primer lugar, se suelen denunciar fuertes inconsistencias en la forma en las que los actores sociales son descritos por Bourdieu, que se mueven por una poco definida noción de “intereses”. Esta noción de interés es a la vez difícil y ambigua, ya que se puede concebir en un sentido amplio, lo que indicaría que toda finalidad de la acción puede representar un interés si es defendida como tal por un actor en eventual detrimento del interés de otro actor que se sitúa en el mismo campo. Esta concepción tan amplia del interés lo remite a las nociones de prestigio, de poder o de riqueza, pero bloquea el propio concepto de acción social. Bourdieu privilegia, de esta manera, el registro conceptual de la noción de interés, ensanchado incluso la noción para hacer de ella la finalidad de un juego social cualquiera, cuya especificación incumbe precisamente a la naturaleza del “juego” considerado y a los actores en ella implicados, pero a costa de dejar sin lógica a cualquier práctica social que no sea el resultado de un juego de reproducción y dominación o de enclausamiento y desenclausamiento. Todo lo social, la vida cotidiana y la cultura, el lenguaje y las aspiraciones quedan así encerrados en un círculo reproductivo infernal en el que parece que los actores se ven obligados a jugar. Sin embargo, en lo social aparecen sentidos propios y creativos, aspiraciones positivas y pretensiones de historicidad que no tienen la necesidad sociológica de ser meramente reproductivos.

Bourdieu se centra, pues, en los “beneficios” que los actores sacan de sus acciones, utilizando un vocabulario económico para designar, sin embargo, “beneficios” que no son del orden económico propiamente dicho. Este economicismo terminológico –que en sí mismo es ya una suerte de reduccionismo- a pesar de realizar una llamada teórica a la pluralidad de intereses, referida a la pluralidad de juegos sociales, de hecho, siempre remite paradójicamente a una especie de sumo interés que es regularmente promovido a título explicativo y descriptivo por Bourdieu, esto es la *libido dominandi* (1995: 260; 2000c: 97), o la búsqueda permanente de la dominación: *la vida social aparece, por tanto, como una lucha constante en la que se trata de dominar al otro*. La visión de la vida social en términos de lucha y dominación, o de los movimientos de los aspirantes a la dominación, nos remite a una filosofía y a una psicología bastante tradicionales, y de hecho bastante cercanas a un estilo de análisis del conflictivismo conservador –al modo de Pareto, por ejemplo-, estilo que no se justifica teóricamente de manera directa, pero que es constantemente invocado de una manera latente en los ejemplos y argumentaciones que, se supone, dan cuenta de esa evidencia (Demeulanenaere 1997: 133-140). Bourdieu insiste, además, en el hecho de que esta búsqueda de la dominación es inconsciente –o al menos “no consciente”, cosa un tanto inconsistente si luego se dan numerosos ejemplos de “estrategias” (el término también es empleado un tanto abusivamente y resulta casi contradictorio con la idea de inconsciencia) que tienen toda la apariencia de acciones voluntarias y deliberadas o que, al menos, podrían muy bien serlo. (Empezando por la voluntad de invertir en un consumo cultural para obtener distinción, describe una acción instrumental ordinaria que tiene pocas oportunidades de ser inconsciente –o no consciente- la mayor parte de las veces).

El concepto aristotélico de *hexis*, reconvertido en *habitus* por Tomás de Aquino, nos proponía un mundo creado por el rigorismo moral de las percepciones educadas (con poco margen para la creación o la libertad). El esquema se traduce en el planteamiento de Bourdieu en la idea de que poseemos una cultura material legítima porque nos distinguimos, a través del *habitus*, y poseemos tal *habitus* porque hemos nacido en una clase social determinada: el disfrute, la belleza, la capacidad de apreciación o diversión “fuera” del *habitus* no existen, con lo que hemos creado una especie de nueva escolástica social muy parecida a la escolástica moral medieval. Sin embargo, se puede decir que la

cultura material de la distinción no es necesariamente la variable dependiente de la estratificación social. Puede suponerse, por el contrario, que ésta última se constituye en parte gracias a prácticas estéticas, pero es en la economía de la cultura en su globalidad (producción, distribución, consumo) donde se construye el espacio de subjetivación de las clases. Este espacio no se reduce sólo al consumo (ni el consumo tiene que responder indefectiblemente a la distinción). Reducir el consumo y los estilos de vida a la competición distintiva, o a una posición de distinción, acaba con la capacidad que posee la cultura material de decir otra cosa diferente de la dominación simbólica. Las demás dimensiones de la cosificación parecen excluidas: construcción del sujeto movilizado (espacio y punto de apoyo de la acción), trabajo, producción y producción de la cultura, socialización familiar en el hogar, etc.

Una consecuencia de la lógica que despliega Bourdieu es convertir todo el sentido de la acción social en una especie de adaptación constante a las nuevas circunstancias que presenta el campo: se esquí porque es deporte de ricos, permite distinguirse y dominar; el esquí se democratiza: ya no se puede designar como rico y dominante. En la lógica de Bourdieu, debería encontrarse entonces otro deporte que permitiese distinguirse mejor, puesto que el esquí ya no funciona. Pero podemos preguntarnos si está probado que los ricos hayan abandonado el esquí porque se haya democratizado. Es evidente que hay que tener en cuenta a aquéllos (existen sin duda) que buscan esencialmente, a partir del esquí, la distinción (con riesgo de abandonarlo para hacer otra cosa si el esquí ya no es suficientemente elitista) y aquéllos que, continúan esquiando por la motivación básica de la realización de la actividad, incluso aunque ya no permita distinguirlos. Es decir, y generalizando, el cierre de los estilos de vida sobre su valor de marcador simbólico de las diferencias sociales no puede explicar actividades socialmente importantes que no tengan fuerte poder distintivo si estas actividades son comunes y generales, lo que al mismo tiempo deja sin peso social cualquier acción social básica –de socialización, supervivencia, control, solidaridad, juego, comunicación, etc.- que no tenga carácter reproductivo. Otros sentidos pueden ser encontrados a los modos de vida y a las relaciones intersubjetivas que los actores producen en ellos, algunas veces conductas como la valoración de la cultura o el progreso han sido fundamentales para la construcción de los movimientos sociales y la reforma institucional, asimismo en todas las acciones del mundo de la vida cotidiana podemos encontrar lógicas que no sean las razones prácticas de la dominación, el enclausamiento o el desclasamiento<sup>14</sup>.

Además, Bourdieu reduce toda creación a un efecto que puede ser visto como una cierta *violencia (simbólica) inevitable de la excelencia*, o del gusto legítimo, pero es difícil asumir una identidad natural entre la creación, el gusto, la excelencia y la violencia (el genio del creador artístico no dependería entonces de su calidad de su obra, sino de su incrustación en los estilos de vida dominantes). Se vuelve así, pues, a reducirlo todo a una pura búsqueda de la dominación, incluso si es inconsciente, independiente de toda posibilidad de reconocimiento o de valor comúnmente aceptado o consensuado. Es decir, se percibe una especie de obsesión de Bourdieu por realizar permanentemente una instrumentalización de la cultura, que *se convierte siempre e irremisiblemente, en medio de*

---

<sup>14</sup> Es un testimonio entrañable el que presenta Jacques Rancière (1997) cuando evalúa el papel que ha jugado el imaginario de la lucha por la cultura en la formación de movimientos sociales y el uso que los trabajadores tradicionales han realizado de la buena voluntad cultural para su propia creación de un sentido de la historia, por otra parte Certeau (1990) compone una fascinante revisión de las capacidades constructivas del mundo de la vida cotidiana. Ni que decir tiene que estas dos obras se posicionan teóricamente de manera abierta y sin ambigüedad frente a las concepciones un tanto “reproductivista” del modelo del enclausamiento de Bourdieu.

*dominación*. A partir de aquí, se plantea la cuestión de saber en qué medida las formas culturales, que están en efecto condicionadas por la disponibilidad de medios, *sólo* reflejan esos medios, y no tienen autonomía propia, desde el punto de vista de su constitución, independientemente de su condicionamiento por los medios. Y cuando trata de salir de esta aporía, Bourdieu encalla en otra, puesto que llega a reconocer hay dos categorías de relaciones con la cultura. Una que es sincera y otra que es interpretada porque apunta a obtener beneficios del alarde cultural, fingiendo sinceridad cuando busca la dominación y la reproducción cerrada del orden social. Da la impresión de que en su esquema, finalmente, todo el mundo pasa a la categoría negativa. Aunque, a veces, se indica que los consumos culturales pueden tener un interés propio, éste siempre queda deformado sistemáticamente por intereses espurios. Además, es difícil encontrar algún sentido sociológico en este esquema de Bourdieu cuando tratamos de burguesías no cultas o que desprecian la cultura (las típicas burguesías atrasadas, periféricas, tradicionales o las lumpenburguesías locales) o, incluso cuando nos enfrentamos con la degradación mediática, el populismo icónico y el anti-inlectualismo típico del entorno expresivo postmoderno, y aquí la crítica adquiere un tono contextual importante al llamar la atención sobre el concepto un tanto trasnochado y rígido del concepto de práctica cultural utilizado por Bourdieu, más cercano de a las pequeñas burguesías de principios o mediados de siglo que al relativismo cultural actual.

Desde posiciones que coinciden con una tradición marxista más ortodoxa, sin por ello tomar ningún valor dogmático, se le ha reprochado a Bourdieu su distanciamiento de la clásica construcción de la clase social como grupo ocupacional definido por su lugar en el proceso de trabajo y su situación ante los medios de producción. Según este tipo de crítica, la clase social se convierte así en un nuevo grupo indefinido e indefinible por su dispersión y generalidad, dejando, además, sin lugar ni sentido los referentes materialistas –aunque sean declarados como principios- de la explicación social al autonomizar en exceso los estilos de vida, poniendo por delante una motivación de carácter psicologista –la diferenciación-, a las necesidades derivadas del proceso de reproducción de las relaciones de producción, psicologismo inmanente que lleva a realizar a Bourdieu afirmaciones idénticas a las que realizaba Goblot casi setenta años antes: ‘lo que distingue a la burguesía es la distinción’, y, sin embargo, lo que sigue explicando no sólo las situaciones de clase, sino también las posiciones de clase son su vinculación con el mercado de trabajo y los medios de producción (o su ausencia de ellos), más todavía cuando la actual fragmentación y precarización del empleo ha creado nuevas infraclases subproletarias<sup>15</sup>.

Por otra parte, es evidente que los medios financieros son capaces de explicar una diferenciación cultural, pero ésta, además, aparece multideterminada por fenómenos más complejos, y para dar cuenta de esta realidad Bourdieu recurre simétricamente, como hemos visto, a la noción de capital simbólico (o a la de capital cultural). Así, el razonamiento cae en una suerte de planteamiento tautológico: el capital cultural explica consumos culturales diferentes. Y aquí, la noción de *habitus* de clase no es muy explicativa, porque si se constatan, de hecho, semejanzas y diferencias de comportamiento muy fuertes en cuanto a las prácticas culturales (dentro de un mismo nivel económico) y además, estas prácticas culturales, muy a menudo, no son objeto de elección consciente, a Bourdieu sólo le queda la denuncia en razón de una ideología de la distinción ‘natural’, pero las prácticas designadas como distinguidas requieren de hecho medios financieros de

---

<sup>15</sup> La crítica a Bourdieu realizada desde argumentos marxistas clásicos se encuentra sólida y rigurosamente expuesta en Preteceille y Terrail (1985: 24-29), el mismo Terrail (1990) extiende sus razonamientos a la época de la desregulación generalizada del mercado de trabajo.

los que no disponen aquéllos que serían juzgados como no distinguidos. Por lo tanto, si la explicación a través de los medios económicos no da cuenta de todas las diferencias en las prácticas culturales y de consumo, y si las homologías culturales necesariamente han de ser explicadas de manera al menos sospechosamente tautológica a través de la detentación de capital cultural, el *habitus* de clase queda como un condicionante genérico, universal y borroso que permite cerrar todo argumento –en función de la dominación-, pero no permite, de hecho, saber, por ejemplo, cuál es el origen de las conductas de consumo y de los estilos de vida “en positivo”, esto es, como medios expresivos, de reconocimiento, de creación y de expresión de los grupos sociales. La cultura, en general, y la cultura popular en particular pueden tener funciones (instrumentales y expresivas) que se salgan de las luchas por la distinción, la diferenciación y la subordinación. El superconflictivismo de la noción de cultura en Bourdieu puede acabar, de esta manera, con la noción de cultura misma, haciendo inútil el concepto tanto en términos analíticos como en términos humanísticos (Verdès-Leroux 1998: 105-137 y 159-180).

La cultura, pues, en cualquiera de sus acepciones desde las más restringidas hasta las más genéricas –en el sentido de normas, valores y símbolos de la comunidad- es sometida a una poderosa reducción directamente instrumentalista<sup>16</sup>, en la que el criticismo extremo puede dejar sin espacio de análisis su labor constructiva de lo social. La sociología de Bourdieu plantea, entonces, el problema profundo del “valor” de las comportamientos culturales y los estilos de vida; pues si éstos están, en parte, determinados por las condiciones económicas y, en parte, por el “capital cultural”, se acaba haciendo que el valor de las prácticas simbólicas –como el del signo lingüístico-, sea *arbitrario* porque, por un lado, o sólo expresan condiciones económicas o bien, por otro, porque sólo son el efecto de luchas por la legitimidad, cuyo éxito no tendrá nada que ver con las reglas internas de juego, sino sólo con expresión de una relación de fuerzas (Thompson 1984: 42-72). En este punto, además, el razonamiento de Bourdieu sigue, de hecho, líneas de argumentación opuestas y un tanto contradictorias, pues en lo que se refiere a las condiciones de vida económicas éstas son tan pronto vistas como un “privilegio” que permite a los ricos consumos prohibidos a la masa, que se encuentra así desafortunadamente desprovista de ellos –y Bourdieu se queja de su amarga privación- pero a la vez, el modo de vida de los ricos es descrito como “arbitrario”, que busca imponer a los demás la legitimidad de un modo de vida distintivo que sin embargo no tiene, intrínsecamente, valor o legitimidad.

En este punto la única *legitimidad cultural* aceptada por Bourdieu, no sin cierta ambivalencia, y consistente con su teoría del campo, es la que se deriva de una práctica cultural que se presente como ruptura con su espacio de referencia, como oposición directa a tal campo (Bourdieu, Dabel y Schnapper 1969; Bourdieu y Haacke 1994), lo que indica que ningún tipo de consumo, incluido el consumo cultural produce un sentido que no es definido por los propios sujetos que lo realizan, sino por, aseguran sus críticos, una especie de terrorismo sociológico que considera sospechosa cualquier legitimidad construida (vid críticamente Verdès-Leroux 1998: 205-220). De tal manera que todo el planteamiento epistemológico de Bourdieu, que llama a practicar la sociología como una ruptura con el sentido común o la *doxa* preconstruida (Bourdieu, Chamboredon y Passeron 1976; Bourdieu y Eagleton 2000) lleva, a su vez, a la *descripción del campo de los estilos de vida como lugar de una lucha por la dominación*, lo que privilegia el *punto de vista del interés* que tienen determinados grupos en practicar un modo de consumo u otro como

---

<sup>16</sup> Es la crítica habitual de Alexander (2000). Otras aportaciones anglosajonas que insisten en aspectos problemáticos de la lectura de la cultura en Bourdieu son las de Lane (2000), Thompson (1984), Fowler (1997) y Robbins (1991 y 2000).

forma de distinción interna o externa en un campo, sin estudiar el sentido, la complejidad, la indexicalidad, el valor o la plasticidad que los sujetos cotidianos le dan al consumo, lo que nos remite a una visión de los estilos de vida no muy diferente del clásico discurso de la alienación y la manipulación, pero esta vez realizado en términos comparacionales y posicionales. Y esto nos conecta con la habitual denuncia de falta de originalidad en la obra de Bourdieu, en cierta medida, porque en gran parte los criterios realmente explicativos de Bourdieu, según sus críticos, no van más allá de la obra de Marx en aspectos como la alienación o el fetichismo de la mercancía, donde se manifiesta que el hombre vive como naturales las relaciones entre cosas que en realidad son productos sociales que manifiestan relaciones entre los hombres, o la misma idea de que los hombres hacen su historia en condiciones que no dominan, que acabarían dejando poco espacio a las concepciones como distinción, *habitus* o práctica. Esta denuncia se podría extender a la dependencia de Bourdieu con respecto a conceptos como el de conciencia colectiva en Durkheim, por no ir más lejos y referirse más directamente a la influencia de Halbwachs o Goblots, que por evidente resulta hasta molesta.

La excesiva rigidez de las categorías de análisis de Bourdieu ha sido constante fuente de críticas a su obra en general y a sus esquemas explicativos del consumo en particular. De esta forma, no es difícil que se acuse sus planteamientos de utilitaristas y economicistas –pues ha hecho desaparecer toda referencia a la colaboración, el don o la amistad como elementos configurados de los estilos de vida, cosa que hubiera sido impensable en los clásicos como Mauss o Halbwachs<sup>17</sup>-, o de estar sistemáticamente desenfocados, por exceso (hacer homólogos y paralelos campos tan radicalmente diferentes en su constitución, peso y actuación) y por defecto (al reducir los campos a una mecánica de la dominación sin considerar su gestación, sus productos, su intertextualidad, su polifonía, la libertad conquistada de sus sujetos). Lo mismo ocurre con las formas de distinción que han tomado formas extremadamente ricas y complejas en diferentes pasajes históricos, territorios y culturas locales, no excluyendo dimensiones “horizontales”, paradójicas, contextuales o tradicionales. Por ello resulta muy difícil, si no imposible, tratar de establecer un modelo de distinción “universal” a base de estrategias de enclavamiento y desenclavamiento en un mundo (cada vez más) culturalmente híbrido<sup>18</sup>. Por fin, avanzando por esta vía, llegamos al centro mismo del núcleo sociológico de la obra de Bourdieu: su teoría del *habitus* no puede convertirse en una teoría de la acción social porque, obsesionada por la reproducción, impide contemplar el cambio social; enfocada en la dominación bloquea las posibilidades de experiencia, justificación y formación de nuevos movimientos y actores sociales; y, finalmente, vuelve a caer en los problemas de la supersocialización del “*homo sociologicus*” funcionalista, aquí evidentemente en su versión negativa, cuando las razones parciales, contextuales y diferenciales han venido

---

<sup>17</sup> La crítica al economicismo y utilitarismo implícito de los razonamientos de Bourdieu se encuentran en Caillé (1994). Por vías diferentes Luc Boltanski ha intentado romper con la influencia de Bourdieu en sus orígenes tratando de realizar una *teoría de la justificación* que coloca al actor en contextos de respuesta mucho más concretos y activos dentro (véase, por ejemplo, Boltanski 2001 y la magistral obra de Boltanski y Thévenot 1991), también Matuccelli (1999: 109-141) critica la idea de un desajuste de *habitus* como única fuente del cambio social, lo que lo hace casi excepcional.

<sup>18</sup> Para el tema de la condición cultural postmoderna enmarcado en un desarrollo teórico que sobrepasa con creces las estrecheces y rigideces de Bourdieu se encuentra en Lash (1997) y Harvey (1998). Para el tema del multiculturalismo y la hibridación de la cultura de consumo en las sociedades periféricas véase García Canclini (1989 y 1995). Finalmente para una crítica del concepto de distinción cultural como un modelo único que no tiene en cuentas la complejidad de los contextos, tradiciones y los territorios específicos: Busquet i Durán (1999: 75-102).

siendo expuestas desde la etnometodología hasta las modernas escuelas de la socialidad plural como elementos esenciales de la construcción social de la realidad<sup>19</sup>.

De esta manera las insuficiencias atribuidas en su día al análisis sobre las clases obreras de Halbwachs, no hacen, según las críticas actuales, más que aumentar con los enfoques de Bourdieu. Al obsesionarse con la idea de dominación/distinción el concepto de cultura popular queda literalmente despreciado, pues la única referencia es el valor de las culturas dominantes para ejercer violencia simbólica. Aquí se encuadran las contundentes críticas de Grignon y Passeron (1992) sobre los problemas de “dominocentrismo” y “dominomorfismo” que ya se encontraban en la obra del clásico autor francés y ahora se refuerzan en Bourdieu hasta límites inverosímiles; es decir, si el argumento principal es que la cultura dominante ejerce un poder de tipo simbólico sobre la dominada, la explicación queda reducida a un etnocentrismo de clase, de tal manera que los conceptos empleados para el análisis están determinados en gran manera por el valor (poder) de la cultura dominante, estableciéndose además paralelismos imposibles entre ambas culturas. Este tipo de análisis suele desconocer y confundir (cuando no despreciar implícitamente) las prácticas culturales a medida que se desciende en la jerarquía social, atribuyéndole a las clases trabajadoras una simpleza, materialidad y naturalidad que están muy lejos de tener. En este sentido Bourdieu habría avanzado poco, pues si ya desde los estudios que realizó Halbwachs se consideraba o tomaba a las clases populares como las más homogéneas, precisamente porque en ellas la vida social es más reducida, menos complicada, y también porque la distancia que la separa de otros grupos era muy marcada, considerando que no hay otro grupo humano con vida social tan reducida, en la obra del propio Bourdieu las clases populares se definen porque prefieren lo concreto, lo material y lo espontáneo, vinculándose al grupo primario y teniendo como referente el entorno más directo y las emociones más fuertes y simples, así como también la exaltación de la inmediatez, la facilidad, lo convencional y lo masivo.

Definida, pues, exclusivamente por referencia al gusto dominante, es decir, negativamente, en términos de handicaps, de limitaciones, de exclusión, de privaciones, de ausencia de opciones, de ausencia de consumos o prácticas con sentido propio, *la cultura popular* (o mejor su imagen más degradada) aparece necesariamente, en esta perspectiva, como un conjunto indiferenciado de ausencias, desprovista de referencias propias en cuyo interior poco más se puede hacer que intentar distinguir estratos de densidad simbólica decreciente que van desde la “infracultura” o “cuasicultura” de las capas limítrofes de la pequeña burguesía (elite obrera, familias mixtas de obreros y empleados, extrabajadores establecidos por su cuenta, etc.) a la no-cultura del subproletariado y de los excluidos (Grignon y Passeron 1992: 142). Del mismo modo, según estos mismos críticos, en la obra de Bourdieu se puede encontrar una gradación implícita, en la que la cultura alta, la cultura dominante o de las elites es mejor o superior a la cultura popular, cuando en realidad lo que procede decir es que ambas formas de cultura son o están socialmente construidas, ya que la alta cultura está asociada a contextos específicos, los cuales son inaccesibles para las

---

<sup>19</sup> Los problemas de la teoría del *habitus* para dar cuenta de la pluralidad de sentidos de la acción social y las razones estratégicas contextuales son puestos en evidencia por un autor como Bernard Lahire que además de ser el editor de una magnífica compilación crítica de textos sobre Bourdieu (Lahire 2001), es el animador en Francia de un potente programa de investigación sobre la pluralidad de la acción (Lahire 1998 y 2002). También el psicólogo Serge Tisseron (1999: 141-147) critica la teoría del *habitus* haciéndola análoga a un modelo unidireccional de imposición de códigos, cuando en la realidad, según este autor, todo aprendizaje es conflictivo, los conflictos y disonancias entre *habitus* son la regla de la socialización y no la excepción y el modelo de incorporación que sigue Bourdieu es demasiado simple (y funcional) porque no hay un solo tipo de interiorización de las diferencias sociales por parte de los individuos.

personas corrientes, y mucho de lo que se considera alta cultura frente a lo que se considera cultura popular estriba en simples dificultades de acceso<sup>20</sup>.

En suma, paradójicamente, frente al populismo que se le acabó atribuyendo debido a su vinculación con los movimientos sociales antiglobalización y los huelgas de empleados de los servicios (Mongin y Roman 1998, Touraine 2002), en la obra teórica de Bourdieu hay un rechazo explícito a considerar lo popular, el sentido común o lo cotidiano como una valor en sí mismo y así se embarca en un dominocentrismo que -según un buen número de aportaciones críticas-, conduce a una especie de proyecto nihilista que antes que estudiar los estilos de vida se encierra en ellos para explicar prácticas de distanciamiento social usando, de paso, categorías demasiado rígidas, homogéneas y regulares, como para ser consideradas explicaciones sociológicas realmente sociohistóricas (Passeron 1991). Toda la explicación de Bourdieu de los estilos de vida se convierte así en un cliché, una especie de plantilla cada vez más reificada y desgastada de análisis de la función dominante de los gustos antes que de los gustos mismos. La imposibilidad de entrar en las formas concretas *de socialización* –en el sentido más histórico y noble del concepto<sup>21</sup>- en los campos acaba por darle a cada análisis de Bourdieu una especie de diagnóstico de desigualdad estructural, en y entre campos, en el que los diferentes colectivos entablan carreras de diferencia y resistencia cuya solución final es que todo queda igual. Si las culturas sólo se perciben en términos de capital y éste sólo sirve para dominar, es evidente que las culturas populares se evaporan en sí mismas al no tener valor para la dominación, quedando por ello sin estudiar. De ahí el reproche de que sólo las culturas burguesas o pequeñoburguesas (en una especie de festival de desclasamiento y enclasmamiento de capas medias) tengan sentido en las aventuras teóricas de Bourdieu. Por otra parte, su intento de separar el gusto ‘literal’ –el gusto cotidiano- del gusto ‘estético’, negando todo valor filosófico a este último, parece una oposición inútilmente presentada por el mismo Bourdieu como provocación abierta y directa para hacer hincapié en su crítica de la estética kantiana y de los criterios académicos de belleza. Provocación que tiene consecuencias: impide pensar (incluso polémica o críticamente) cualquier criterio estético y aceptar el fondo del mensaje de la apropiación del arte y de lo bello por la clase dominante como emblema de su posición y como instrumento de su reproducción simbólica<sup>22</sup>.

Esto nos lleva a otra línea crítica que ha profundizado en el problema de las categorías de análisis de Bourdieu en el sentido que en tales categorías se da una extraña paradoja, puesto que, por una parte, son bastante rígidas y convierte a sus análisis en ejercicios casi ortopédicos –aplicando sobre cada problema y durante más de treinta años los mismos conceptos reiterados hasta la saciedad (campo, *habitus*, trayectoria)-, pero, por otro lado esos conceptos teóricos están escasamente definidos, nunca salen de la indefinición, y aunque Bourdieu los puede autopresentar como una virtud (Bourdieu 1999:

---

<sup>20</sup> El tema de la cultura popular es uno de los lugares más polémicos y controvertidos en la obra de Bourdieu, para una revisión del concepto de cultura popular desde Mijail Bajtin hasta las actuales presentaciones “postcoloniales” ver Storey (1998). La reacción bastante airada de Bourdieu contra el uso de ‘lo popular’ se encuentra en Bourdieu (2001a: 132-155), en lo que se refiere a versiones más empíricas y cercanas a la realidad de las clases obreras que estudian son las clásicas obras de Hoggart (1970) y Verret (1988).

<sup>21</sup> El asunto de las elusiones e indeterminaciones que deja la teoría de la socialización implícita en Bourdieu es trabajada monográficamente con su habitual maestría por Cicourel (1993). El mismo Cicourel (2002: 43-59) presenta su teoría de la socialización como un problema discursivo y cognitivo en un libro que no por casualidad se publica en francés en una colección creada y dirigida por el propio Bourdieu, que a la vez reactualiza el prólogo con Yves Winkin en lo que fue uno de los últimos escritos de su vida.

<sup>22</sup> Una crítica inteligente a las posiciones de Bourdieu sobre el gusto, realizadas desde la teoría estética se entra en Kosmeyer (2002).

85-90), lo cierto es que cuesta admitirlos como conceptos concretos y operativos, entre otras cosas porque se mezclan en ellos lógicas asociadas a hechos sociales objetivables con principios de percepción y representación que se acaban manifestando en juicios de intención sobre la formación de jerarquías o ánimos de dominación, juicios intencionales difíciles de tratar con alguna eficacia explicativa que no sea puramente normativa. Desde el marxismo analítico, además, se ha puesto en cuestión lo que se considera esencialmente como una errada formulación teórica, y al encontrarse con un concepto tan confuso como *habitus*, no pueden sino señalar su carácter tautológico –puesto que se presenta como motor y, a la vez, como consecuencia de toda acción social- siendo imposible encontrar en él una definición que no sea una falacia intelectualista, intuitivista o montada con una simple ilustración selectiva de ejemplos. Además, al acabar cerrando todos sus enunciados con un efecto simbólico (de dominación) de las jugadas en cada campo nos quedamos sin ningún criterio de evaluación o contrastación objetivable de las prácticas. Y después de esta acusación de falta de consistencia analítica, validez externa y formalización de protocolos de investigación, que hacen Ferry y Renaud (1988: 259-268), después de haber sometiendo a Bourdieu a una imposible de superar prueba de la falsación popperiana, John Elster (1988: 103-109) acaba imputando a Bourdieu un funcionalismo negativista que acaba explicando las intenciones de los acciones por sus causas, antropomorfizando las razones de los grupos sociales y atribuyéndoles motivaciones imposibles de demostrar o falsar nada más que acudiendo a la retórica de la diferenciación simbólica, diferenciación que, si existe, la considera Elster como un subproducto, como una consecuencia no querida de la conducta individual. Elster, por tanto, se preocupa más de los gustos realizados por los individuos que de los gustos que dan las razones prácticas de actuación a Bourdieu, considerándolos incrustados en estilos de vida grupales.

\* \* \*

En las contracríticas se esgrime, defendiendo la posición de nuestro autor, que en todo caso, parecía previsible que los argumentos de Bourdieu fueran objeto de hostilidad bastante viva por parte de todos aquellos que se identifican -por su profesión, sus orígenes o aspiraciones sociales-, con la estética y la práctica de las clases dominantes<sup>23</sup>, ya que en *La distinción* se desenmascara el significado político y social de una cultura material que parece no tener relación con la estructura de clase -puesto que su referencia explícita se encuentra en lo bello en sí mismo, accesible en principio para todos, y situado en el techo de los valores que se expanden por encima del campo de las desigualdades sociales-, pero de manera operativa esos consumos culturales cristalizan, reproducen y legitiman la desigualdad estructural. Hay, pues, una crítica social que sólo puede suscitar la hostilidad de aquellos a los que Bourdieu quiere denunciar en lo que considera como la formación de una ilusión bien fundamentada, pero radicalmente falsa e interesada. Algunos autores presentan también a Bourdieu como un discípulo demasiado directo de los filósofos medievales -con la interposición de Norbert Elias- y aunque es rigurosamente anacrónico atribuir a Bourdieu el universo cultural propio de Tomás de Aquino, sí que resulta oportuno apuntar que Bourdieu es susceptible de participar en el intelectualismo moralista instrumentado por la noción de *habitus*, que efectivamente se deriva del propio Aquino -no olvidemos tampoco que ya se encontraba en la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles, donde las virtudes se asocian a los hábitos como los modos adquiridos de obrar (una suerte de

---

<sup>23</sup> Magníficas introducciones que son a la vez defensas de la obra de Bourdieu como fundador de una sociología crítica son las de Accardo (1997), Accardo y Corcuff (1998) y Pinto (1998). Otro de los últimos discípulos de Bourdieu, Patrick Champagne (2002) realiza un interesante balance de la figura de Bourdieu en los términos de su incomodidad para el campo sociológico establecido.

segunda naturaleza) que permiten repetir con facilidad un mismo tipo de acto<sup>24</sup> - y que Bourdieu también recoge de los trabajos sobre la perspectiva y la lógica de la construcción medieval de Edward Panofsky (1995: 13-15); pero también es cierto que Bourdieu arma nuevamente y de manera original el concepto, lo empiriza y le da sentido contemporáneo. Igualmente las críticas realizadas desde las posiciones analíticas más formalistas muchas veces confunden tautología con ejercicio de la reflexividad sociológica y si nos dejásemos llevar por su positivismo anticulturalista (o por el evidente individualismo autista subyacente) no se hubiese producido ningún avance en los estudios sobre los símbolos comunicacionales y los efectos socialmente creativos (y señalizadores) de la producción simbólica y discursiva de la realidad social.

Por ello, sean las que sean las reservas de las que nos podemos hacer eco, parece que la contribución de Bourdieu a una percepción crítica de la estratificación social y de las prácticas estéticas y de consumo es ya fundamental. Revela la cosificación de la distinción social y de la estructura de clase, enmarcándola en un mapa organizado de estilos de vida con valores de clasificación y reproducción diferenciados. Además, en su análisis de fórmulas estilísticas que le son familiares (pues son las de su grupo social de referencia) Bourdieu insiste en la relación de reciprocidad entre los objetos y las clases sociales. Los objetos son clasificados, pero son igualmente clasificadores, lo que nos permite deducir que el concepto clave de *habitus* mediatiza la relación de la clase social con los objetos, justo en el nivel de lo simbólico, de manera que se puede encontrar a Bourdieu un argumento explicativo idéntico al que formuló en este sentido Veblen: el gusto y los objetos en los que se materializa son una síntesis totalizadora de la estratificación y la movilidad social.

En resumen, la obra de Bourdieu ha supuesto un impresionante revulsivo para la sociología del consumo y los estilos de vida. Hasta las críticas que su obra ha despertado, más que desvalorizarla de manera absoluta, abren vías para la realización de nuevos aportaciones y síntesis teóricas sociológicamente muy ricas. Pero también ha relanzado y profundizado un concepto, como es el de estilo de vida, cuya recepción en los estudios sobre el consumo, en particular, y en la investigación sociológica, en general, ha sido enorme, a la vez que muy fructífera para la creación de herramientas operativas para la investigación empírica concreta.

---

<sup>24</sup> Sobre el uso medieval del concepto de *habitus* consultar el interesante trabajo de (Rist 1984: 201-212). Las palabras del propio Aristóteles en el libro II de su *Ética a Nicómaco* (1985:158 y ss.) son sorprendentemente actuales al compararlas con el discurso de Bourdieu, también resulta de gran interés en el rastreo del concepto de *habitus* el estudio que hace Kurt Flasch (1998: 153 y ss.) de la ambivalente utilización del pensamiento medieval –y, claro está, Tomás de Aquino- de la obra de Aristóteles.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ACCARDO, A. (1997) *Introduction à une sociologie critique: Lire Bourdieu*, Burdeos y París, Le Mascaret.
- ACCARDO, A. y CORCUFF, Ph. (1998), *La sociologie de Bourdieu. Textes choisis et commentés*, Burdeos y París, Le Mascaret, 2º reimp.(e. o. 1986).
- ALEXANDER, J.C. (2000), *La réduction. Critique de Bourdieu*, París, Cerf.
- ALONSO, L.E. (1998a), *La mirada cualitativa en sociología*, Madrid, Fundamentos.
- ALONSO, L.E. (1998b), ‘La producción social de la necesidad y la modernización de la pobreza: una reflexión desde lo político’, en RIECHMANN, J. (Ed.), *Necesitar, desear, vivir*, Madrid, La Catarata.
- ALONSO, L. E. (2002a), ‘Pierre Bourdieu *in memoriam* (1930-2002). Entre la bourdieumanía y la reconstrucción de la sociología europea’ en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, nº 97, enero-marzo.
- ALONSO, L. E. (2002b), ‘Los mercados lingüísticos o el muy particular análisis sociológico de los discursos de Pierre Bourdieu’, en *Estudios de Sociolingüística*, nº 3, vol. 1.
- ANSART, P. (1990), *Les sociologes contemporaines*, París, Seuil.
- ARISTÓTELES, (1985), *Ética nicomáquea. Ética eudemia*, Madrid, Gredos.
- BAERT, P. (2001), *La teoría social en el siglo XXI*, Madrid, Alianza.
- BAUDELLOT, Ch. y ESTABLET, R. (1994), *Maurice Halbwachs. Consommation et société*, París, Presses Universitaires de France.
- BAUDRILLARD, J. (1974), *La société de consommation*, París, Gallimard/Idées.
- BAUDRILLARD, J. (1975), *Le Système des objets*, París Denoël/Gonthier, 2ª ed. aumentada.
- BAUDRILLARD, J. (1976), *Pour une critique de l'économie politique du signe*, París, Gallimard/Tel.
- BAUDRILLARD, J. (2000a), *Pantalla total*, Barcelona, Anagrama.
- BAUDRILLARD, J. (2000b), *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra.
- BAUDRILLARD, J. (2001), *D'un fragmente l'autre*, París, Albin Michel
- BERGER, P. (2001), *Mirar*, Barcelona, Gustavo Gili.
- BLOOM, H. (1995), *El canon occidental*, Barcelona, Anagrama.
- BOCOCK, R. (1995), *El consumo*, Madrid, Talasa
- BOLTANSKI, L. (2001), ‘Agir et vivre en commun’ en CABIN, Ph. Y DORTIER, J.F. , *La Sociologie. Histoire et idées*, París, Editions de Sciences Humaines.
- BOLTANSKI, L. y THÈVENOT, L. (1991), *De la justification. Les économies de la grandeur*, París, Gallimard.
- BONNEWITZ, P. (1998), *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, París, Presses Universitaires de France.
- BONNEWITZ, P. (2002), *Pierre Bourdieu; vie, ouvres, concepts*, París, Ellipses
- BOURDIEU, P. (1985), *¿Qué significa hablar?. Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal (e. o. 1982, la edición renovada con el extenso prólogo de John B. Thomson, el título de la edición inglesa y alguna modificación de interés es la de Bourdieu 2001) .
- BOURDIEU, P. (1988), *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus (e. o. 1979)
- BOURDIEU, P. (1991), *El sentido práctico*, Madrid, Taurus (e. o. 1980).

- BOURDIEU, P. (1995), *Las reglas del arte. Génesis y estructuras del campo literario*, Barcelona, Anagrama (e. o. 1992).
- BOURDIEU, P. (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama (e. o. 1994).
- BOURDIEU, P. (1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama (e. o. 1997).
- BOURDIEU, P. (2000a), *Esquisse d'une théorie de la pratique*, París, Seuil/Points (e. o. 1972).
- BOURDIEU, P. (2000b), *Cuestiones de Sociología*, Madrid, Istmo (e. o. 1980).
- BOURDIEU, P. (2000c), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.(e.o. 1998).
- BOURDIEU, P. (2000d), *Les structures sociales de l' économie*, París, Seuil.
- BOURDIEU, P. (2001), *Langage et pouvoir symbolique*, París, Seuil/Points.
- BOURDIEU, P. (2002), *Lección sobre la lección*, Barcelona, Anagrama (e. o. 1982).
- BOURDIEU, P., CHAMBOREDON, J.C. y PASSERON, J.C. (1976), *El oficio de sociólogo*. México, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P., DABEL, A. y SCHNAPPER, D. (1969), *L' Amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*, París, Minuit (e. o. 1966).
- BOURDIEU, P. y EAGLETON, T. (2000), "Doxa y vida ordinaria", en *New Left Review*, (Edición en castellano) nº 0, enero .
- BOURDIEU, P. y HAACKE, H. (1994), *Libre-échange*, París, Seuil/Les Presses du Réel.
- BOURDIEU, P. y otros, (1999), *La miseria del mundo*, Madrid, Akal (e. o. 1993).
- BUSQUET I DURAN, J. (1999), "Crítica a la distinció cultural" en *Revista Catalana de Sociología* nº 10.
- CAILLÉ, A. (1994), *Don, inérêtet desintereselement. Bourdieu, Mauss, Platon et quelques autres*, París, La Découverte.
- CALHOUM, C.J. (1993), "Habitus, Field of Power and Capital: The Question of Historical Specificity", en CALHOUM, C.J., LIPUMA, E. y POSTONE, M. (Eds.), *Toward a Reflexive Sociology: The Social Theory of Pierre Bourdieu*, Cambridge, Polity Press.
- CALVET, L.J. (2002), "Bourdieu et la langue", en *Sciences Humaines*, número especial fuera de colección, marzo.
- CATHELAT, B. (1990), *Socio-styles système*, Paris, Editions de L'Organisation, 3ª ed..
- CERTEAU, M. de (1990), *L'invention du quotidien I.Arts de faire*, París, Gallimard/Folio.
- CICOUREL, A. (1993), "Aspects of Structural and Processual Theories of Knowledge", en CALHOUM, C., LI PUMA, E. y POSTONE, M. (Eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge: Polity Press.
- CICOUREL, A.V. (2002), *Le raisonnement médical. Une approche socio-cognitive*, París, Seuil.
- CORRIGAN, P. (1997), *The Sociology of Consumption*, Londres, Sage.
- CHAMPAGNE, P. (2002), "La sociologie réflexive de Pierre Bourdieu" en *Sciences Humaines*, número especial fuera de colección, marzo.
- CHANEY, D. (1996), *Lifestyles*, Londres, Routledge.
- DEMEULENAERE, P. (1997), *Histoire de la Théorie Sociologique*, París, Hachette.
- DOYAL, L. y GOUCH, I. (1994), *Teoría de las necesidades humanas*, Barcelona, Icaria.
- EDWARDS. T. (2000), *Contradictions of Consumption*, Buckingham, Open University Press.
- ELIAS, N. (1982), *La sociedad cortesana*, México, Fondo de Cultura Económica.
- ELIAS, N. (1987), *El proceso de la civilización Investigaciones sociogénicas y psicogénicas*, México y Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- ELSTER, J.. (1988), *Uvas amargas*, Barcelona, Península.
- FERRY, L. y RENAUT, A. (1985), *La pensée 68*, París, Gallimard.
- FLASCH, K. (1998), *Introduction à la philosophie médiévale*, París, Flammarion.

- FOWLER, B. (1997), *Pierre Bourdieu and Cultural Theory*, Londres, Sage
- GARCÍA-CANCLINI, N. (1989), *Culturas híbridas*, México, Grijalbo.
- GARCIA CANCLINI, N. (1995), *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México, Grijalbo
- GOBLOT, E. (1967), *La barrière et le niveau*, París, Presses Universitaires de France.
- GRIGNON, C. y PASSERON, J.C. (1992), *Lo culto y lo popular*, Madrid, La Piqueta.
- GURVITCH, G. (1976), *La vocation actuelle de la sociologie*, París, Presses Universitaires de France, 2 vols.
- HALBWACHS, M. (1976), *Esquisse d'une psychologie des classes sociales*, París, Rivière.
- HARRIS, M. (1995), *Nuestra especie*, Madrid, Alianza.
- HARRIS, M. (2000), *Teorías sobre la cultura en la era posmoderna*, Barcelona, Crítica.
- HARVEY, D. (1998), *La condición de la posmodernidad. Investigaciones sobre los orígenes del cambio cultural*, Buenos Aires, Amorrortu.
- HEINICH, N. (1999), *La sociologie de Norbert Elias*, París, La Découverte, 2ª ed.
- HELLER, A. (1996), *Una revisión de la teoría de las necesidades*, Barcelona, Paidós.
- HERPIN, N. (2001), *Sociologie de la consommation*, París, La Découverte.
- HOGGART, R. (1970), *La Culture du pauvre*, París, Minuit.
- JENKINS; R.(1992), *Pierre Bourdieu*, Londres, Routledge.
- KOSMEYER, C. (2002), *El sentido del gusto. Comida, estética y filosofía*, Barcelona, Paidós.
- LAHIRE, B. (1998), *L'homme pluriel: les ressorts de l'action*, París, Nathan.
- LAHIRE, B. (Ed.) (2001), *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, París, La Découverte/Poche, 2ª edición ampliada.
- LAHIRE, B. (2002), *Portraits sociologiques. Dispositions et variations individuelles*, París, Nathan.
- LALLEMENT, M. (1993), *Histoire des idées sociologiques*, París, Nathan, 2 vols.
- LANE, J.F. (2000), *Pierre Bourdieu. A critical introduction*, Londres, Pluto Press.
- LASH, S. (1997), *Sociología del posmodernismo*, Buenos Aires, Amorrortu.
- LEE, M. J. (2000), *The Consumer Society Reader*, Oxford, Basil Blackwell.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1987), *El pensamiento salvaje*, México, Fondo de Cultura Económica.
- LURY, C. (1996), *Consumer Culture*, Cambridge, Polity Press.
- MARTUCCELLI, D. (1999), *Sociologies de la modernité*, París, Gallimard/Folio.
- MAUSS, M. (1978), *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.
- MONGIN, O. y ROMAN, J. (1998), 'Le populisme versión Bourdieu, ou la tentation du mépris', en *Esprit* nº 244, julio.
- MORIN, J.M. (1996), *Précis de sociologie*, París, Nathan.
- MOUNIER, P. (2001), *Pierre Bourdieu, une introduction*, París, Pocket/La Découverte.
- PANOFSKY, E. (1995), *La perspectiva como forma simbólica*, Barcelona, Tusquets.
- PASSERON, J.C. (1991), *Le raisonnement sociologique*, París, Nathan.
- PINÇON, M. (1979), *Besoins et habitus. Critique de la notion de besoin et théorie de la pratique*, París, Centre de Sociologie Urbaine
- PINTO, L. (1998), *Pierre Bourdieu et la théorie du monde social*, París, Albin Michel
- PRETECEILLE, E. y TERRAIL, J.P. (1985), *Capitalism, Consumption and Needs*, Oxford, Basil Blackwell.
- RANCIÈRE, J. (1997), *La nuit des prolétaires*, París, Hachette/Pluriel.
- RANCIÈRE, J. y otros (1994), *L'empire du sociologue*, París, La Découverte.
- RIST, G. (1984), 'La notion médiévale d'habitus dans la sociologie de Pierre Bourdieu', en *Revue Européenne des Sciences Sociales* nº 67.
- RITZER, G. (2001), *Explorations in the Sociology of Consumption*, Londres, Sage.

- ROBBINS, D. (1991), *The Work of Pierre Bourdieu*, Buckingham: Open University Press.
- ROBBINS, D. (2000), *Bourdieu and Culture*, Londres, Sage.
- SONTAG, S. (1981), *Sobre la fotografía*, Barcelona, Edhasa.
- STOREY, J. (1998), *An Introduction to Cultural Theory and Popular Culture*, Athens, Georgia, University of Georgia Press.
- TARDE, G. (2001), *Les lois de l'imitation*, París, Les Empêcheurs de penser en rond/Seuil
- TERRAIL, J-P. (1990), *Destins ouvriers. La fin d'une classe?*, París, Presses Universitaires de France.
- THOMPSON, J.B. (1984), "Symbolic Violence, Language and Power in the Writings of Pierre Bourdieu", en *Studies in the Theory of Ideology*, Cambridge: Polity Press..
- TISSERON, S. (1999), *Comment l'esprit vient aux objets*, París, Aubier.
- TOURAINÉ, A. (2002), "Le sociologue du peuple" en *Sciences Humaines*, número especial fuera de colección, marzo..
- VÁZQUEZ GARCÍA, F. (2002), *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Montesinos.
- VEBLEN, Th. (1974), *Teoría de la clase ociosa*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VERDÈS-LEROUX, J. (1998), *Le savant et la politique. Essai sur le terrorisme sociologique de Pierre Bourdieu*, París, Grasset.
- VERRET, M. (1988), *La Culture ouvrière*, Sant-Sébastien, ACL Editeur.
- WARNIER, J.P. (1999), *Construire la culture matérielle*, París, Presses Universitaires de France.
- WATERS, M. (1994), *Modern Sociological Theory*, Londres, Sage.
- WEBB, J y otros (2002), *Understanding Bourdieu*, Londres, Sage.
- WEBER, M. (1964), *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, 2 vols..