

ENSAYOS



**¿LA CULTURA COMO SIMBOLIZACION DE CLASE
O REIFICACION DE MASAS?
Una crítica a *La distinción* de Bourdieu¹**

David Gartman

*University of Southern Alabama
Traducido por Enrique Hoyos Olier
Universidad Pedagógica Nacional*

En este trabajo se presenta una comparación crítica entre la teoría de Pierre Bourdieu que considera la cultura como un sistema de símbolos que fomenta la percepción errónea de la clase, con la teoría de la escuela de Frankfurt, la cual reifica los bienes, estimulando de esta manera el no reconocimiento de la clase.

El tema principal de la voluminosa y multifacética obra sociológica de Pierre Bourdieu es el de la reincorporación de las dimensiones económica y cultural de la sociedad. A diferencia de muchos sociólogos, si no todos, que reducen una dimensión a la otra, Bourdieu sostiene que la cultura y la economía están intrincadas en una mutua red constitutiva. Las distinciones de clase de la economía inevitablemente generan las distinciones simbólicas de la cultura, las cuales, a su vez, regeneran y legitiman la estructura de clase. Tomando como guía principalmente a Weber, Bourdieu revela que la clase y el estatus son dimensiones de la vida social inextricablemente relacionadas.

El proyecto de Bourdieu ha llegado a su culminación con su "gran libro", titulado *La distinción* (1984). Los resultados son impresionantes, tanto en su conceptualización teórica, como en su verificación empírica. Nunca desde los esfuerzos de la escuela de Frankfurt se había dado un intento tan serio por revelar cómo contribuyen la cultura y el consumo a la reproducción del sistema de clases de la sociedad moderna. Y en dos aspectos los esfuerzos de Bourdieu son superiores a los de Horkheimer, Adorno y otros. Si bien en la mayoría de las veces el análisis de estos investigadores sobre la cultura de masas es abstracto y filosófico, el de Bourdieu sobre el gusto cultural es esmeradamente empírico. Y mientras la escuela de Frankfurt dibuja apasionados retratos de conspiraciones culturales, el sociólogo francés ofrece un frío y detallado programa de la estructura de clase y de la cultura, cuya lógica produce sus efectos a espaldas de los individuos.

Si bien Bourdieu ha llevado el análisis de la clase y de la cultura más allá de la especulación de las conspiraciones, ha tenido que pagar un precio por este avance. En lugar de trascender las percepciones de la escuela de Frankfurt, *La distinción* simplemente las abandona. Ha desaparecido la idea de la cultura como reificación, una pantalla mistificada de cosas que oscurecen las verdaderas relaciones entre las personas. En su lugar se encuentra el concepto derivado de Veblen de que la cultura es un sistema de símbolos de clase que revelan la posición relativa en un juego de envidiosa distinción. Y, lo que es aún más importante, Bourdieu abandona el concepto de que la gente son actores culturales comprometidos en una praxis capaz de revolucionar y de reproducir el sistema de clase. Descarta cualquier agencia real en favor de una estructura

¹ Deseo agradecer a Randall Collins, Annette Lareau y a otros reseñadores anónimos sus valiosos comentarios a las versiones previas de este trabajo. Parte de esta investigación recibió financiación de una donación de la University of Southern Alabama Research Committee.

de clase que se internaliza en los individuos, y que determina las preferencias culturales que reproducen la estructura de clase.

En este trabajo, formulo una crítica a la teoría de la cultura y del consumo de Bourdieu sobre dos aspectos fundamentales que se destacan en una comparación con la escuela de Frankfurt. Primero, sostengo que Bourdieu se excede en su modelo de la cultura como símbolo de clase en un juego de emulación. Aunque según Veblen tal concepción puede resultar válida para la cultura no material de las tardías sociedades capitalistas, la cultura material se conforma más estrechamente a los conceptos de la cultura como una reificación de masas, que postula la escuela de Frankfurt. Bourdieu ignora la reificación de la cultura material porque su teoría es ahistórica y no percibe la especificidad de la cultura del capitalismo y las cambiantes relaciones de producción sobre las cuales se basa. Por el contrario, la escuela de Frankfurt ignora la existencia continuada de las diferencias de clase en la cultura no material porque, si bien reconoce los efectos de las relaciones cambiantes de clase sobre la cultura, no especifica los factores históricos concretos que median estos efectos.

Segundo, demuestro que el fracaso de Bourdieu para percibir la reificación de la cultura material se afianza en una ley mucho más fundamental: una concepción estructuralista de la cultura que reduce las opciones culturales a reproducciones pasivas de las necesidades estructurales. Por el contrario, la escuela de Frankfurt ofrece una concepción dialéctica de la cultura como una praxis humana para la realización de sus necesidades, que pueden transformar la estructura de clases, a la vez que reproducirla. Pero la teoría crítica es incapaz de especificar las condiciones históricas concretas, bajo las cuales esta praxis llega a ser reproductiva o revolucionaria. Llego a la conclusión de que una y otra teorías y las evidencias que las sustentan pueden incorporarse a una teoría neo-marxista más amplia de la legitimación de las clases, que sirva de fundamento a los efectos de la clase sobre la cultura en la lucha histórica de clases.

La teoría de Bourdieu de la cultura como una estructura que reproduce los símbolos de clase

La distinción aparece como la *magnum opus* del proyecto de gran alcance de Bourdieu en su esfuerzo por reintegrar al ámbito de la cultura la sociología de la estratificación y de las clases. Rechazando el análisis de clase materialista y unilateral de los marxistas, Bourdieu busca revelar la contribución indispensable que hace el consumo de bienes simbólicos a la reproducción del dominio de clase mediante la legitimación y la selección. Para él, el comportamiento autointeresado no puede confinarse sólo al ámbito económico, sino que también debe generalizarse teóricamente a las prácticas culturales. Los individuos persiguen los bienes escasos y maximizan sus utilidades no sólo en los campos “económico” de competencia, sino también en los culturales. Como en las luchas económicas, los individuos que compiten en los campos culturales emplean recursos de ‘capital’ que han conseguido mediante sus esfuerzos o que han heredado para maximizar sus utilidades. Pero en los campos culturales de lucha, estos esfuerzos son “capital cultural” —capacidades simbólicas, gustos y bienes— y los retornos son “ganancias simbólicas”, dividendos de honra social o de prestigio (Bourdieu 1977, págs. 178-83).

La formulación de Bourdieu tiene un notable parecido con la teoría del conflicto multidimensional de Weber, con sus luchas de clase, estatus y poder, separadas pero interpenetradas. Reconociendo su deuda con Weber, Bourdieu se distancia simultáneamente de sus formulaciones específicas, afirmando que *La distinción* es un esfuerzo por volver a pensar la oposición entre clase y *Stand* de Max Weber” (Bourdieu

1984, p. xii). Dentro de su marco historicista y nominalista, Weber postula que no existe relación universal entre las dos dimensiones de la estratificación. Según afirma Weber (1968, p. 932), el estatus, definido por el estilo de vida, puede coincidir con la clase, pero, por lo general, los dos están en “aguda oposición”. En su búsqueda de una teoría general aplicable a todas las sociedades, Bourdieu propone una relación invariante de determinación estructural entre la posición económica y el estilo de vida. Para él, las clases siempre se presentan como grupos de estatus, cuyos gustos y bienes culturalmente estratificados legitiman el sistema de dominio económico, presentándolo bajo una forma falsamente reconocida. Los actos desnudos del interés de clase se visten con el manto de la búsqueda desinteresada de bienes, por lo general reconocidos como simbólicos, lo cual hace que los triunfadores aparezcan, no como explotadores, sino como dotados individuos, poseedores de una cultura superior (Bourdieu 1977, págs. 163-165).

Bourdieu sostiene que la estructura de las posiciones económicas se traduce en símbolos culturales y en estilos de vida, falsamente reconocidos, inherentes en los individuos a través de la estructura mediatizadora del *hábitus*. Este es un sistema de disposiciones duraderas, socialmente condicionado por la estructura objetiva de la sociedad. En el proceso de socialización, la gente de las diversas posiciones sociales queda expuesta a las diferentes “condiciones materiales de la existencia”, las cuales dan origen a maneras características de percibir y de ver el mundo. Este hito profundamente arraigado da origen a todos los gustos específicos en comidas, ropa, arte y demás. El *hábitus* es, por lo tanto, una estructura generativa que provee el principio unificador de las prácticas específicas en los diversos campos culturales. Pero se trata de una estructura social: la estructura de clases tan profundamente encarnada en las disposiciones individuales, que en sus orígenes parecen naturales y obscuras (Bourdieu 1977, págs. 72-97).

La estructura de clase de la sociedad se encarna en estos *hábitus* determinando la exposición de los individuos a condiciones materiales diferentes de la existencia. Bourdieu afirma que las clases se definen por niveles y tipos diferentes de capital, económico y cultural. Quienes poseen poco capital están expuestos a estrecheces materiales y a la subsecuente necesidad de ganarse la vida, mientras que quienes tienen un capital mayor comparten una distancia objetiva de las urgencias de la vida material. La distancia de las necesidades económicas condiciona los *hábitus* diferentes de clase, los cuales a su vez generan gustos culturales diversos (Bourdieu 1984, págs. 53-56, 169-175).

En *La distinción*, Bourdieu distingue tres clases amplias, cada una de las cuales está unificada por gustos y estilos de vida semejantes: la burguesa, la pequeña burguesa y la trabajadora (campesinos y obreros industriales). La clase burguesa es poseedora de un alto volumen de capital, que la distancia de las necesidades económicas de la vida. Estas condiciones materiales generan un “gusto por la libertad”, la preferencia por los objetos y las prácticas culturales que están alejados de las funciones mundanas materiales. Este gusto burgués engendra una “disposición estética”, la propensión a estilizar y formalizar las funciones naturales de modo que se eleven sobre la materialidad mundana y, al hacerlo así, descubren su distancia de este ámbito de la necesidad (Bourdieu 1984, págs. 18-63).

El gusto burgués por la libertad se define por oposición al gusto por la necesidad de la clase trabajadora, que sirve como una mera capa protectora en el juego de la distinción. Dueños de poco capital, los campesinos y los obreros de la industria por fuerza deben ocuparse de los aspectos prácticos de la existencia material. Pero, afirma Bourdieu, esta necesidad económica llega a entretenerse como un gusto, una opción real o preferencia

por cosas que son funcionales, naturales, uniformes y sensuales. Bourdieu señala que los trabajadores son como criaturas aterrizadas, que reducen las prácticas a sus funciones y demuestran poca preocupación por el juego de la distinción (Bourdieu 1984, págs. 372-396).

Entre estos dos sistemas principales de gustos de clases se encuentra la pequeña burguesía: aquellos que poseen un capital moderado, y que se distinguen por su gusto por la pretensión. El pequeño burgués aspira a la distinción burguesa, pero carece del capital y del *hábitus* para alcanzarla realmente. Por lo tanto, estos advenedizos buscan adoptar superficialmente un estilo de vida que no es el suyo, llegar a ser algo que no son, tomando en préstamo los signos externos de la cultura legítima (Bourdieu 1984, págs. 318-71).

Bourdieu afirma que el valor que la sociedad asigna a cada una de estas distintas culturas de clase es estrictamente arbitrario y está determinado exclusivamente por el poder. La clase dominante es capaz de imponer su estilo de vida como el estándar legítimo de juicio por la pura fuerza, o "violencia simbólica" (Bourdieu y Passeron 1977, págs. 4-8). Pero este acto arbitrario de violencia está escondido, y, por lo tanto, es aceptado por las víctimas mismas. En consecuencia, quienes poseen la cultura dominante han legitimado y reproducido su poder. El poder económico de su clase se esconde tras una fachada de valor o don cultural individual, detrás de la "ideología del carisma -

Como ya lo han anotado otros autores (Elster 1983; Miller 1987), la concepción de la cultura que tiene Bourdieu está bien cerca de la de Veblen (1899) en su libro *Teoría de la clase ociosa*. Ambos autores conciben los estilos de vida como recursos existentes dentro de un contexto de competencia de las clases por el honor, el cual se alcanza demostrando la mayor distancia de la necesidad económica. Bourdieu aprovecha el concepto de "consumo conspicuo" de Veblen, argumentando que los privilegiados demuestran la abundancia de sus recursos en un desperdicio ostentoso (Bourdieu 1984, págs. 55, 218-82). Y su análisis de la educación como un capital cultural ya está anticipado en el último capítulo de *Teoría de la clase ociosa*, titulado "La educación superior como expresión de la cultura pecuniaria" (págs. 363-400).

Bourdieu (1985b, 1988/89) niega vigorosamente cualquier semejanza de sus ideas con la teoría del "consumo conspicuo". Lo que más objeta es el concepto que expone Veblen de que el consumo es una elección racional de ciertos bienes y de estilo de vida en la búsqueda de la distinción. En su teoría, la conducta distintiva no tiene nada que ver con la elección racional", puesto que ésta es el producto de un *hábitus*, un sentido práctico, que no se formula ni escoge conscientemente (Bourdieu 1988/89, pág. 783). Pero el que los dos insistan con grados diferentes de énfasis sobre la intencionalidad no debe disfrazar la semejanza decisiva existente entre ellos sobre la naturaleza fundamental de la cultura. Concibiendo la cultura como necesariamente opresiva, un soporte inevitable del sistema de clases, el análisis de Bourdieu comparte lo que Adorno (1981b) llama "el ataque contra la cultura" de Veblen. Para ambos, la cultura es bárbara porque está inextricablemente comprometida en la lucha de clases por el dominio.

La cultura capitalista como reificación de masas: el reto de la escuela de Frankfurt

De modo sorpresivo, *La distinción* ignora la teoría cultural de la escuela de Frankfurt, la cual ofrece un poderoso reto a la teoría de las culturas de las masas que plantea el libro, siguiendo a Veblen. Aunque los teóricos de Frankfurt, como Thodor Adorno, Max Horkheimer y Herbert Marcuse comparten el intento de Bourdieu por integrar la

preocupación de Weber por la legitimación cultural con el análisis de clases de Marx, ofrecen una solución teórica diferente: la cultura capitalista tardía legitima la estructura de clase *obscureciendo* las clases como un todo, en vez de establecer una jerarquía de honor entre ellas. Bourdieu sostiene que la cultura legitima la clase ampliando el reconocimiento erróneo. El comportamiento simbólico exhibe las diferencias de clase de una manera reconocible, pero lo hace de modo que se desvíe la atención de su origen verdadero en el poder del grupo, haciendo que aparezcan como diferencias en el valor personal. Por el contrario, los teóricos o críticos de la escuela de Frankfurt afirman que la cultura realiza su función ideológica para el sistema de clases al impedir cualquier reconocimiento de las diferencias de clase, aun si se trata de uno equivocado. Para ellos, la cultura hace totalmente *irreconocible* para las clases sepultándolas bajo una cultura indiferenciada de masas que es compartida por todas.

El concepto de la escuela de Frankfurt de una cultura de masas que oscurece las clases se desarrolla mediante el concepto hegeliano de la reificación, tal como lo adaptó Marx al análisis del capitalismo. Marx (1977, págs. 163-77) afirma que en el capitalismo las relaciones fundamentales de las clases entre las personas aparecen como relaciones entre cosas, bienes que circulan en el mercado de acuerdo con las leyes naturales. En su libro *Historia y conciencia de clase*, Gyorgy Lukács aplica el concepto marxista de la reificación económica al ámbito cultural, argumentando que la cultura del capitalismo legitima las relaciones explotadoras de clase escondiéndolas detrás de fachadas unificadoras de la naturaleza. Adorno, Horkheimer, Marcuse y otros extienden el análisis de la cultura reificada de Lukács al capitalismo consumista moderno, en el cual la producción de los bienes culturales es asumida por grandes industrias, cuya única motivación es la ganancia. Como resultado, la cultura se convierte en un bien, cuya producción y distribución está subordinada a la racionalidad tecnológica del dominio en la fábrica y en el mercado. La industria de la cultura produce arte, música y literatura como bienes, sometiéndolos a la estandarización y a la homogenización de la producción en masa. En el proceso, se eliminan del bien cultural toda distinción crítica y todas las connotaciones inquietantes, de suerte que resulten aceptables al mercado más amplio posible. Esta cultura de masas se ofrece a los consumidores como compensación, como satisfacción substitutiva por las necesidades que se les han negado como productores alineados y degradados en el capitalismo. Y puesto que todas las clases participan de esta cultura de masas, así sea desigualmente, las ostensibles diferencias de clase se nivelan mediante el consumo de sus bienes estandarizados. Las verdaderas diferencias cualitativas del poder de la clase adoptan la apariencia de meras diferencias cuantitativas por la posesión de los mismos bienes (Horkheimer y Adorno, 1972; Marcuse, 1964; Adorno, 1978).

Los teóricos de la escuela de Frankfurt, por lo tanto, afirman que la cultura es ideológica, no porque, como asevera Bourdieu, sea “una expresión de los puntos de vista de las clases”, sino porque “la existencia de las clases se esconde tras las apariencias ideológicas” (Adorno 1976, págs. 68, 55). En su *Introducción a la sociología de la música*, Adorno critica específicamente el tipo de investigación empírica generado por la anterior posición, que busca asociar gustos culturales específicos con la clase social. “Las investigaciones en la distribución y la preferencia sociales del consumo de la música nos dicen poco sobre el aspecto de la clase” (1976, p. 56). Aunque probablemente se trate de una crítica a la investigación empírica de Paul Lazarsfeld, en cuyo Proyecto de Investigación en Radio de Princeton participara, es como si Adorno estuviera refiriéndose a Bourdieu cuando ridiculiza esta clase de investigación diciendo que equivale a comparar “la ciencia pura con saber si las esposas de clase media urbana de edades entre 35 y 40 prefieren Mozart a Chaikowski, y cómo difieren en este punto de un grupo

estadísticamente comparable de mujeres campesinas. Si se ha realizado algún tipo de encuesta aquí, ha sido el de los estratos, definidos como unidades subjetivamente caracterizadas. No debe confundirse con la clase como un concepto teórico-objetivo” (1976, pág. 56).

Adorno argumenta que las preferencias culturales de estos estratos son creadas en realidad por las estrategias de manipulación de mercadeo propias de la industria de la cultura. Para pregonar más artículos, los mercados se dividen y subdividen de acuerdo con las variables sociales en una investigación de mercados, y los productos se diferencian y estratifican de modo que resulten atractivos para los nichos. Pero esta diferenciación de productos, que les da una pseudoindividualidad con el ánimo de calmar la necesidad de que posean una individualidad real que se les niega en la producción, son en realidad diferencias superficiales de bienes fundamentalmente semejantes. No corresponden a las clases sociales, sino que las disimulan (Horkheimer y Adorno 1972, págs. 121-24, 154-56).

La diferenciación que la industria de la cultura ofrece a los consumidores es superficial, no sólo porque sus productos se producen en realidad en un proceso de producción estandarizado, sino porque se consumen mediante un proceso que cruza todas las categorías sociales. Bourdieu (1984, pág. 100) afirma su teoría de las clases sociales sosteniendo que aun cuando diversas clases sociales consumen productos objetivamente idénticos, se apropian de ellos y los perciben de modo diferente de acuerdo con su *hábitus* respectivo. Por el contrario, los teóricos de Frankfurt defienden su teoría de la cultura de masas afirmando que aun cuando las distintas clases consumen productos objetivamente semejantes, son apropiados de modo semejante, por lo que nivelan cualquier diferencia de clases. Bourdieu ofrece explícitamente (1984, pág. 588) lo que él cree es una crítica devastadora al análisis de Adorno sobre la música popular, mostrando que la música legítima se consume repetitiva y pasivamente. Pero ese es precisamente el punto de la crítica de la música que hace Adorno (1978): está dominada por la industria de la cultura. A pesar de las diferencias ostensibles en contenido, la música clásica y popular, se consumen de la misma manera fetichista, en la cual la popularidad o el éxito en el mercado de la composición se valora por encima de sus méritos intrínsecos como arte. En los productos materiales como los automóviles, tal consumo se enfoca, no sobre la calidad intrínseca de la mecánica, sino sobre el fetiche de la marca, que da testimonio de la posición del vehículo en la jerarquía artificial de prestigio. Tal consumo ofrece satisfacción sucedánea de sus necesidades insatisfechas y disimula las diferencias reales del poder de la clase que está detrás de una masa de bienes diferenciados artificialmente.

La teoría de la cultura de masas de la escuela de Frankfurt ha recibido críticas justas por algunas de sus debilidades. Correctamente destaca Bourdieu (1984, pág. 386) que los teóricos críticos a menudo cometen la falacia del corto-circuito: establecer un lazo directo, no mediado, entre la estructura económica y las prácticas culturales. No hacen explícitos el cuándo y el por qué la lógica capitalista que obscurece las clases sociales infiltra y domina la cultura. Las respuestas implícitas son más bien funcionalistas y esencialistas. Para poder reproducirse, el sistema capitalista requiere de una cultura de las masas que disimule las divisiones de clase, de modo que por tal razón surge ésta. Este funcionalismo a menudo degenera en un crudo instrumentalismo, en el cual las élites omnipotentes conscientemente manipulan la cultura para perpetuar el dominio sobre las masas, las cuales pasivamente aceptan cualquier cosa que se les venda engañosamente (Kellner 1984-85; Miller 1987).

A pesar de estos problemas, creo que la concepción de una teoría crítica que reduzca los límites de clase es un instrumento indispensable y poderoso para comprender la legitimación del rol de la cultura en el capitalismo tardío. Pero debe conceptualizarse, no como una alternativa, sino como un complemento de la concepción de la teoría de Bourdieu de una cultura de la simbolización de la clase. Ambas teorías captan parte de la realidad cultural del capitalismo tardío, pero se equivocan al generalizar de esta parte al todo cultural.

Cultura de clase o cultura de masas: argumento empírico

Diversas fuentes ofrecen abundantes evidencias empíricas que por lo menos parcialmente validan las ideas de Bourdieu acerca de una cultura que simboliza las diferencias de clase, lo mismo que el concepto de la escuela de Frankfurt de que una cultura de masas obscurece las diferencias de clase. Aunque a primera vista esta evidencia parece contradictoria o al menos inconsistente, un examen más cuidadoso revela que se ha extraído de diversas partes de la realidad cultural del capitalismo tardío.

Para lograr que los datos empíricos sean relevantes en este debate, es necesario aclarar primero la naturaleza exacta de los desacuerdos entre Bourdieu y los teóricos de la escuela de Frankfurt. Las dos teorías proponen la existencia de diferencias tanto en actitudes como en perspectivas entre las clases. Existe una rica evidencia empírica que sustenta estas diferencias subjetivas, las cuales son generadas por posiciones de clase, cuya mayor parte concuerda con la caracterización de los *hábitus* de clase propuestos por Bourdieu². Las dos teorías difieren, empero, en cómo y cuándo se objetivan las diferencias subjetivas de clase en consumo cultural y en estilo de vida. Bourdieu afirma que las diferencias de clase producen diferencias culturales visibles en todos los campos; pero, puesto que equivocadamente se supone que estas diferencias se originan en el valor del individuo, no en la posición de clase, a la postre legitiman el sistema de clases. Los teóricos de la escuela de Frankfurt sostienen que las diferencias subjetivas de clase se ven obscurecidas por la homogeneidad de la cultura de las masas, la cual legitima el sistema de clases, haciendo invisibles sus diferencias verdaderas.

Bourdieu presenta una cantidad notable de datos empíricos de su encuesta y de las de otros investigadores que pretenden revelar diferencias objetivas en el consumo cultural de las clases. Pero al examinarlos más de cerca, estos datos no revelan inequívocamente las amplias generalizaciones teóricas que presenta el texto. Las evidencias sobre las clases son sistemáticamente más fuertes en los campos de la cultura no material, como las artes visuales, la música y la literatura, que en los campos de la cultura material, como la comida, la ropa y el mobiliario. Así, por ejemplo, en el campo de la música, la clase se asocia clara y fuertemente con el conocimiento y la preferencia por la música legítima o clásica. Cuando se les preguntó qué clase de composiciones musicales preferían, 1 % de la clase trabajadora prefirió la música legítima, en comparación con un 30% de la clase alta. Y cuando se les pidió que identificaran a los autores de 16 obras musicales clásicas, ningún trabajador de la clase manual o de oficina pudo identificar más de doce, aunque 20% de la clase alta pudo identificar más de 12 (Bourdieu, 1984, págs. 15, 64). En el campo de las artes visuales, la clase alta demostró su estética formal afirmando con mucha más frecuencia que la clase trabajadora (20% y 6%, respectivamente) que un objeto que socialmente se designa como insignificante, por ejemplo una col, podría ser objeto de una hermosa pintura. La clase trabajadora reveló su estética funcionalista

² Véase en Randall Collins un buen resumen de la evidencia sobre las diferencias subjetivas de clase (1975, págs. 67-87; 1988, págs. 208-220).

afirmando su mayor preferencia que la clase alta (88% en comparación con un 60%, respectivamente) por temas superficialmente hermosos como un atardecer sobre el mar (Bourdieu, 1984, págs. 37-38).

Los datos de Bourdieu en estos campos han recibido el apoyo de otros estudios, que han encontrado también una correlación positiva entre la posición de las clases y la preferencia por las bellas artes y su participación en ellas (DiMaggio y Useem 1978a, 1978b, 1982; Blau, 1986; Hughes y Peterson 1983; Gruenberg, 1983). La investigación realizada por Paul DiMaggio y sus colegas parece apoyar también la tesis de Bourdieu de que el capital cultural en esta área de las bellas artes actúa a manera de un seleccionador y reproductor de la clase. Estos investigadores han demostrado que el interés por las bellas artes y la familiarización con ellas está relacionada positivamente con las calificaciones, el logro académico y el estatus de los futuros cónyuges (DiMaggio 1982a; DiMaggio y Moher 1985).

Sin embargo, los datos no parecen tener la suficiente fuerza para apoyar la pretensión de Bourdieu de que los estilos de vida son marcadamente segmentados e insulares. No parece que existan fronteras rígidas de clases entre la cultura popular y la alta cultura. Aunque la clase alta claramente posee un mayor conocimiento de la alta cultura y participa más de ella, las investigaciones han demostrado con regularidad que sus miembros también participan de la cultura popular, con frecuencia a niveles comparables con los de las clases bajas. Por ejemplo, en su estudio de las actividades culturales de varones americanos, Wilensky (1964) encontró que sí bien los más educados dedicaban más tiempo al consumo de la alta cultura que los menos educados, dedicaban mucho más tiempo a absorber la cultura popular. DiMaggio y Useem (1978a) encontraron que los bien educados y las personas de alto prestigio ocupacional realizaban una parte mayor de la alta cultura y les gustaba más. Los datos del mismo Bourdieu parecen reflejar la existencia de esta cultura de las masas, de la cual participan todas las clases, junto con la alta cultura dominada por las clases altas. Por ejemplo, aunque una proporción mayor de la clase alta (20%) dijo que una col podría ser motivo para una hermosa pintura en comparación con la clase trabajadora (5%), la mayor parte de todas las clases dijo que un atardecer en el mar podría constituir un cuadro hermoso. Y si bien la clase alta expresó mayor preferencia por la música legítima que la clase trabajadora, una proporción substancial de todas ellas expresó su preferencia por la música popular (Bourdieu 1984, págs. 64, 37-38).

La existencia de una cultura común de las masas parece ser aún más prominente en el área de la cultura material. Si bien Bourdieu sostiene que el *hábitus* de clase dicta el consumo de los diferentes tipos de productos físicos, sus datos parecen negar esta generalización, e indican diferencias de clase significativamente menores que los que se revelan para la cultura no material. En el área de la comida, por ejemplo, Bourdieu sostiene que por necesidad el gusto de la clase trabajadora determina alimentos que son grasos y pesados, mientras que el gusto burgués por la libertad dicta alimentos más magros y ligeros. No obstante, los datos de la distribución de gastos en las distintas categorías de alimentos son sorprendentemente parecidos entre las diferentes clases. Los trabajadores manuales gastaron 2.4% de su presupuesto para comida en frutas frescas, mientras los ejecutivos de mayor jerarquía gastaron 3.1%; en grasos, los trabajadores 5.3%, los ejecutivos 4.3%; en carne, 8.1% contra 9.3%; en legumbres frescas, 5.4% contra 5.5%; en cereales, 8.9% contra 7.5% (Bourdieu 1984, págs. 181-182, 188-89). Se nos ha dicho que en sus cenas la clase trabajadora hace hincapié en la informalidad y la abundancia, mientras que la clase burguesa lo hace sobre la formalidad y la ceremonia. Pero los datos presentados revelan que las diferencias entre las clases son pequeñas.

Aun cuando tienen invitados, en cada clase la mayoría prefirió ofrecer a sus invitados una cena completa en vez de un buffet, prefirió que sus invitados vistieran informalmente, no con formalidad, y que cada uno escogiera el puesto donde deseaba sentarse, no que hubiese puestos ya determinados. Y si bien la clase trabajadora respondió con más frecuencia que la media o la alta que el aspecto más importante de la invitación era tener suficiente comida (34%, 28% y 26%, respectivamente), una proporción casi idéntica de trabajadores (33%) respondió que era importante no incomodar a los invitados (Bourdieu 1984, págs. 198-99).

En el campo del mobiliario doméstico, Bourdieu le dice al lector que el gusto por la necesidad de la clase trabajadora se manifiesta en su preferencia por casas que son limpias y prácticas, mientras que el gusto burgués por la libertad estimula la preferencia de un interior imaginativo y estudiado. Los datos revelan que los grupos ocupacionales altos describieron con mayor frecuencia el interior de su vivienda como "imaginativo" y "estudiado" que los grupos más bajos, los cuales más probablemente mencionaron "limpio" y "práctico" en su descripción. Pero los adjetivos que con mayor frecuencia aplicaron casi todos los grupos fueron "cómodo" y "hogareño" (Bourdieu 1984, págs. 247-48).

Una etnografía reciente de trabajadores otorga crédito a la idea de que junto con una cultura de las masas compartida por todas las clases y centrada ampliamente en los bienes materiales existe una dominada por las clases altas y orientadas hacia las artes no materiales. En su estudio sobre los trabajadores de una planta de químicos en Nueva Jersey, David Halle (1984) encontró que la posición distintiva que ejercían conducía a actitudes y creencias subjetivas claramente diferentes de las de los empleados de clase media. Por lo general, los obreros se mostraban insatisfechos y resentidos con sus jefes inmediatos y con el poder corporativo en general. Abrigaban pocas aspiraciones respecto de su progreso individual; pero cifraban sus esperanzas en ganancias colectivas en la forma de salarios y prestaciones³. Por lo tanto, en el estudio de Halle, en el lugar de trabajo los trabajadores se consideraban "los hombres que trabajan", y con cierto grado de conciencia de clase se diferenciaban de los de clase media y de los gerentes. Pero, por fuera del trabajo, estas actitudes subjetivas no se objetivaban en un estilo de clase claramente distintivo de consumo cultural. Estos obreros bien pagados llevaban sus ratos de ocio de una manera parecida a la de los empleados de clase media, puesto que el traslape de sus salarios les permitía adquirir bienes y servicios similares. Halle (1984, pág. 294) concluye que: "En los Estados Unidos modernos no existen los automóviles, las lavadoras, las grabadoras de video de la 'clase trabajadora', o aun, con ciertas excepciones referidas los jóvenes, los estilos en la ropa. En un almacén urbano por departamentos o en un centro comercial suburbano resulta difícil saber si un comprador pertenece a la clase obrera o a la clase media".

En el mundo del consumo cultural, estos trabajadores de la industria química no se consideraban como un grupo diferente sino como parte de una amplia "clase media" en un continuum de consumo que se traslapaba y desdibujaba la oposición de clases en el trabajo. En un estudio sobre trabajadores manuales en Inglaterra, los cuales tenían ingresos muy parecidos, Goldthorpe et al. (1969, pág. 147) también hallaron que su vida privada y su ocio materialmente abundante les llevaba a considerarse parte de una clase central que se definía, no por el poder o el prestigio, sino por los estándares de ingreso y de vida material. Coleman y Rainwater (1978, págs. 24-33), encontraron de modo análogo

³ Otros autores validan estos hallazgos sobre los obreros. Véanse Goldthorpe et al. (1960); Chinoy (1965); y Nichols y Benyon (1977).

que la mayoría de los norteamericanos consideraban el sistema de clases, no como una estructura rígidamente delineada, sino como una jerarquía infinitamente gradada de ingresos y consumo. Y según Bourdieu (241) las posiciones en esta imbricada jerarquía estaban legitimadas por la creencia en las diferencias, no del don natural o del mérito, sino del esfuerzo y la ambición.

Al detallar la participación de los obreros en una cultura amplia o de “clase medía”, Halle hace la lista de los bienes materiales que compartían con las otras. Encontró, empero, que estos trabajadores de la industria química se sentían diferentes e inferiores con respecto a algunas formas de la cultura no material, es decir, las bellas artes y la educación. Pocos de estos obreros se interesaban por la ópera, el ballet, la música clásica o la literatura. Y se sentían incómodos e inadaptados por su falta de educación formal. La mayor parte de ellos describieron sus experiencias en la secundaria como una humillación, y eran abiertamente hostiles a los maestros que los habían juzgado inadecuados. Y justamente eran las bellas artes la parte de la educación contra la cual la mayoría se había sentido más hostil e incómoda. Como afirma Bourdieu, en el campo de la educación y las bellas artes la cultura marca las distinciones de clase. De esta forma, legitima la estructura de clase haciendo que las clases inferiores se sientan inadecuadas, y la reproduce escogiendo para el éxito educativo sólo a aquellos que ya han recibido un capital cultural (Halle 1984, págs. 48-50, 130-32, 169-70, 208, 295).

Las evidencias empíricas que se han estudiado hasta aquí revelan que la teoría de la simbolización de clases de Bourdieu y la teoría de la reificación de masas de la escuela de Frankfurt tienen validez, pero para aspectos diferentes de la cultura de las sociedades capitalistas tardías. Aparecen diferencias distintivas en el consumo de la cultura no material, en especial las bellas artes, que objetivan y legitiman las posiciones de clase. Pero en el ámbito de los bienes materiales, existe una cultura de masas cualitativamente diferente que obscurece las divisiones de clase tras una masa de bienes materiales que diferencia a los individuos tan sólo por la cantidad de sus ingresos. Mi propio estudio de un prominente artefacto de la cultura material contemporánea, el automóvil, demuestra aún más los límites de las generalizaciones de Bourdieu sobre las culturas de clase⁴.

Bourdieu (1984) dice que los bienes de consumo se producen, bajo diversas formas que expresan los gustos distintivos de las clases y de sus fracciones porque cada grupo tiene sus productores propios. La competencia entre los productores lleva a que cada uno fabrique su producto distintivo. Y cada oferta encuentra su demanda correspondiente, no porque los productores provengan de la misma clase que sus consumidores, sino porque la posición de los productores en el campo de la manufactura —anticuados contra *avant-garde*, establecido contra extraño— es homóloga a las posiciones de clases que los consumidores ocupan en el campo del consumo (Bourdieu 1984, págs. 230-34; 1983, págs. 325-26; 1986, págs. 138-149).

Pero esta generalización no resulta verdadera frente al automóvil, el cual Bourdieu utiliza para ejemplificar su teoría (1984, págs. 128-29; 278-79, 548-51). Esta supone un mercado altamente competitivo en el cual los diversos productores cabalgan para encontrar consumidores; pero el mercado de los automóviles americanos, al igual que el de muchos otros bienes materiales, es sin lugar a dudas oligopólico. El puñado de enormes corporaciones que dominan la producción no se especializan en un nicho del mercado, sino que ofrecen una amplia gama de productos que abarca todo el mercado,

⁴ Mi estudio del diseño del automóvil americano aparecerá en un libro que tentativamente he titulado *Auto Opium: A social History of American Automobile Design to 1970*. En Gartman (1986b) puede verse en un resumen preliminar.

desde el más barato hasta el más costoso. Y los diversos modelos de automóviles que cada corporación oligopólica ofrece no resultan atractivos para cada gusto específico porque todos han sido diseñados por los mismos ingenieros. Según el esquema típico, los diseñadores de autos de una corporación no dependen de una de sus diferentes divisiones de producción, sino que están agrupados en un departamento de *staff* que depende directamente de los ejecutivos de más alto nivel. Trabajando a menudo en centros geográficos distanciados entre sí y organizativamente separados de los gerentes de división, este *staff* de diseño tiene a su cargo la estética de toda la gama de productos de la corporación, desde el más barato hasta el más costoso. Aunque con frecuencia existe un estudio separado para cada división, esta separación existe, no para crear productos que difieran fundamentalmente en su estética para atraer los gustos de las diversas clases, sino para diferenciar superficialmente los pocos fundamentos estructurales a partir de los cuales se construyen todos los modelos. Por lo general, las distintas marcas de los autos de cada corporación comparten las mismas formas de la carrocería, que luego reciben una identidad distinta en cada división por la adición de detalles esencialmente superficiales: luces delanteras o traseras, parrillas y guardafangos.

Los datos empíricos del diseño de los automóviles revelan que estos modelos artificialmente diferentes no resultan y no deben resultar atractivos para los distintos gustos. Si este fuera el objetivo, el personal de diseño tendría que especializarse rígidamente por división, y pasaría toda su carrera cultivando un estilo específico para las clases. Pero en la mayoría de las corporaciones, el personal es rotado constantemente. Y los diseñadores independientes que trabajan por contrato con las corporaciones también diseñan en todo el espectro de precios. Lo que es más, mis entrevistas con diseñadores de automóviles revelan que ellos no aplican estándares estéticos distintos a las diversas líneas de autos. Tratan de lograr la misma apariencia en todas las líneas. Por ejemplo, los autos económicos que se venden a los grupos de ingresos bajos no están diseñados específicamente para agrandar a su estética funcionalista inherente. Los diseñadores saben que nadie desea un auto que parezca barato, que dice a gritos que está reducido al mero funcionalismo. Por lo tanto, pretenden que los autos económicos luzcan como sus parientes costosos de la misma corporación, siempre dentro de las restricciones de costos que se les delimitan, conservando la identidad independiente de cada línea. Los diseñadores modifican la cantidad de los detalles y los adornos de las diversas marcas en la jerarquía de los automóviles para justificar las diferencias en el precio. Pero la calidad de la estética es básicamente igual en toda la jerarquía, de modo que los diferentes modelos no sean un testimonio del gusto de las distintas clases. Los autos más costosos ofrecen a quienes tienen más dinero para comprarlos, no una estética cualitativamente diferente que certifique su gusto más refinado, sino tan sólo mucho más del gusto de cada uno.

La evidencia empírica sobre los automóviles y otros artefactos de la cultura material es más compatible con los argumentos propuestos por la escuela de Frankfurt, según los cuales la cultura moderna legitima las clases obscureciéndolas, no simbolizándolas. La jerarquía cualitativa del poder de la clase es obscurecida por una jerarquía cuantitativa de consumo material en la cual la gente se diferencia por las recompensas de los ingresos de un mercado aparentemente igual. La jerarquía de los productos materiales como los autos transforman ideológicamente la *contradicción* del poder de la clase en un *continuum* de consumo, en cuya posición se legitima, no por un gusto innato, sino por los esfuerzos de un mercado individual, como lo demuestran rutinariamente las encuestas (Coleman y Rainwater 1978, págs. 24-33, 241; Goldthorpe et al 1969, págs. 146-156).

Historia, clase y cultura

La evidencia empírica demuestra que existe una verdad parcial en las teorías de Bourdieu y de la escuela de Frankfurt. Si bien la cultura material del consumo de bienes materiales en las sociedades capitalistas tardías parece obscurecer las diferencias de clases, la cultura no material, especialmente las bellas artes, demuestra diversas segmentaciones que simbolizan las clases. Creo que la visión parcial sobre cada una se explica por los enfoques propios de su desarrollo histórico. La teoría de Bourdieu, básicamente ahistórica, proyecta sobre el capitalismo un modelo de clase y de cultura derivado de un pasado precapitalista y, por lo tanto, es incapaz de captar la dinámica cultural introducida por las relaciones específicas de clase del capitalismo. La teoría esencialista de la escuela de Frankfurt generaliza sobremanera las tendencias históricas introducidas a la cultura por las relaciones de bienes del capitalismo, y por lo tanto es incapaz de reconocer la persistencia de ciertas relaciones culturales precapitalistas. Propongo que se corrijan las dos teorías con un enfoque neomarxista de la cultura que se concentre sobre el factor mediatizador de la lucha histórica de clases.

Bourdieu (1984, p. xii) afirma que la relación entre la clase y la cultura que presenta en *La distinción* es “válida. . . para toda sociedad estratificada”. Reconoce algunas variaciones históricas en los modos del dominio de clases y su legitimación. Pero esta teoría del desarrollo histórico es un modelo por etapas, severamente truncado, en el cual la relación entre la clase y la cultura cambia sólo en la forma. Bourdieu distingue entre las sociedades precapitalistas y las capitalistas sobre la base del grado de objetivación y autonomía del capital económico y cultural. En las sociedades precapitalistas, los recursos económicos y culturales están institucionalizados e indiferenciados entre sí. Las relaciones de dominio económico son directas y personales, se reproducen en una interacción diaria por medio del ejercicio de la violencia. Para asegurar la legitimación, el capital económico que se utiliza para dominar a los otros se traslada y disfraza constantemente como el capital simbólico o cultural del honor en ceremonias personales como festivales e intercambio de regalos (Bourdieu 1977, págs. 171-97).

Sin embargo, con el advenimiento del capitalismo industrial, el mercado institucionaliza el capital económico, volviéndolo objetivo e impersonal. La industrialización también independiza al capital cultural del económico. Los ingresos y educación en ascenso de las clases dominadas crean un amplio público consumidor de cultura y, en consecuencia, instituciones culturales independientes de la clase dominante. Los productores en este campo de la producción de la cultura masiva que satisface a las clases más bajas se ven motivados por las utilidades para buscar los mayores mercados posibles, y por consiguiente reducen los estándares a su mínimo denominador común. Junto con ellas, empero, surge un campo separado de producción restringida, en el cual los bienes culturales se producen para otros productores de bienes culturales en la búsqueda de una ganancia simbólica mediante la adhesión a estándares estéticos desinteresados (Bourdieu 1985a, págs. 14-33; 1983, págs. 319-22).

Bourdieu sostiene que en el capitalismo temprano los campos cultural y económico se mantuvieron separados. El mecanismo objetivo del mercado esconde las desigualdades del capital económico, de modo que no existe la necesidad del velo simbólico del falso reconocimiento. Pero esta etapa temprana termina cuando, según afirma Bourdieu con cierta vaguedad, los efectos ideológicos del mercado son “descubiertos y neutralizados”. Por consiguiente, la legitimación del dominio de clases requiere de un retorno al falso reconocimiento cultural del capital económico mediante su conversión a un capital simbólico (Bourdieu 1977, pág. 196). Este se alcanza por el consumo burgués de los

productos culturales en el campo de la producción restringida, a la cual su *hábitus* los inclina naturalmente. Tal consumo, no sólo distingue a la burguesía de la clase trabajadora, sino que, además, la consagra con una aureola de desinterés y de valor personal que conservan la autonomía de este reino cultural frente al mercado económico (Bourdieu 1983, págs. 324-25; 335-37; 1985a, págs. 22, 31-32). De esta suerte, después de un breve período de separación de los capitales económico y cultural durante el capitalismo temprano, una vez más los dos se integran en un sistema de legitimación en el cual el poder de la clase es falsamente reconocido como dote individual o carisma. La historia que Bourdieu propone de la ideología de clases realmente no es historia, sino el recuento de una relación eternamente recurrente que cambia sólo en su forma.

Esta formulación esencialmente ahistórica es incapaz de reconocer la especificidad histórica de la cultura del capitalismo y de las relaciones de producción sobre las cuales se basa. Bourdieu extiende la ideología del carisma, característicamente precapitalista, a las sociedades capitalistas. Siguiendo a Weber, aplica el concepto para designar un sistema de creencias que legitima las diferencias de poder por referencia a las cualidades intrínsecas de los individuos, las cuales se expresan en diferentes estilos de vida. Pero Weber restringe la autoridad carismática principalmente a las sociedades precapitalistas, en las cuales las relaciones de poder personal requieren de una ideología que justifique la superioridad de la persona. Afirma (1968, págs. 241-54) que el proceso de racionalización produce la autoridad impersonal de las burocracias económicas y políticas, en las cuales la autoridad se justifica por la racionalidad de la estructura, no por el valor de las personas.

Bourdieu ignora este cambio en la naturaleza de la legitimación cultural debido primordialmente a su conceptualización de la clase, la cual rechaza el énfasis marxista sobre las posiciones de la producción en favor del énfasis que Weber concede a las posiciones en la distribución de los bienes⁵. Define la clase como una posición estructural en un espacio de distribución de dos recursos: el capital económico y el capital cultural. Los ingresos combinados de un individuo en estos dos campos determinan su posición de clase. En las sociedades modernas, las diferencias primarias de clase están determinadas por el volumen total de la combinación de capitales, y las diferencias secundarias (facciones de clase) se derivan de la proporción relativa de los dos capitales que posee (Bourdieu 1984, págs. 99-125).

Pero esta definición de clase encierra una relación tautológica con la cultura: se ha desarrollado para explicar una variable. Bourdieu explica la variación en la cultura y en el estilo de vida por medio de la posición en la clase, aunque define la clase en parte por la distribución del capital cultural. Puesto que esta última se *2d*-quiere por medio de la socialización en la familia o en la escuela, la explicación degenera en una transmisión cultural simplista: las clases tienen diferentes estilos de vida porque aprenden de estilos diferentes en el hogar o en la escuela. Para empezar, este argumento genera la pregunta de cómo se originan estos estilos de vida transmitidos, e ignora lo que se supone son las variantes de clase y estilo de vida que intervienen: el *hábitus* engendrado por las condiciones de la existencia material.

Bourdieu deja de lado en algunas partes este problema tautológico concediéndole una ligera supremacía al capital económico sobre el cultural en la determinación del estilo de

⁵ Bourdieu (1985b, 1987) rechaza el análisis marxista de clase con base en su substancialismo, su economicismo y su objetivismo. Estas críticas son, no obstante, simplistas e incapaces de percibir la diversidad del marxismo occidental en el siglo XX. Véase en Brubaker (1985) una buena discusión de Marx y Bourdieu sobre la clase.

vida. En un pasaje (1977, pág. 83) afirma, por ejemplo, que los *hábitus* de clase “son engendrados por las estructuras objetivas, es decir, en último término por las bases económicas de la formación social en cuestión”. Y en *La distinción* (1984, págs. 115, 136) las posiciones en la base económica se definen primordialmente en términos del ingreso. De este modo, en el último análisis, Bourdieu argumenta que el ingreso genera el *hábitus*, el cual, a su vez, determina el consumo (1984, pág. 75).

El análisis de Bourdieu de la clase como posición en la *distribución* económica es incapaz de captar los cambios históricos en la *producción* económica que condicionan la cultura. Puesto que la distribución de los recursos conserva en las sociedades pre y capitalistas las mismas características de desigualdad, propone culturas de clase que simbolicen de manera parecida esta desigualdad. La atención que el marxismo concede a las relaciones de clases como relaciones de producción, lo hace potencialmente más conocedor de los cambios históricos que se han inducido en la cultura. Para los marxistas, la distribución de los ingresos del mercado en el capitalismo es un epifenómeno: la apariencia superficial está determinada por las relaciones entre las clases y la producción. En este nivel existe la desigualdad más fundamental del poder para controlar el proceso del trabajo social.

Los teóricos de la cultura de masas de la escuela de Frankfurt se centran sobre el concepto de la desigualdad de clase para expresar las formas históricamente variables de la legitimación cultural. Siguiendo a Marx (1977, págs. 170-171) y a Lukács (1971, págs. 83-110), sostienen que las relaciones del control del trabajo en las sociedades precapitalistas son directas y personales. La cultura precapitalista lleva las marcas de las relaciones directas de subordinación, porque evidentemente es la preservación exclusiva de las clases dominantes, las cuales tienen por sí solas el poder y los recursos para cultivar y apropiarse de los bienes no esenciales. Sin embargo, con el surgimiento del capitalismo, las relaciones de poder en la producción se vuelven indirectas, los trabajadores se subordinan a los capitalistas por medio de intercambios impersonales de la fuerza de trabajo por un salario. Por lo tanto, las relaciones de clase se reifican, apareciendo, no como relaciones humanas de poder, sino como relaciones entre las cosas que se intercambian en el mercado. Siguiendo a Lukács, los representantes de la teoría crítica argumentan que las relaciones reificadas de la producción se extienden a la cultura a medida que ésta se convierte en objeto de una producción comercial en gran escala. La producción en masa reduce la distinción entre los productos culturales, escondiendo de esta manera las diferencias verdaderas en el poder de la clase detrás de una fachada de cosas estandarizadas que todos consumen.

Si bien su atención histórica sobre las cambiantes formas del dominio de clase en la producción hace a los críticos teóricos más conocedores de las formas de cambio en la legitimación de la clase, su aplicación de la historia presenta su debilidad en su esencialismo. Fuertemente influida por Hegel, la escuela de Frankfurt nos da una historia de la clase y de la cultura que se deja leer como el desdoblamiento de una esencia inherente en el capitalismo. Los mecanismos concretos mediadores que explican la difusión de la reificación económica en el ámbito cultural no están especificados, como lo señala Bourdieu. Esta intención esencialista de las mediaciones históricas conduce a la teoría crítica a ignorar los efectos diferencia-dores de la reificación sobre la cultura.

El ahistoricismo de Bourdieu lo lleva a postular la persistencia de una cultura básicamente precapitalista de simbolización de la clase, mientras que el esencialismo de los teóricos de la escuela de Frankfurt los lleva a postular la reificación de toda la cultura capitalista. Una teoría más poderosa de la legitimación de la clase requiere de un modelo

que reconozca los efectos de las relaciones cambiantes de clase sobre la cultura, pero que especifique las mediaciones concretas que explican sus efectos diferenciales. El correctivo para ambas teorías es un modelo de legitimación cultural, en el cual la praxis humana histórica —es decir, la lucha de clases— ofrezca el enlace crucial que medie entre la estructura de clase y la producción cultural.

La cultura como estructura o la cultura como praxis

Bajo el análisis ahistórico de Bourdieu se encuentra un problema mucho más de fondo, el cual le impide reconocer la reificación parcial de la cultura capitalista: su conceptualización de la cultura como la estructura que inevitablemente reproduce a la sociedad. El enfoque estructuralista de Bourdieu concibe las clases como los recipientes pasivos de una cultura que reproduce la estructura de la dominación y que posee poco poder para transformarla.

Bourdieu afirma que su teoría ofrece un campo intermedio teórico entre el estructuralismo y las filosofías de la acción al especificar el enlace conceptual del *hábitus* entre las estructuras objetivas y las acciones subjetivas. La gente escoge sus acciones aunque no de una manera libre, porque las disposiciones internalizadas a partir de sus posiciones estructurales rigen tales selecciones (Bourdieu y Passeron 1977, págs. 203-4, 217, n. 31). Por lo tanto, los actores de Bourdieu realmente no actúan ni escogen cosa alguna, —“estas selecciones ejecutadas no implican actos de selección”— porque sus acciones y selecciones están predeterminadas por sus *hábitus* (Bourdieu 1984, pág. 178). Los gustos estéticos y las preferencias del consumidor están realmente determinados por la posición de clase: la gente escoge aquello a lo cual ya ha sido condenada. “El gusto es el *amor fati*, la selección de un destino, pero una selección impuesta, producida por condiciones de la existencia que excluyen toda alternativa como si fuese un sueño despierto, y que no dejan alternativa diferente a la del gusto por la necesidad” (Bourdieu 1984, pág. 178). Por consiguiente, estos gustos y las prácticas culturales que los motivan inevitable e inexorablemente reproducen las estructuras que los producen.

En la teoría de Bourdieu se dan la competencia y la lucha. Propone que la gente busca de modo incesante, pero no necesariamente racional, las estrategias para optimizar los retornos de su capital en un campo determinado. Pero estas luchas tienen lugar solamente dentro de confines predeterminados del campo y rara vez ponen a prueba las reglas de los juegos mismos (DiMaggio 1979, pág. 1470). En Bourdieu el conflicto de clase nunca parece contradecir o cambiar la estructura de clase porque está mayormente limitado a una lucha intraclase dentro de la burguesía. Limita su atención casi exclusivamente a las luchas por el poder entre las facciones dominante y dominada de la burguesía y a la lucha por el capital simbólico dentro de esta última (Bourdieu 1983, pág. 319-26). Estas disensiones internas nunca ponen a prueba fundamentalmente la estructura de clases del capitalismo, puesto que todas las facciones se interesan por su dominio conjunto de la clase trabajadora.

Las luchas burguesas por el capital simbólico dentro de los campos de la producción cultural restringida con frecuencia transforman estos campos y llevan a cambios en la literatura, la educación y el arte. Los cambios históricos en la escasez relativa de los recursos en estos campos alteran el equilibrio establecido entre las oportunidades objetivas del éxito dentro de ella y las expectativas subjetivas (*hábitus*) de los participantes individuales. Tales alteraciones dan lugar a luchas culturales entre las facciones culturales establecidas y arribistas que cambian un campo. En el *Horno Academicus* (1988), por ejemplo, Bourdieu sostiene que en el campo de la educación el

incremento en el número de estudiantes y de profesores durante la década de 1960 generó una devaluación de sus credenciales en el mercado de trabajo. A su vez, esto produjo una discrepancia entre las expectativas de la carrera que habían internalizado bajo la estructura anterior y las oportunidades objetivas que sus credenciales les concedían en la estructura modificada del campo. El resultado de esta discrepancia fue la rebelión en las universidades que culminaron en mayo de 1968.

Tales desafíos a las autoridades culturales burguesas establecidas a menudo encuentran eco dentro de las clases dominadas debido a su posición homóloga de exclusión y de dominio. En la revuelta de mayo del 68, por ejemplo, los estudiantes que se iniciaban y los profesores encontraron apoyo temporal entre los trabajadores industriales, quienes habían sido degradados igualmente por las autoridades educativas establecidas. Sin embargo, por lo general, el curso de los acontecimientos revela que los retadores intelectuales burgueses no tienen interés alguno en la eliminación de la autoridad cultural *per se*, sino tan solo en asegurar para ellos una tajada mayor. Por lo tanto, al final las alianzas interclases se disuelven, y las “rupturas en el equilibrio” se restablecen en el campo a medida que la estructura transformada de oportunidades se internaliza en agentes (Bourdieu 1988, págs. 156, 167).

Por lo tanto, en lo que a Bourdieu se refiere, los cambios culturales se dan, no por luchas fundamentales entre las clases debido a intereses inherentemente divergentes, sino por cambios en los recursos entre los individuos y las facciones de clases que manipulan los mercados culturales para manejar el capital simbólico. En el capitalismo, presenta las clases dominadas como si fuesen casi completamente pasivas e impotentes. En realidad, a los trabajadores les gustan las prácticas y los bienes culturales que se les imponen en razón de su posición de clase subordinada. A diferencia del gusto de la clase burguesa por la libertad, la clase trabajadora tiene su gusto por la necesidad, por los objetos y las prácticas indiferenciados que no buscan esconder sus relaciones con las funciones animales. Los trabajadores han internalizado tan completamente su propio dominio que deben depender de los instrumentos simbólicos que externamente les ofrecen los intelectuales burgueses para que organicen y expresen sus intereses. Pero puesto que estos instrumentos son burgueses en su origen, son limitados en su desafío a la totalidad de la sociedad burguesa (Bourdieu 1985b, págs. 735-44; 1984, págs. 397-465).

La concepción que de la clase trabajadora tiene Bourdieu es, a la vez, degradante y enaltecedora. La degrada al nivel de una existencia animal no reflexiva. Los trabajadores son criaturas “naturales” que, por estar reducidos al mero trabajo físico por el sistema de clases, desarrollan un gusto por los placeres bajos, animales (Bourdieu 1984, pág. 32). Pero habiendo reducido de esta manera a los trabajadores al nivel de simples animales, Bourdieu exalta entonces esa animalidad como la forma natural de la existencia, y la utiliza para lanzar un ataque contra la hipocresía de la clase burguesa. Los trabajadores desempeñan el papel de buen salvaje al estilo roussoniano, que no se han pervertido por el juego de la distinción cultural que practica la burguesía y sus “petite” pretendientes. Su realismo popular “inclina a los trabajadores a reducir las prácticas a la realidad de su función, a hacer lo que hacen, y a ser lo que son. . . , sin “engañarse”. . . Es la antítesis casi perfecta de la desaprobación estética que, por cierta clase de hipocresía esencial. . . enmascara el interés en función de la primacía que se concede a la forma, de manera que la gente hace lo que hace como si no lo estuvieran haciendo” (Bourdieu 1984, pág. 200).

A diferencia de la teoría estructuralista de la cultura como una reproducción de la estructura de Bourdieu, la teoría crítica de la cultura como reificación se basa en la

concepción de la cultura como praxis, una lucha por la realización de las necesidades humanas inherentes que pueden transformar fundamentalmente la estructura de clases, así como reproducirla. Para los teóricos críticos, especialmente Herbert Marcuse, la acción cultural puede contradecir y cambiar las estructuras sociales dentro de las cuales se ejerce porque encuentra su base ontológica en las necesidades humanas, las cuales son transhistóricas. Siguen al joven Marx al postular que los seres humanos son activos por naturaleza, criaturas autocreadoras, cuya consciencia les da el potencial para su autodeterminación, una actividad libre de la necesidad. El modo histórico de producción reduce y limita la realización de ese potencial, pero nunca puede suprimir totalmente el deseo natural por la libertad. Mientras Bourdieu postula que la búsqueda de la libertad es un gusto estructuralmente condicionado, característico sólo de la clase dominante, la teoría crítica sostiene que la praxis de todos los individuos está acordada por un deseo básico por la libertad (Marx, 1964; Marcuse, 1966).

Para los representantes de la teoría crítica, la cultura es un dominio de la praxis que expresa estas necesidades transhistóricas, y no puede reducirse sencillamente a la función social de reproducir la estructura de clases, como busca hacerlo Bourdieu. Históricamente, la cultura satisface una función utópica: es la expresión de la necesidad de la libertad, que es negada por la organización de clases de la sociedad. Si bien esta función utópica puede ayudar a conservar la sociedad ofreciéndole una válvula para el descontento, retiene además en la conciencia colectiva la añoranza por la satisfacción que la sociedad existente no puede proporcionarle. Por consiguiente, la cultura siempre tiene un componente negativo que no puede subordinarse a la reproducción del sistema. Aunque la cultura wodenw4eificada exhibe una tendencia hacia la eliminación de este componente crítico, aún demuestra un esfuerzo utópico por la autodeterminación que no puede ser absorbida por el sistema de clases (Aronowitz 1981; Adorno 1981a; Horkheimer y Adorno 1972; Jameson 1979, 1983; Marcuse, 1964, 1966, 1969, 1978).

La debilidad de las formulaciones de la escuela de Frankfurt sobre la cultura como una praxis humana para realizar la libertad es la de que es históricamente indeterminada. Sus representantes nos dicen poco acerca de las condiciones históricas específicas bajo las cuales la praxis se vuelve ideológica o revolucionaria. Pero esta debilidad no puede corregirse reemplazando esta praxis vaga, socialmente dislocada e históricamente no especificada por una lucha de clases concreta e histórica. El factor crucial mediador que determina el efecto de la lucha de clases de una sociedad sobre su producción cultural no es ni la inexorable reproducción del *hábitus* de Bourdieu ni la praxis dislocada de la teoría crítica sino el conflicto social-mente localizado e históricamente específico de las clases dominante y dominada. Tal enfoque está encarnado en la obra pionera de Gyorgy Lukács.

En varias partes, Bourdieu (1983, pág. 336; según lo cita Wacquant 1989, págs. 33-34) incluye a Lukács en sus críticas a Lucien Goldmann y a otros críticos literarios marxistas por su falacia del cortocircuito, es decir, establecer relaciones directas e ingenuas entre la posición de clase de los autores y su producción cultural. Si bien esta falacia puede ser característica de Goldmann y de algunos miembros de la escuela de Frankfurt, no es pertinente para Lukács, quien no reduce la forma o el contenido de la producción cultural de un autor a su posición de clase. Si fuese de verdad culpable de tal reduccionismo simplista, no tendría bases para reconocer la obra de algunos autores burgueses o para condenar la obra de algunos autores proletarios (Lukács 1973a, 1973b, 1962, 1980a, 1980b). Como Bourdieu, Lukács postula la importancia de un factor mediador entre la posición de clase del autor y la naturaleza de su obra. Pero este factor mediador no es estático, que reproduce el *hábitus*, sino la lucha histórica de las clases por su liberación.

Lukács afirma que los intereses de la posición de clase de un autor imponen límites cognoscitivos sobre su producción, aunque la naturaleza de estos intereses está determinada por la relación cambiante de la clase con las luchas progresistas de la humanidad por su libertad. De este modo, por ejemplo, afirma que el estilo narrativo de los realistas burgueses como Balzac, Dickens y Tolstoi, que presentan la realidad como una creación histórica de los seres humanos que luchan, es la consecuencia de las luchas progresistas de la burguesía contra el orden feudal durante las etapas de formación del capitalismo. Como en ese momento la burguesía estaba comprometida en su lucha contra el feudalismo —una lucha que sirvió no sólo a sus intereses particulares sino al interés general de la humanidad por la libertad— sus productores culturales fueron capaces de ver la realidad de la sociedad como una creación humana y la encarnan en su narración alrededor de personajes activos.

Sin embargo, después de la revolución de 1848 el capitalismo se consolidó en la mayoría de las sociedades de la Europa occidental, y la clase burguesa gobernante ya no conservó su interés por el cambio progresista sino en la protección reaccionaria de su poder contra la clase a la cual la historia le trasladaba el interés por la libertad: el proletariado. El resultado cultural de este cambio de posición, la lucha de clases *vis-a-vis* fue el estilo descriptivo de los modernistas burgueses como Joyce y Flaubert. Carentes del interés por el cambio progresista, los escritores burgueses quedaron ciegos frente a la naturaleza de la realidad como una creación humana, y comenzaron a describir al mundo como algo estático, reificado. En sus novelas, estos autores describían sólo los hechos dados de la sociedad y crearon personajes que adoptaron pasivamente diversas actitudes subjetivas hacia tales hechos. No se desarrollaron los personajes y sus relaciones, tan sólo se les describía como productos ya constituidos de fuerzas que estaban más allá de su control. La realidad de la lucha y de las clases quedó, por lo tanto, oscurecida detrás de esta impenetrable fachada de cosas estáticas (Lukács 1973a, 1973b).

En esta formulación lukacsiana, debe entenderse que las obras culturales reflejan, no la posición estática de clase, sino una intervención activa en las luchas históricas de clase que pueden transformar las estructuras sociales, no meramente reproducirlas. En su producción, los productores culturales resolvieron de una manera formal e imaginaria los problemas y los dilemas del conflicto de una clase con las otras. Estas intervenciones son siempre políticas, aunque quizás inconscientemente, puesto que son el producto, primero, de la posición social del productor y, segundo, la relación histórica (progresista o reaccionaria) de esa clase con las luchas por la liberación humana (Jameson 1971, págs. 375-400). Esta teoría de la cultura tiene una posición mejor que la de Bourdieu o la de la escuela de Frankfurt para percibir las complejidades de la cultura capitalista moderna. A diferencia de la teoría de Bourdieu que propone una estructura reproductiva, considera firmemente la cultura como una praxis activa que puede transformar la sociedad. Y esta teoría más cimentada históricamente además específica, mediante el factor mediador de la lucha de clases, cómo y hasta qué punto esta praxis influye sobre la cultura.

En otro trabajo (Gartman 1986b), me he valido de esta teoría para explicar el desarrollo histórico del diseño de los automóviles, el cual oscurece y reifica la clase social. A continuación voy a resumir esta investigación para demostrar la eficacia de la teoría de la cultura con base en la lucha de clases. Los primeros automóviles fueron muy costosos, fabricados a mano en número muy limitado por trabajadores altamente diestros, y consumidos casi exclusivamente por la alta burguesía. Constituyeron parte de una alta cultura del consumo y el lujo notables, construido por la burguesía a finales del siglo XIX y comienzos del XX para legitimar su crecientemente visible autoridad en la industria y el Estado frente a los retos de la clase trabajadora (DiMaggio 1982b, 1982c, 1987). Estos

vehículos fueron símbolo de una vida de lujo y de discreción, no sólo en razón de su uso ampliamente recreacional por los acomodados, sino por su estética. El ensamble y el acabado cuidadosamente logrados son el testimonio de un proceso orgánico del trabajo controlado por trabajadores diestros, alejados de las presiones acosadoras del mercado y de la gerencia.

El anzuelo de una ganancia comercial en gran escala, empero, llevó a algunos fabricantes, como Ford, a pasar hacia 1910 a la producción masiva de automóviles estandarizados y baratos. Pero la clase trabajadora calificada se resistió a los esfuerzos de los capitalistas por acelerar y abaratar su trabajo. Para vencer esta resistencia, los fabricantes revolucionaron el proceso del trabajo, reemplazando la esmerada destreza de un trabajo altamente calificado por uno no calificado, dividido y mecanizado (Gartman 1986a). Este proceso de trabajo alienado y fragmentado transformó la estética de los automóviles. Para deshacerse de los trabajadores calificados, los fabricantes tuvieron que reemplazar las formas cuidadosamente ajustadas y curvas de los automóviles hechos a mano por las formas poco ajustadas y toscamente rectas para adaptar su fabricación a las máquinas de producción en masa. Los ángulos agudos y los espacios y vacíos ostensibles de automóviles como el modelo T de Ford han quedado como testimonio del proceso de trabajo fragmentado y alienado que los produjo. Junto con los vehículos para los ricos, fabricados a mano, estos autos producidos en serie simbolizaban la posición degradada de la clase que los usaba, una vida heterónoma dominada por los urgentes mandatos de los supervisores y por las líneas de ensamble. En este estado del desarrollo de la industria, el modelo de los productos símbolo de clase enunciado por Bourdieu es válido. Los autos marcaban la clase, y la cultura popular se llenaba de celos de clase y emulaciones que giraban alrededor de las diversas marcas.

Los eslabones visibles de los vehículos producidos en masa con el proceso de trabajo alienado no constituyeron un problema social en tanto el automóvil fue un vehículo utilitario. Pero cuando se convirtió en la piedra angular del nuevo edificio del consumo que ofrecía aislamiento y compensación por los males del lugar, de trabajo, fue necesario romper estas relaciones estéticas. Los trabajadores de este nuevo proceso degradado de producción masiva montaron una contraofensiva contra esta nueva forma de autoridad de clase. Para contener esta revuelta, los fabricantes hicieron concesiones bajo la forma menos amenazadora para sus intereses: los salarios. Bloqueados en sus esfuerzos por obtener la autodeterminación en el lugar de trabajo, los trabajadores utilizaron sus mayores salarios para construir un pequeño reino libre en su hogar comprando productos que satisficieran superficialmente sus deseos desplazados. Pero para servir como satisfacciones substitutas de las necesidades que se negaban en el lugar de trabajo, los productos domésticos tuvieron que deshacerse de todas las señales que los relacionaban con su lugar original de desplazamiento. La gente no podía olvidar la degradación del lugar de trabajo en unos hogares llenos de productos que llevaban ese testimonio visual, de modo que exigieron productos que escondieran estas relaciones, no que las revelaran. Para satisfacer las exigencias de este creciente mercado popular de consumo discrecional, a principios de la década de los años 20, los fabricantes comenzaron a reificar cuidadosamente sus productos contratando diseñadores industriales que escondieran la fealdad de las relaciones fabriles tras superficies hermosas y orgánicas. Los esfuerzos se intensificaron por la lucha de clases de la década de los años 30, que hicieron más imperativa la necesidad de obscurecer las distinciones de los productos que simbolizaban la clase.

En la industria del automóvil, esta reificación de las relaciones de clase adquirieron la forma de una "apariencia uniforme" superficial que selló los restos reveladores de la

producción fragmentada. Comenzando a mediados de la década de los años 20, el cuerpo del automóvil se extendió cubriendo el ensamble incongruo de partes hasta que hacia 1949 llegó a constituir una carrocería suavemente integrada, en forma de concha; y sus ángulos se hicieron menos pronunciados a medida que formas curvilíneas suaves que sugerían la naturaleza tomaron el lugar de las formas rectas y duras que recordaban la disciplina inquebrantable de la máquina. Al adoptar estas formas superficialmente integradas y orgánicas, que antes habían constituido la estética exclusiva de los fabricantes de automóviles de lujo, los fabricantes ocultaron los signos de la producción en masa y eliminaron los indicios estéticos obvios entre los autos que simbolizaban las clases.

Esta tendencia al obscurecimiento de las relaciones de clase de la producción alienada no significó, empero, que los automóviles se homogeneizaran totalmente. Por el contrario, de inmediato hubo una proliferación de tipos y estilos de automóviles que apuntaban a atraer la necesidad de individualidad que tenía el consumidor, la cual estaba represada en la fábrica. Pero las marcas en esta jerarquía constituyeron variaciones del mismo fundamento de producción en masa con adornos superficiales que justificaban la diferencia de precios. Esta jerarquía de precios se correlacionó positivamente con la jerarquía de clase. Pero puesto que los autos compartían el diseño reificado que oscurecía las marcas y las relaciones de la producción masiva, los modelos graduados no atestiguan la diferencia de clases o de gustos en el poder, sino meras diferencias en los ingresos.

En los productos de la cultura material, como el automóvil, la lucha de clases socavó entonces la existencia de las distinciones que simbolizaban las diferencias de la posición de clase. Pero esta reificación de masa no se halla igualmente extendida al campo de la cultura no material, en el cual los datos revelan que el arte, la música y la literatura demuestran diferencias estéticas que simbolizan y legitiman la clase. En este campo, la burguesía conserva una cultura claramente distintiva de clase que arroja un aura de valor personal sobre sus miembros. Al menos por dos razones, la lucha de la clase trabajadora por un mayor consumo se orienta más hacia los bienes materiales que hacia las prácticas de la cultura no material, por lo que ejerce un mayor impacto nivelador mayor sobre el primero. Primero, las diferencias de la cultura material entre las clases se hacen más visibles. Mientras la cultura no material distintiva de la clase con frecuencia se ejerce en los campos privados, las diferencias en los bienes materiales, como autos y ropa, son notablemente visibles en los lugares públicos como un recordatorio permanente de la brecha entre las clases. En segundo lugar, los esfuerzos de la cultura no material requieren de un entrenamiento amplio, formal o informal, y habilidades de consumo, que generalmente se le niegan a la clase trabajadora.

Por lo tanto, las sociedades capitalistas avanzadas poseen tanto una cultura material de masa como una cultura no material de clases. Y los dos ámbitos, trabajando al unísono, realizan una tarea de legitimación y de reproducción de la cultura, mejor de la que podrían realizar cada uno independientemente de la otra. En el ocio, la gente consume productos materiales homogeneizados, que proporcionan las bases culturales para los rituales solidarios de obscurecimiento de la solidaridad. Cuando la gente de las diversas clases sociales se reúnen para el ocio, pueden hablar la lengua común del consumismo y se sienten muy bien los unos con los otros. Sin embargo, a la vez, la clase dominante se distingue cultivando un ámbito separado de la cultura no material, que proporciona la base para los rituales de exclusión. Solo la burguesía puede hablar de arte, música y literatura, excluyendo y subordinando de este modo a los trabajadores que

tienen a su cargo los rituales que testifican un conocimiento mayor y una capacidad para el aprendizaje.

Conclusión

Tanto la teoría de la simbolización de clase de Bourdieu como la teoría de la reificación de masas de la escuela de Frankfurt describen con validez una parte de la cultura del capitalismo tardío. Pero ninguno de los dos capta su totalidad porque ambos son incapaces de conceptualizar el factor dinámico que media la relación de la clase y la cultura: la lucha de clases. En razón de su visión más bien ahistórica de las clases y de su legitimación cultural, Bourdieu no logra conceptualizar cabalmente los cambios culturales producidos por la transición al capitalismo. Los teóricos de la escuela de Frankfurt están más a tono con la dinámica de las relaciones de clase del capitalismo y comprenden mejor la reificación progresiva de la cultura. Pero su descuido de los factores contingentes históricos que median el impacto de las relaciones de clase sobre la cultura les lleva a ignorar los límites de la reificación de masas. Sólo puede percibirse la totalidad de la cultura del capitalismo tardío conceptualizando la cultura como una praxis humana cimentada históricamente, una intervención en la lucha de clases que puede reproducir o revolucionar las estructuras existentes de clases.

REFERENCIAS

Adorno, Theodor. 1976. *Introduction to the Sociology of Music*. New York: Continuum.

_____ 1978. "On the Fetish Character in Music and the Regression of Listening". Pp. 270-99 in *Jibe Essential Frankfurt School Reader*, edited by Andrew Mato and Eike Gebhardt. New York: Urizen.

_____ 1981a. "Cultural Criticism and Society". Pp. 17-34 in *Prisms*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____ 1981b. "Veblen's Attack on Culture". Pp. 73-94 in *Ptisms*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Aronowitz, Stanley. 1981. "Culture and Politics". Pp. 225-67 in *The Crisis in Historical Materialism*. New York: Praeger.

Blau, Judith R. 1986. "The Elite Arts, More or Less *de rigueur*: A Comparative Analysis of Metropolitan Culture". *Social Forces* 64: 87 5-905.

Bourdieu, Pierre. 1977. *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.

_____ 1983. "The Field of Cultural Production, or: The Economic World Reversed". *Poetics* 12:311-56.

_____ 1984. *Distinction A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1985a. "The Market of Symbolic Goods". *Poetics* 14: 13-44.

- _____ 1985b. "The Social Space and the Genesis of Groups". *Theory and Society* 14: 723- 44.
- _____ 1986. "The Production of Belief: Contribution to an Economy of Symbolic Goods". Pp. 131-63 in *Media, Culture and Society: A Critical Reader*, edited by Richard Collins et al. London: Sage.
- _____ 1987. "What Makes a Social Class? On the Theoretical and Practical Existence of Groups". *Berkeley Journal of Sociology* 23:1-17.
- _____ 1988. *Homo Academicus*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- _____ 1988/89. "Vive la Crise! For Heterodoxy in Social Science". *Theory and Society* 17: 77 3-87.
- Bourdieu, Pierre, and Jean-Claude Passeron. 1977. *Reproduction: In Education, Society and Culture*. Beverly Hills, calif.: Sage.
- Brubaker. Rogers. 1985. "Rethinking Classical Theory: The Sociological Vision of Pierre Bourdieu". *Theory and Society* 14: 745-75.
- Chinoy, Ely. 1965. *Auto mibile Workers and the American Dream..* Boston: Beacon.
- Coleman, Richard P., and Lee Rainwater. 1978. *Social Standing in Arnerica*. New York: Basic.
- Collins, Randall. 1975. *Con flict Sociology* New York: Academic.
- _____ 1988. *Theoretical Sociology*. San Diego: Harcourt, Brace, Jovanovich.
- DiMaggio, Paul. 1979. "Review Essay: On Pierre Bourdieu". *American Journal of Sociology* 84: 1460- 74.
- _____ 1982a. "Cultural Capital and School Success: The Impact of Status-Culture Participation on the Grades of U.S. High School Students". *American Sociological Review* 47: 189- 201.
- _____ 1982b. "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston. 1 The Creation of an Organizational Base for High Culture in America". *Media, Culture and Society* 4:33-50.
- _____ - 1982c. "Cultural Entrepreneurship in Nineteenth-Century Boston. II: The Classification and Framing of American Mt.". *Media, Culture and Society* 4:303-22.
- _____ - 1987. "Classification in Mt.". *American Sociological Review* 52:440-55.
- DiMaggio, Paul, and John Mohr. 1985. "Cultural Capital, Education Attainment and Marital Selection". *American Journal of Sociology* 90:1231-61.

DiMaggio, Paul, and Michael Useem. 1978a. "Social Class and Art. Consumption: Origins and Consequences of Class Differences in Exposure to the Arts. in America". *Theory and Society* 5: 109-32.

_____ 1978b. "Cultural Democracy in a Period of Cultural Expansión". *Social Problems* 26: 179-97.

_____ 1982. "The Mts in Class Reproduction". Pp. 181-201 in *Cultural and Econornic Reproduction in Education*, edited by M. Apple. London: Routledge & Kegan Paul.

Elster, Jon. 1983. *Sour Grapes: Studies in the Subversion of Rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gartman, David. 1986a. *Auto Slavery: Jibe Labor Process in the American Automobile Industry, 1897-1 950*. New Brunswick, N..L: Rutgers University Press.

_____ 1986b. "Reification of Consumer Products". *Sociological Theory* 4:167-85.

Goldthorpe, John H., David Lockwood, Frank Bechhofer, and Jennifer Platt. 1969. *Jibe Affluent Worker in the Class Structure*. Cambridge: Cambridge University Press.

Gruenberg, Barry. 1983. "The Social Location of Leisure Styles". *American Behavioral Scientist* 26:493-508.

Halle, David. 1984. *America's Working Man*. Chicago: University of Chicago Press.

Horkheimer, Max, and Theodor Adorno. 1972. *Dialectic of Enlightenment*. New York: Herder & Herder.

Hughes, Michael, and Richard A. Peterson. 1983. "Isolating Cultural Choice Patterns in a U.S. Population". *American Behaiorial Scientist* 26:459-78.

Jameson, Fredric. 1971. *Marxism and Form*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

_____ 1979. "Reification and Utopia in Mass Culture". *Social Text* 1: 130-48.

_____ 1983. *Jibe Political Unconscious*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Kellner, Douglas. 1984-85. "Critical Theory and the Culture Industries: A Reassess ment". *Telos*, No. 62, pp. 196-206.

Lukács, Georg. 1962. *Jibe Historical NoveL* London: Merlin.

_____ 1971. *History and Class Consciousness*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

_____ 1973a. "Idea and Form in Literature". Pp. 109-31 in *Marxism and Human Liberation*. New York: Dell.

_____ 1973b. "The Ideology of Modernism". Pp. 277-307 in *Marxism and Human Liberation*. New York: Dell.

- _____ 1980a "The Novels of Willi Bredel". Pp. 23-32 in *Essays on Realism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- _____ 1980b. "Reportage or Portrayal?". Pp. 45-7 Sin *Essays on Realism*. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Marcuse, Herbert. 1964. *One-Dimensional Man*. Boston: Beacon.
- _____ 1966. *Eros and Civilization*. Boston: Beacon.
- _____ 1969. *An Essay on Liberation*. Boston: Beacon.
- _____ 1978. *Jibe Aesthe tic Dimension*. Boston: Beacon.
- Marx, Karl. 1964. "Economic and Philosophical Manuscripts". Pp. 63-219 in *Kai Marx: Early Writings*, edited by Tom Bottomore. New York: McGraw-Hill.
- _____ 1977. *Capital*, vol. 1. New York: Vintage.
- Miller, Daniel. 1987. *Material Culture an Mass Consumption*. Oxford: Bas Blackwell.
- Nichols, Theo, and Huw Beynon. 1977. *Living with Capitalism*. London: Routledg & Kegan Paul.
- Veblen, Thorstein. 1934. *Jibe Theory of tite Leisure Class*. New York: Modern Library.
- Wacquant, Loïc J. D. 1989. "Towards a Reflexive Sociology: A Workshop with Pierre Bourdieu". *Sociological Theory* 7: 26-63.
- Weber. Max. 1968. *Economy and Society*. New York: Bedminster.
- Wilensky, Harold. 1964. "Mass Society and Mass Culture". *American Sociological Review* 29: 173-97.