

# Habitus y sentido práctico: la recuperación del agente en la obra de Bourdieu

## *Habitus and practice sense: the retrieval of the agent in Bourdieu's literature*

J. MANUEL FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ

Universidad Complutense de Madrid  
Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica)

### RESUMEN

El concepto de habitus desempeña un papel central en la teoría de la práctica de Pierre Bourdieu. En este artículo hago una exposición crítica de algunos aspectos relevantes de esta herramienta analítica: sus orígenes filosóficos y sociológicos; las razones de su «reinención» sociológica; la naturaleza del habitus como matriz generadora de las más diversas prácticas sociales; sus funciones de mediación entre la estructura y la acción; su génesis a partir de las condiciones de vida de los grupos sociales; la relación entre habitus, sentido común y estrategias de adaptación a las condiciones objetivas; los distintos tipos de habitus; el papel de un entorno simbólicamente estructurado en la producción y reproducción de hábitos de dominación masculina. En la síntesis conclusiva hago algunas sugerencias sobre la relevancia que la teoría del habitus de Bourdieu puede tener, en mi opinión, para la teoría y práctica del Trabajo Social.

### ABSTRACT

The concept of habitus plays a central role in Pierre Bourdieu's theory of practice. In this paper I critically explore some relevant aspects of this heuristic instrument: its philosophical and sociological origins; the reasons for its sociological reinvention; the nature of habitus as a generative matrix of the most diverse patterns of social practice; its mediation functions between structure and action; its origins from the conditions of life of social groups, the relationship between habitus, common sense and the strategies of adaptation to objective conditions; the different kinds of habitus; the role of a symbolically structured environment in the production and reproduction of habits of masculine domination. In a conclusive summary, I make some suggestions about the relevance that Bourdieu's theory of habitus may have, in my opinion, for the theory and practice of Social Work.

**SUMARIO** 1. ¿Cómo rescatar al «agente» sin caer en el idealismo del sujeto? 2. Los orígenes filosóficos y sociológicos de la noción de habitus. 3. Reinención sociológica de una vieja noción. 4. El habitus como sistema de disposiciones adquiridas. 5. Mediación entre las estructuras y la acción. 6. Producción de un mundo de sentido común. 7. Habitus y estrategias de adaptación a las condiciones objetivas. 8. El sentido práctico como sentido del juego social. 9. Habitus de clase y habitus individual. 10. Habitus, cuerpo y dominación. 11. Síntesis conclusiva. 12. Referencias bibliográficas.

El año 2002 ha truncado prematuramente la vida de Pierre Bourdieu, uno de los sociólogos más fecundos y creativos de la segunda mitad del siglo XX. La complejidad teórica de su obra y su difícil vocabulario, lleno de neologismos, no han impedido que sus ideas, y de modo muy especial su noción de *habitus*, estrechamente relacionada con su teoría de la práctica, hayan inspirado directamente una gran cantidad de investigaciones empíricas de gran calidad en los más diversos campos, algunas de ellas de interés muy directo para el Trabajo Social, como la investigación de Cheleen Mahar (1992) sobre las estrategias de adaptación al entorno urbano de Oaxaca, México, de inmigrantes procedentes de comunidades rurales; el estudio de G. Carter Bently (1987) sobre la identidad étnica en el contexto multicultural de Filipinas; el estudio de Marke Schültz (1982) sobre *habitus* y campesinización entre los Yoruba de Nigeria, o las investigaciones de Loïc J. D. Wacquant (2001a y 2001b) sobre la exclusión social en las sociedades industriales avanzadas.

### 1. ¿Cómo rescatar al «agente» sin caer en el idealismo del sujeto?

La noción de *habitus* ocupa un lugar central en el sistema teórico metodológico de Pierre Bourdieu y de modo muy especial en su teoría de «la práctica en tanto que práctica», con la que pretende superar tanto las limitaciones del objetivismo científico tal como se manifiesta en la antropología estructuralista de Lévi-Strauss (1968: 1993), que estuvo orientada «por la voluntad de reintroducir la práctica del agente, su capacidad de invención, de improvisación» (1988: 25). Situándose «en la actividad real como tal», es decir, en la relación práctica con el mundo, se puede eludir, según Bourdieu, el *realismo de la estructura* al que conduce el necesariamente objetivismo cuando hipostasía esas relaciones tratándolas como realidades constituidas fuera de la *historia* del individuo y del grupo, sin caer no obstante en el subjetivismo, totalmente incapaz de dar cuenta de la necesidad de lo social. «La teoría de la práctica en tanto que práctica recuerda, en contra del materialismo positivista, que los objetos de conocimiento son contruidos y no pasivamente registrados, y, contra el idealismo intelectualista, que el principio de esta construcción es el sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes constituido en la práctica y orientado hacia funciones prácticas» (1991: 91-92).

En *Cosas Dichas* Bourdieu autocalifica su enfoque de «estructuralismo constructivista» o «constructivismo estructuralista», aclarándonos qué entiende él mismo por estos dos términos: «Si tuviese que caracterizar mi trabajo en dos palabras... hablaría de *estructuralismo constructivista* o de *constructivismo estructuralista*, tomando la palabra estructuralismo en un sentido muy diferente de aquel que le da la tradición saussuriana o lévi-straussiana. Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social, de una parte, de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de los que llamo *habitus*, y, por otra parte, de las estructuras, y en particular de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente las clases sociales» (1988: 127).

A la hora de investigar cómo se constituye la experiencia se acude con frecuencia a la búsqueda de las causas externas de aquellos niveles de la práctica inmediatamente visibles, sin tener en cuenta el substrato que no perciben directamente el observador ni la conciencia del sujeto, pero que constituye el contexto básico de las propiedades que aparecen como evidencia observable. Bourdieu, por el contrario, ha empleado su noción de *habitus* para argumentar en contra de todas las formas de estudio humano que se limitan al empleo de modelos experimentales de la situación inmediatamente observable (Ostrow, 2000: 304).

Entender la «lógica» que subyace a la práctica de los actores sociales requiere ahondar en ese trasfondo de la experiencia que se escapa tanto a la conciencia de los actores como a la mera observación externa. El análisis del sustrato de la experiencia había constituido uno de los objetivos principales de la filosofía fenomenológica de Husserl. Las formas en que el mundo nos es familiar, por las que estamos predispuestos a ciertos modos de percepción y conducta, son para este filósofo el fundamento «dado de antemano» de la reflexión sobre las cosas. Pensamos lo que ya nos es autoevidente. Si no existiese esta «presencia preliminar», o este «mundo actual» que precede a la «actividad cognitiva» estaríamos en constante estado caótico de lo absurdo, continuamente desorientados. En ausencia de un fundamento de familiarización con el mundo, seríamos incapaces de pensar nada concreto, incluyendo nuestros propios cuerpos. Gracias a que los seres humanos se figuran interiormente el mundo pueden entenderlo fuera (Husserl, 1982: 1985).

Aunque no puede decirse que sea precisamente un fenomenólogo, mínimamente preocupado por las dinámicas subjetivas de la experiencia, Bourdieu ha centrado la teoría social en un reconocimiento fenomenológico del significado prerreflexivamente fundamentado al mostrar cómo las formaciones sociales históricamente desarrolladas están cimentadas en los significados y ritmos colectivamente funcionales de la vida cotidiana y, sobre todo, al argumentar sobre la inadecuación del objetivismo y sus modelos artificialmente contruidos de interacción social y la necesidad de centrarse en el sentido inmediato y el movimiento de la misma práctica humana (Ostrow, 2000: 305).

El objetivismo prevaleciente en las ciencias sociales construye la realidad humana como un sistema de relaciones objetivas y considera la práctica humana como simple conducta que ejecuta los significados preconstruidos dentro de ese sistema. Pero es necesario distinguir reglas, o significados preconstruidos que son encontrados por el sujeto receptivo, y *sentido*, el sentido del significado en situaciones que disponen al sujeto práctico a una conducta que está en armonía con la estructura de la situación. Según Bourdieu, una representación inadecuada de la realidad práctica de los agentes supone que sus conductas, valores, o actitudes están gobernadas por un cuerpo de *reglas* (Bourdieu, 1991: 55-74).

Lo que emerge de las críticas de Bourdieu a las actitudes y procedimientos prevalecientes en las ciencias sociales es una visión alternativa que pretende basar el estudio humano en la perspectiva práctica de los agentes, lo que Karel Kosik llama la «dialéctica de lo concreto», aunque no describe con detalle en ninguna de sus obras los métodos para realizar un verdadero estu-

dio de campo. Preocupado por la transparencia epistemológica, el sociólogo francés sugiere que, al mismo tiempo que se investiga la práctica de los agentes, es necesario conocer y cuestionar los «presupuestos» inherentes a la situación de observador.

## 2. Los orígenes filosóficos y sociológicos de la noción de *habitus*

En la teoría de la práctica desarrollada por Bourdieu juega un papel central su noción de *habitus*. Se ha rescatado así para la sociología un concepto con una larga tradición en el pensamiento filosófico y social, pero del que había prescindido prácticamente la sociología contemporánea. Lo que suele prevalecer actualmente en su lugar es un modelo de acción al que se le ha llamado alternativamente intencional, racional, voluntarista o decisional y, más recientemente «reflexivo». De acuerdo con este modelo ampliamente utilizado, la acción es un proceso que surge de varios motivos utilitarios, morales, eficaces u otros — motivos formados de cálculo, creencia, actitud y sentimiento — que definen fines que un actor, por tanto, persigue intencionadamente eligiendo, entre alternativas disponibles, unos medios que parecen más apropiados cuando son juzgados por normas de eficiencia, deber, familiaridad, etc.» (Camie, 2000: 323).

El término «hábito» ha sido usado de varios modos por diferentes pensadores sociales de diferentes épocas. Afortunadamente, sin embargo, sus significados principales han permanecido bastante constantes durante muchos siglos. La noción de hábito ya estaba establecida entre los antiguos pensadores griegos y de ellos la heredaron los pensadores medievales. El *habitus* de Tomás de Aquino y de los escolásticos es el equivalente directo de la *hexis* de Aristóteles, según la traducción establecida desde el comienzo del siglo IV por Boecio (Véase Héran 2000: 13–14). Posteriormente el concepto siguió jugando un rol importante en los teólogos de la Reforma y en numerosos filósofos y literatos de comienzos de la modernidad. Durante el siglo XVIII, la noción de *habitus* recibió una atención aún más sistemática por parte de varias figuras importantes de la Ilustración, como Helvétius, Rousseau, Hume, Ferguson y Kant. También emplearon esta noción utilitaristas ingleses como James Mill, e idealistas alemanes, incluido Hegel, quien postuló que «el hábito es indispensable para la existencia de toda vida intelectual». Filósofos y pensadores sociales concebían el hábito como un centro interior estable que proporciona inmunidad frente a las sensaciones externas y apetitos impetuosos (Hegel), o que permite actuar y adaptarse con flexibilidad a las situaciones (James Mill, F. Tönnies, etc.) (véase Camie, 2000: 323–329). Más recientemente, fenomenólogos y psicoanalistas han defendido que la acción habitual tiene un significado que el actor da por supuesto o que subyace en el inconsciente (Schutz 1974). La noción de *habitus* cumple en la filosofía fenomenológica un rol parecido al que juega el concepto de esquema, tan decisivo como obscuro, en la teoría kantiana del juicio (Husserl 1982, 1985; Merleau Ponty, 1976). El *habitus* aparece en la obra de Husserl como un mediador esencial entre el conjunto de experiencias pasadas y los principios de percepción y de comportamiento futuros (Héran 2000: 16).

En contraste con las diferentes corrientes de pensamiento a las que acabo de referirme, para muchos, la noción de hábito evoca inmediatamente una conducta que consiste en una reacción

mecánica a un estímulo concreto y que, como mucho, carece de significado desde el punto de vista del actor. Esta imagen, que ya era corriente a finales del siglo XVIII, se afianzó en el curso del siglo XIX. A ello contribuyeron de modo especial un rápido desarrollo de las ciencias biológicas y el surgimiento gradual de la psicología experimental. Fue este contexto en el que escribieron los fundadores de la sociología Emilio Durkheim y Max Weber, quienes, sin embargo, continuaron usando la noción de *habitus* en un sentido muy cercano a la larga filosófica tradición reseñada anteriormente (véase Camie, 2000: 330-332).

Emilio Durkheim empleó la noción de *habitus* como una de sus herramientas conceptuales en las más variadas ocasiones: en su estudio de la evolución moral de la sociedad, en su análisis del suicidio, en ciertas exposiciones del desarrollo de las representaciones colectivas, en sus especulaciones sobre la evolución social y cultural o en sus escritos pedagógicos. Para Durkheim, la acción, individual o colectiva, oscila entre dos polos, el de la conciencia o reflexión de un lado, y el del hábito del otro, siendo este último el más fuerte.

Weber también empleó la noción de hábito, aunque condujo este concepto por caminos diferentes de la vía moralizante de su contemporáneo francés. Para comprender el sentido que el sociólogo alemán da a esta noción hay que tener en cuenta no sólo sus referencias explícitas a este término y otros semejantes, sino también sus observaciones sobre la costumbre y el uso que hace del término *Eingestelltheit* (disposición habitual). Esta expresión, que tomó prestada de psicólogos como Kraepelin y Wundt, pero sin sus sesgos psicologistas, fue empleada por él para designar el fenómeno que tenía a la vista cuando hablaba de hábito: una afianzada disposición irreflexiva para implicarse en acciones que se han practicado mucho.

En el famoso capítulo introductorio de *Economía y Sociedad*, Weber (1974) puso expresamente de relieve el campo de lo habitual al situar la «acción tradicional, determinada por el hábito inveterado», como uno de sus cuatro tipos básicos de acción social. La acción tradicional no era en modo alguno para él una categoría residual. Este tipo de acción tiene un efecto importante sobre la vida económica y política, la estabilidad y el cambio social, y también sobre otros muchos fenómenos sociales. La noción de «acción tradicional» es básica para entender los amplios escritos de Weber sobre el «tradicionalismo». Por ejemplo, el tradicionalismo económico, que prevalece no sólo entre los campesinos del mundo entero sino también entre los miembros de los gremios medievales, los capitalistas aventureros, los artesanos de la India, la pequeña burguesía china, y muchos trabajadores asalariados modernos es descrito por él ante todo como una manifestación de la «incapacidad general e indisposición para alejarse de los senderos habituales» de la humanidad, o, en otras palabras, una cuestión de hábito. Un énfasis similar aparece en los escritos de Weber sobre religión y dominación política.

Además de retener el antiguo concepto de *habitus* y emplearlo para explicar la gran fuerza del tradicionalismo, los escritos de Weber sobre este tema pueden verse como el desarrollo de una perspectiva macrosociológica sobre el hábito que no tiene parangón. Si el celo reformista de Durkheim le impulsó a examinar el desarrollo micro de hábitos morales específicos, la orientación histórico comparativa de Weber le condujo a una profunda investigación de las condi-

ciones sociales y culturales más amplias en las que los patrones societales generales de acción habitual crecen y se desvanecen.

La exploración de las circunstancias macrohistóricas que conducen a la acción tradicional o habitual era, por supuesto, sólo una parte del proyecto de Weber. El centro de atención de gran parte de su obra era más bien el proceso por el que fueron superadas esas condiciones para abrir camino al racionalismo y capitalismo modernos. Es bien conocida la tesis weberiana sobre el papel histórico que jugó la reforma protestante, especialmente en su versión calvinista, en el desarrollo del mundo occidental moderno. Según Camie. «Weber mantuvo que el calvinismo estimulaba la acción económica racional porque ésta iba más allá de la articulación de ideas que favorecía tal actividad y producía, en cambio, un «habitus» fundamentalmente diferente entre los individuos que los preparaba en modos específicos para vivir de acuerdo con las exigencias específicas del capitalismo moderno» (Camie, 2000: 243).

Si el trabajo de los psicólogos vació la noción de hábito de todo significado subjetivo, las investigaciones de Weber se orientaron en sentido opuesto. Pero esto no impidió que a comienzos del siglo XX ese término fuese progresivamente descartado del lenguaje de muchos sociólogos preocupados por marcar distancias con la psicología experimental, que se había apropiado del término hábito, y en un contexto de institucionalización de la sociología como disciplina académica científica, lo que hacía sospechosa cualquier utilización «precientífica» del viejo concepto de *habitus*. En la influyente sociología norteamericana, por ejemplo, acabó imponiéndose una concepción reflexiva de la acción, que tuvo una de sus exposiciones más brillantes en la obra de Parsons *La Estructura de la Acción Social*. En ella, este gran teórico sostiene que toda acción social posee una estructura común, al tiempo que se pasa por alto el significado empírico y teórico de la conducta habitual y el rol del *habitus* en la organización de la personalidad humana (Véase Camie, 2000: 332-354).

### 3. Reinención sociológica de una vieja noción

¿Por qué se empeñó Bourdieu en reinventar la vieja noción de *habitus*? Según nos dice él mismo, recreó la vieja noción de *habitus* para escapar a la alternativa «entre el estructuralismo sin sujeto y la filosofía del sujeto» (1988:24), porque, «... a través del *habitus*, del sentido práctico y de la estrategia, se reintroducen el agente, la acción, la práctica y sobre todo quizá la proximidad del observador a los agentes y a la práctica» (1988: 70). Poco a poco, el sociólogo galo fue elaborando nociones como las de *habitus*, *schème*, interés, estrategia y otras parecidas «con la voluntad de recordar que al lado de la norma expresa y explícita o del cálculo racional, hay otros principios generadores de las prácticas. Eso sobre todo en las sociedades en que hay pocas codificaciones» (1988: 83).

¿Cuál fue su principal fuente de inspiración en esta tarea? Bourdieu tomó prestado el término *habitus* de la escolástica a partir de una lectura muy personal de una obra de Erwin Panofsky sobre la arquitectura gótica en la que se sugiere que el *habitus* que subyace a ese tipo de arte es el mismo que puede apreciarse en la organización de la Suma Teológica de Tomás de

Aquino (Bourdieu, 1967), aunque previamente ya lo había empleado algunas veces (Bourdieu, 1962). Pero, como ha escrito Héran, «es en la lectura de Weber donde hay que buscar el elemento motor de la «invención» sociológica de la noción *habitus* por Bourdieu y no, como se ha sostenido recientemente, en una frecuentación improbable de la obra de santo Tomás de Aquino» (2000: 8).

Si hay un concepto temático en la obra de Bourdieu éste es el de *habitus*. Esta noción, junto con otras con las que aparece muy relacionada, como las de *schème*, *interés* o estrategia, concentra simultáneamente en un grado extremo las cuestiones de las relaciones de este autor con sus predecesores, las de lo sociológico y lo presociológico, las del vocabulario sociológico y el lenguaje ordinario. El principal interés del *habitus* proviene para él de los servicios que es capaz de prestar: permite superar cierto número de falsas alternativas que jalonan la reflexión sociológica, como aquellas que oponen lo individual y lo social, la libertad y el determinismo, lo subjetivo y lo objetivo, lo cualitativo y lo cuantitativo, lo micro y lo macro, etc. El descubrimiento de un «tercer término» que asegure la mediación entre los dos primeros, conservando todo aquello que tienen de necesario, ha sido un objetivo constante del esfuerzo teórico practicado por los filósofos. Desde Platón a Husserl, se pueden hallar abundantes ejemplos de este esquema argumentativo extremadamente productivo (Véase Héran, 2000).

A la hora de exponer su teoría del *habitus*, Bourdieu recurre mucho al esquema de conmutación apreciado por la fenomenología, a saber, el doble rechazo del mecanicismo y del intelectualismo, pero esto es para rebatir también la fenomenología sobre uno de los términos de la alternativa e instalar en la posición del tercer término otro modo de conocimiento: la «teoría de la práctica», llamada algún tiempo «praxeología». Ésta debe en fin librarnos del antagonismo ritual del modo objetivista, encarnado de modo diverso por el estructuralismo o la práctica oficial de la estadística, y del modo subjetivista o «fenomenológico» donde se encuentran igualmente el interaccionismo, la etnometodología o la psicología social. Esta repartición de roles ocupa las páginas centrales de *Esquisse d'une théorie de la pratique* y los dos primeros capítulos de *El sentido práctico* (Héran, 2000: 17).

La reinención sociológica del concepto de *habitus* (de clase, de género, de grupo o individual) como el mediador entre las estructuras sociales y las prácticas de los agentes es producto de una doble traducción teórica realizada sobre y a partir de los modos de conocimiento fenomenológico y objetivista (conservando los aspectos positivos adquiridos por ellos). Bourdieu consigue de este modo, de acuerdo con la opinión de Liénard y Servais (2000: 86-87), superar los obstáculos teóricos del objetivismo y del subjetivismo, del estructuralismo y de la fenomenología o del interaccionismo.

#### 4. El *habitus* como sistema de disposiciones adquiridas

Bourdieu emplea el término latino *habitus* para marcar distancias con cualquier interpretación corriente de su significado y, aunque no nos ofrece ninguna definición estricta, hallamos en sus obras numerosas descripciones que nos muestran la complejidad de esa vieja noción

reinventada por él en clave sociológica. Uno de los desarrollos más completos que nos ofrece el sociólogo galo de su noción de *habitus* la encontramos en su obra *El sentido práctico*. Me he basado principalmente en ella para la exposición y análisis que desarrollaré en las páginas siguientes de este artículo.

En una de sus descripciones más completas, Bourdieu se refiere a los *habitus* en los siguientes términos: «Sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores de prácticas y representaciones que pueden estar objetivamente adaptadas a su fin sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente «reguladas y «regulares» sin ser el producto de la obediencia a reglas, y, a la vez que todo esto, colectivamente orquestadas sin ser producto de la acción organizadora de un director de orquesta» (Bourdieu, 1991: 92).

En la descripción anterior encontramos una serie de afirmaciones sobre la naturaleza, génesis y funciones del *habitus*:

En primer lugar, Bourdieu concibe el *habitus* como un sistema, es decir un conjunto interrelacionado, de disposiciones duraderas, una especie de segunda naturaleza como decían los escolásticos, profundamente arraigadas en el cuerpo y en la mente como consecuencia de su reiteración. La palabra «disposición», subraya Bourdieu (1972: 247, n.28) es particularmente apropiada para expresar aquello que encierra el concepto de *habitus*: es ante todo el resultado de una acción organizativa, un estado habitual, una manera de ser, y, por último, una predisposición, una tendencia, una propensión. Esta definición con una estructura ternaria es reveladora: hace presuponer la existencia de un retorno, por misterioso que sea, del depósito de experiencias a disposición del agente, de algo que activa lo pasivo, que actualiza el pasado. De este modo Bourdieu, escribe Héran, «saca partido de uno de los recursos más preciosos del lenguaje, a saber la existencia de términos que ocupan un espectro semántico suficientemente amplio para englobar los resultados y los procesos (como en las palabras construcción, sucesión o institución, que, según el contexto, designan el resultado de un proceso o el proceso mismo)» (2000: 8-9).

Como sistema de disposiciones permanentes y transferibles de un campo a otro, el *habitus* no se percibe directamente sino a través de sus múltiples y diferentes manifestaciones, de las diferentes formas en que se expresa un estilo de vida, un estilo artístico o incluso el estilo de una época. Como ya he señalado antes, Bourdieu reconoce de modo explícito que su noción de *habitus* se inspiró directamente en la obra de Panofsky *Arquitectura gótica*, donde se pone de manifiesto cómo el mismo *habitus* de una época se desplegó en manifestaciones tan distintas como la arquitectura de las catedrales góticas y la organización de Suma Teológica de Tomás de Aquino.

El primer momento en la construcción del *habitus* es la internalización de la objetividad por la reiteración de determinadas prácticas asociadas a una clase particular de «condiciones de existencia». Se trata de una «estructura estructurada» por el entorno social que configura al agente social desde la infancia y principalmente a través de las primeras experiencias en el seno

de la familia. Bourdieu concreta del modo siguiente los mecanismos sociales que intervienen en la configuración del *habitus*: «son, en efecto, las estructuras características de una clase determinada de existencia que, a través de la necesidad económica y social que hacen pesar sobre el universo relativamente autónomo de la economía doméstica y las relaciones familiares, o mejor, a través de las manifestaciones propiamente familiares de esta necesidad externa (forma de la división del trabajo entre los sexos, universo de objetos, modos de consumo, relación entre parientes, etc.) producen las estructuras del *habitus* que están en el principio de la percepción y apreciación de toda experiencia posterior» (1991: 94).

### 5. Mediación entre las estructuras y la acción

Configurado por el entorno como «estructura estructurada», como sistema estructurado de disposiciones durables, el *habitus* funciona, a su vez, como una «estructura estructurante», es decir, como un «principio generador de prácticas y representaciones». Bourdieu no oculta que este modo de expresarse guarda una clara analogía con la gramática generativa de Chomsky, sin caer en el innatismo de éste, y nos aclara que lo que pretende con este tipo de expresiones es rescatar la capacidad de iniciativa de los agentes sociales anulada en algunas concepciones mecanicistas de la acción social: «Sobre todo, yo quería reaccionar contra la orientación mecanicista de Saussure y el estructuralismo. Muy próximo en esto a Chomsky, en quien encontré la misma preocupación por dar una intención activa, inventiva, a la práctica, quería insistir sobre todo en las *capacidades generatrices* de las disposiciones adquiridas, socialmente constituidas» (Bourdieu, 1988: 25).

El *habitus* es una creación social, un producto de la historia que, a su vez, produce prácticas, individuales y colectivas, conforme a los principios engendrados por la historia. De este modo el *habitus* asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, depositadas en cada organismo bajo la forma de principios de percepción, pensamiento y acción tienden a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo con mayor seguridad que todas las reglas formales y normas explícitas. Es así como pueden comprenderse la continuidad y la regularidad que el objetivismo otorga a las prácticas sociales, sin poder explicarlas, y también las transformaciones de estas prácticas de las que no pueden dar cuenta ni los determinismos extrínsecos e instantáneos de un sociologismo mecanicista ni la determinación puramente interior, pero igualmente puntual, del subjetivismo espontáneo.

De este modo el *habitus* desarrolla la función de mediación entre las estructuras y las prácticas. A través de él, las estructuras sociales que lo producen gobiernan la práctica, no de un modo mecánico, sino a través de las constricciones y límites originariamente asignados a sus invenciones. Como «matriz generadora de respuestas adaptadas de antemano a todas las condiciones objetivas idénticas u homólogas, sistema adquirido de principios generadores, el *habitus* hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción, histórica y socialmente situadas, y sólo éstas. La libertad condicional que asegura el *habi-*

tus está tan alejada de una creación de imprevisible novedad como de una simple reproducción mecánica de los condicionamientos iniciales» (Bourdieu, 1991: 96).

Las respuestas del *habitus*, aunque pueden ir acompañadas de un cálculo estratégico, se definen en primer lugar fuera de todo cálculo, en relación con potencialidades objetivas, inmediatamente inscritas en el presente, con una urgencia y una pretensión de existencia que excluye la deliberación. Los estímulos para la práctica sólo se activan si hay unos agentes condicionados para reconocerlos. El mundo práctico configurado por el *habitus* es un mundo de fines ya realizados, de caminos a seguir, en el que las regularidades propias de una condición arbitraria (en el sentido de Saussure o Mauss) tienden a aparecer como necesarias, incluso naturales, debido a que están en el origen de los principios de percepción y apreciación a través de los que son apprehendidos (Bourdieu, 1991: 93-94).

La estrecha correlación que suele observarse entre las probabilidades objetivas y las esperanzas subjetivas no se debe a que los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus probabilidades de éxito. En realidad, las prácticas más improbables son excluidas sin examen alguno, a título de lo impensable, por esa especie de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir, a rehusar lo rehusado y querer lo inevitable. A diferencia de las estimaciones científicas, que se corrigen después de cada experiencia según rigurosas reglas de cálculo, las anticipaciones del *habitus*, especie de hipótesis prácticas fundadas sobre las experiencias pasadas, conceden un peso desmesurado a las primeras experiencias (Bourdieu, 1991: 94).

El margen de maniobra de las estrategias del *habitus* es mayor en las sociedades industriales modernas que las sociedades agrarias tradicionales: «A medida que las sociedades se vuelven más diferenciadas y que en ellas se desarrollan esos «mundos» relativamente autónomos que yo llamo campos, las posibilidades de que aparezcan verdaderos acontecimientos, es decir encuentros de series causales independientes, ligadas a esferas de necesidad diferentes, no dejan de crecer, y de allí, la libertad dejada a las estrategias complejas del *habitus*, que integran las necesidades de orden diferente» (Bourdieu, 1991: 80).

## 6. Producción de un mundo de sentido común

Las prácticas generadas por el mismo *habitus* configuran universos de sentido común compartidos por quienes han interiorizado el mismo sistema de disposiciones permanentes. El *habitus* tiende a engendrar aquellas conductas «razonables» o de «sentido común» adecuadas al contexto y sancionadas positivamente por estar objetivamente ajustadas a la lógica característica de un determinado campo del que anticipan el porvenir objetivo, y a excluir espontáneamente, sin violencia, todas las «locuras» («esto no es para nosotros»), es decir, todas las conductas destinadas a ser sancionadas negativamente porque resultan incompatibles con las condiciones objetivas (Bourdieu, 2001: 97).

Sólo es posible explicar las prácticas si se relacionan las condiciones en las que se ha constituido el *habitus* que las ha engendrado y las condiciones en las que se manifiestan. El *habitus*,

presencia activa de todo el pasado del que es producto, proporciona a las prácticas su independencia relativa respecto a las determinaciones exteriores del presente inmediato. Espontaneidad sin conciencia ni voluntad, el *habitus* se opone por igual a la necesidad mecánica y a la libertad reflexiva, a las cosas sin historia de las teorías mecanicistas y a los sujetos sin inercia de las teorías racionalistas (Bourdieu, 1991: 97-98).

A la visión dualista que contrapone el acto de conciencia transparente a sí mismo y la cosa determinada desde el exterior, Bourdieu opone la «lógica real de la acción» que confronta dos objetivaciones de la historia, la objetivación en los cuerpos mediante el *habitus* y la objetivación en las instituciones. El *habitus* como sentido práctico es lo que permite mantener activas, vivas y vigorosas las instituciones, arrancarlas continuamente del estado de letra muerta, hacer revivir el sentido depositado en ellas, no de modo mecánico, sino imponiéndoles revisiones y transformaciones. Para que las instituciones sean viables no es suficiente su objetivación duradera en las cosas o en la lógica de un campo particular, se requiere también su incorporación en los cuerpos, es decir, en las disposiciones duraderas para reconocer y efectuar las exigencias inmanentes a ese campo (Bourdieu, 1991: 98-100).

Sólo en la medida en que los *habitus* son la incorporación de la misma historia, las prácticas por ellos engendradas resultan mutuamente comprensibles e inmediatamente adaptadas a las estructuras. Uno de los efectos fundamentales del acuerdo entre el sentido práctico y el sentido objetivado es la producción de un mundo de sentido común, cuya evidencia inmediata es reforzada por la objetividad que asegura el consenso sobre el sentido de las prácticas y del mundo (Bourdieu, 1991: 100).

## 7. *Habitus* y estrategias de adaptación a las condiciones objetivas

Ausente en los años sesenta, el concepto de estrategia se impone con *Esquisse d'une théorie de la pratique*, posteriormente se integra en el sistema teórico elaborado a fin de los años setenta. Como puede apreciarse en *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, obra publicada por vez primera en 1979, el término «estrategia» aparece en conexión con los conceptos de *habitus*, *reproducción*, *rito*, *reglas*, *cálculo*, *retórica*, *sistema de defensa colectiva*. Bourdieu emplea el término estrategia tanto en singular como en plural. En singular habla de estrategia colectiva, de honor, de fecundidad, matrimonial, sucesoria y de oficialización. En plural, las estrategias pueden ser individuales, colectivas, de muchas generaciones, económicas, simbólicas, de condescendencia, de doble negación, de distinción, de eufemización, de reconversión, de escolarización, de inversión social, de reproducción, de sociodicea, de fecundidad, matrimoniales, profiláctica, sucesorias (Dewerpe, 2000: 55).

Las estrategias generadas por los *habitus* tienen un carácter espontáneo e inconsciente. A diferencia de las estrategias resultado de un cálculo racional, Bourdieu concibe el *habitus* como «una «matriz generadora de respuestas adaptadas de antemano a todas las condiciones objetivas idénticas u homólogas a las condiciones (pasadas) de su producción» (1991: 110). Como tal, el *habitus* es una fuerza conservadora que tiende a protegerse contra el cambio mediante la

evitación o el rechazo de nuevas informaciones que puedan cuestionarlo y, de modo positivo, fomentando experiencias apropiadas para su reforzamiento. A través de una «elección sistemática» entre los diferentes lugares, acontecimientos y personas susceptibles de ser frecuentados, el *habitus* se asegura un universo relativamente constante de situaciones que refuerzan sus disposiciones, poniéndose así al abrigo de crisis y cuestionamientos críticos.

El *habitus* permite, según Bourdieu, resolver la paradoja del sentido objetivo sin intención subjetiva, superar el determinismo mecanicista y la no menos ingenua descripción teleológica del actor racional. Las prácticas engendradas por el *habitus* están previamente adaptadas a las condiciones objetivas, siempre que éstas sean idénticas, o semejantes, a aquellas en las que se constituyó. Y es precisamente este ajuste inmediato a las condiciones objetivas lo que produce el espejismo de finalidad o de mecanismo autorregulado (Bourdieu, 1991: 106-107).

La presencia del pasado en esta especie de falsa anticipación del porvenir que efectúa el *habitus* se puede apreciar aún mejor cuando el sentido del futuro probable es desmentido y unas disposiciones mal ajustadas a las posibilidades objetivas reciben sanciones negativas porque el entorno al que se enfrentan se halla realmente muy alejado de aquel al que están objetivamente ajustadas. Es el efecto histéresis que podemos apreciar en Don Quijote de la Mancha. La tendencia a perseverar en las disposiciones del *habitus* puede estar tanto en el origen de la adaptación como de la inadaptación, de la resignación como de la rebelión (Bourdieu, 1991: 107).

La relación práctica que un agente particular mantiene con el porvenir y que dirige su práctica presente se define, de hecho, en la relación entre su *habitus*, de un lado, y las oportunidades objetivas que le ofrece la sociedad, de otro. La relación con las cosas posibles es una relación con los poderes. El sentido del porvenir probable se desarrolla mediante una relación prolongada con un mundo estructurado según las categorías de lo posible y lo imposible, de lo que es apropiado de antemano por y para otros, y lo que uno tiene asignado de antemano (Bourdieu, 1991: 110).

Bourdieu analizó empíricamente las relaciones entre *habitus* y estrategias el caso de las estrategias matrimoniales en la Cabilia, demostrando que no son las reglas lógicas del intercambio matrimonial tal como las describió Lévi-Strauss (1993), sino el sentido práctico el que orientaba las elecciones concretas entre alternativas posibles (Bourdieu, 1991: 245-266).

### **8. El sentido práctico como sentido del juego social**

Bourdieu concibe el sentido práctico como una especie de sentido del juego social que permite ajustarse anticipadamente a las exigencias de un *campo* social. El sentido práctico surge de la confluencia de un *habitus*, «juego social incorporado» (1988: 71) y un *campo* social, «espacio(s) de juego históricamente constituido(s) con sus instituciones específicas y sus leyes de funcionamiento propias» (1988: 108; sobre la dinámica de los campos véase *La distinción*, capítulo 4). El sentido práctico orienta unas «elecciones» que son sistemáticas sin ser deliberadas, y que poseen una especie de finalidad retrospectiva sin estar ordenadas y organizadas en

relación a un fin. El sentido del juego, producto de la experiencia del juego, es lo que hace que el juego tenga un sentido subjetivo y objetivo (1991: 113-114).

El sentido práctico como sentido del juego social, como dominio práctico de las regularidades específicas constitutivas de la economía de un campo, se halla en el principio de las prácticas *sensatas*. La pertenencia nativa a un campo entraña el sentido del juego como arte de anticipar prácticamente el porvenir inscrito en el presente, por lo que todo lo que sucede en él parece sensato. En el caso de los campos sociales, producto de un largo y lento proceso de autonomización, no se entra en el juego mediante un acto consciente, como ocurre en los juegos en sentido estricto, sino que se nace en el juego, con el juego, y la relación de creencia, de *ilusión*, de *inversión* es tanto más total, más incondicional cuanto que se ignora como tal. Los diferentes campos se aseguran agentes dotados del *habitus* necesario para su buen funcionamiento (Bourdieu, 1991: 115).

La pertenencia a un campo social está estrechamente ligada a la *creencia práctica*. En su forma más acabada y, por tanto, más *ingenua*, es decir, en el caso de la pertenencia natal, indígena, originaria, se opone diametralmente a la «fe pragmática». Todos los campos sociales imponen tácitamente la fe práctica, no sólo al sancionar y excluir a quienes destruyen el juego, sino también, y de modo más sutil, mediante mecanismos de selección y formación de los nuevos miembros (ritos de paso, exámenes, etc.) orientados a conseguir de éstos una adhesión indiscutida, prerreflexiva, ingenua, nativa a los presupuestos fundamentales del campo. La ignorancia de la lógica del funcionamiento del campo como tal resulta indispensable para la creación de *capital simbólico* (Bourdieu, 1991: 116-117).

Las creencias prácticas, a diferencia de las creencias pragmáticas, no son objeto de libre elección, son inherentes a unas condiciones de vida. No se puede vivir realmente la creencia asociada a condiciones de existencia profundamente diferentes, es decir, a otros juegos y a otros asuntos en juego, y menos aún de proporcionar a otros el medio de revivirla por la mera virtud del discurso. Quienes quieren creer la creencia de los otros se condenan a no recobrar ni la verdad objetiva ni la experiencia subjetiva de la experiencia (Bourdieu, 1991: 115-116).

La creencia práctica no es un «estado del alma», sino un *estado del cuerpo*. La *doxa* originaria es esta relación de adhesión inmediata que se establece en la práctica entre un *habitus* y un campo. El sentido práctico, necesidad social que deviene naturaleza, convertido en principios motores y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas resulten *sensatas*, es decir, estén habitadas por un sentido común. Lo que hacen los agentes tiene más sentido del que saben, porque nunca saben por completo lo que hacen.

## 9. Habitus de clase y habitus individual

Bourdieu concibe la clase social como «una clase de individuos biológicos dotados del mismo *habitus*, como sistema de disposiciones común a todos los productos de los mismos condicionamientos» (1991: 103). La homogeneidad de los *habitus* de grupo, de clase o de género que resulta de la homogeneidad de las condiciones de existencia es lo que hace que las prác-

ticas y las obras sean inmediatamente inteligibles y previsibles, percibidas, pues, como evidentes: el *habitus* permite ahorrarse la intención, no sólo en la producción, también en el desciframiento de las prácticas y de las obras. Es esa misma homogeneidad de los *habitus* de grupo o de clase la que permite concertar las prácticas sin cálculo estratégico alguno ni referencia consciente a una norma, sin necesidad de interacción directa. Bourdieu asigna al *habitus* una función armonizadora de las prácticas sociales análoga a la que Leibniz atribuía a ese mecanismo interior sincronizado de su teoría de la armonía preestablecida: «El *habitus* no es más que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en los cuerpos por idénticas historias, que es la condición no sólo de la concertación de las prácticas sino, además, de las prácticas de concertación... las empresas de movilización colectiva no pueden tener éxito sin un mínimo de concordancia entre los *habitus* de los agentes movilizados y las disposiciones de quienes se reconocen en sus prácticas (1991: 102-103).

Entre el *habitus* de clase y el *habitus* individual hay, según él, una relación de homología, es decir, de diversidad en la homogeneidad. Cada sistema de disposiciones individuales es una variante estructural de los otros, en el que se expresa la singularidad de cada posición en el interior de la clase y de la trayectoria. Las diferencias entre los *habitus* individuales tienen su origen en la singularidad de las trayectorias sociales a las que corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras. El *habitus*, que estructura incesantemente las nuevas experiencias en función de las estructuras producidas por las experiencias anteriores, realiza una integración única, dominada por las primeras experiencias, de las experiencias estadísticamente comunes a los miembros de una clase (Véase Bourdieu, 1991: 169-22). Algo similar podría decirse de la relación entre el *habitus* de género y los *habitus* individuales (Véase Bourdieu, 2000).

Cuando falta esa homogeneidad del *habitus* resulta necesaria una codificación que minimice el equívoco y la imprecisión en las interacciones sociales. La codificación «se muestra particularmente indispensable y eficaz en las situaciones donde los riesgos de colisión, de conflicto, de accidente, donde el álea, el azar, son particularmente importantes. El encuentro de dos grupos muy alejados es el encuentro de dos series causales independientes. Entre personas del mismo grupo, dotadas del mismo *habitus*, por lo tanto espontáneamente orquestadas, todo es evidente, hasta los conflictos; se comprenden con medias palabras, etc. Pero con los *habitus* diferentes aparece la posibilidad del accidente, de la colisión, del conflicto... La codificación es capital porque asegura una comunicación mínima» (1988: 87).

## 10. Habitus, cuerpo y dominación

El *habitus* constituye el medio más adecuado para conservar el orden social y reproducir las estructuras de poder características del medio social en el que surge. Como sistema de disposiciones perceptivas y cognitivas el *habitus* está en el origen de nuestras clasificaciones de los objetos del mundo social, y, de acuerdo con Bourdieu, «no se puede no ver que las formas de clasificación son formas de dominación, que la sociología del conocimiento es inseparable

mente una sociología del reconocimiento y del desconocimiento, es decir de la dominación simbólica» (1988: 35). Las categorías sociales desfavorecidas por el orden simbólico, como las mujeres y los jóvenes, no pueden dejar de reconocer la legitimidad de la clasificación dominante en el mismo hecho de que su única posibilidad de neutralizar aquellos de sus efectos más contrarios a sus propios intereses yace en someterse a ellos para hacer uso de ellos: «Todo, en la génesis del hábito femenino y en las condiciones sociales de su actualización, escribe Bourdieu, contribuye a hacer de la experiencia femenina del cuerpo el límite de la experiencia universal del cuerpo-para-otro, incesantemente expuesta a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros» (2000: 83).

Todo el orden social se aprovecha sistemáticamente de la disposición del cuerpo y del lenguaje para funcionar como depósito de pensamientos diferidos, que pueden activarse a distancia y de manera retardada. Esto puede apreciarse, por ejemplo, en la atención prestada a la *puesta en escena* en las grandes ceremonias colectivas, no sólo para exhibir una representación solemne del grupo, sino, además, como lo muestran tantas utilizaciones de la danza y del canto, en la intención de ordenar los pensamientos y de *sugerir* los sentimientos a través de la ordenación rigurosa de las prácticas, la disposición de los cuerpos y la expresión corporal de afecto (Bourdieu, 1991: 119).

El *habitus* incluye la temporalidad y la espacialidad del movimiento humano. Bourdieu describe magistralmente, en unos términos que evocan el capítulo introductorio de Durkheim (1976) a su obra cumbre *Las formas elementales de la vida religiosa*, la huella que los ritmos temporales y espaciales de la vida cotidiana imprimen en la mente y en el cuerpo de los habitantes de la Cabilia, Argelia, lugar donde obtuvo el material etnográfico que le sirvió de base empírica para su teoría de la práctica. Como ha observado Ostrow, «es este aspecto de su teoría de la práctica, más que el posterior interés por el simbolismo práctico y el capital simbólico, el que nos conduce al interior de la dimensión de la experiencia en la que la gente está predispuesta para el mundo. Sólo revelando esta dimensión podemos descubrir cómo las disposiciones se configuran para empapar al sujeto en cierto medio con sus diferentes contextos de actividad (v. g., la casa, el lugar de trabajo, la escuela, etc.» (Ostrow, 2000: 308).

La dimensión práctica del tiempo es la del *tempo* del movimiento dentro del espacio físico. El *tempo* de los acontecimientos humanos siempre se basa en el espacio prerreflexivamente orientado. Bourdieu constantemente enfatiza la espacialidad, reconociendo que la conciencia nunca flota libremente sino que siempre está enraizada en un cuerpo humano situado en el espacio físico. La estructura práctica del espacio físico es siempre, en cierta medida, una encarnación del *habitus*: «Corresponde a los hombres, situados en el campo de lo exterior, de lo oficial, de lo público, del derecho, de lo seco, de lo algo, de lo discontinuo, realizar todos los actos a la vez breves, peligrosos y espectaculares que... marcan unas rupturas con el curso normal de la vida; por el contrario, a las mujeres, al estar situadas en el campo de lo interno, de lo húmedo, de abajo, de lo curvo y de lo continuo, se les adjudican todos los trabajos domésticos, es decir, privados y ocultos, prácticamente invisibles o vergonzosos, como el cuidado de los niños

y de los animales, así como todas las tareas exteriores que les son asignadas por la razón mítica, o sea, las relacionadas con el agua, con la hierba, con lo verde, con la leche, con la madera, y muy especialmente los más sucios, los más monótonos y los más humildes» (2000: 45).

La *heris* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, convertida en disposición permanente. La dominación de los hombres sobre las mujeres se arraiza en la asociación de los ademanes masculinos y femeninos como una oposición entre cualidades morales: firmeza, rectitud y franqueza, de un lado, y contención, reserva y flexibilidad, del otro. Para explicar completamente esta mera división de los usos masculino y femenino del propio cuerpo, habría que evocar la división del trabajo entre los sexos y también la división del trabajo sexual en su totalidad.

El funcionamiento diferencial del *habitus* masculino y el *habitus* femenino en la Cabilia se aprecia también en la sexualidad del espacio como constitutiva e incorporadora de los correspondientes valores y virtudes desplegadas en él. Las diferencias entre valores masculinos y femeninos se reproducen en la división del espacio en espacios propiamente masculinos, como con el lugar de la asamblea, el mercado o los campos, y los espacios típicamente femeninos, como la casa y su jardín, los refugios del *haram*. El *habitus*, pues, no sólo está incorporado subjetivamente, sino también objetivamente dentro de las categorías contextuales del espacio (Ostrow, 2000: 309).

Calificar socialmente las propiedades y los movimientos del cuerpo es, a la vez, naturalizar las elecciones sociales más fundamentales y constituir el cuerpo, con sus propiedades y desplazamientos, en operador análogo que instaura toda suerte de equivalencias prácticas entre las diferentes divisiones del mundo social, divisiones entre los sexos, entre los grupos de edad, entre las clases sociales, o más exactamente entre las significaciones y los valores asociados a los individuos que ocupan posiciones prácticamente equivalentes en los espacios determinados por esas divisiones.

Dicho de otro modo, sobrecargar de significaciones y de valores sociales los actos elementales de la gimnasia corporal y, muy especialmente, el aspecto propiamente sexual, biológicamente preconstruido por tanto, de esta gimnasia (penetrar o ser penetrado, estar encima o debajo, etc.), es inculcar el *sentido de las equivalencias entre el espacio físico y el espacio social* y entre los desplazamientos en esos dos espacios y, por ello, enraizar las estructuras más fundamentales de un grupo en las experiencias originarias del cuerpo. Debido a que los principios clasificatorios a través de los cuales el cuerpo es prácticamente aprehendido y apreciado están siempre doblemente fundados, en la división social y en la división sexual del trabajo, la relación con el cuerpo se especifica según el sexo y según la forma que reviste la división del trabajo entre los sexos en función de la posición ocupada en la división social del trabajo (Bourdieu, 1991: 121-123; 2000: 64).

El entorno simbólicamente estructurado ejerce, sin agentes especializados ni momentos específicos, una acción pedagógica anónima y difusa: lo esencial del *modus operandi* que define el dominio práctico se transmitirá en la práctica, en estado práctico, sin acceder al nivel del

discurso. Esto no significa que la adquisición del *habitus* se reduzca a una aprendizaje mecánico por ensayo y error. El material propuesto para el aprendizaje es producto de la aplicación sistemática de un pequeño número de principios prácticamente coherentes, y, en su redundancia infinita, revela la *razón* de todas las series sensibles, que será apropiada bajo la forma de un principio generador de prácticas organizadas según la misma razón. El dominio práctico de los principios clasificatorios no supone de ningún modo el dominio simbólico —es decir, la conciencia y expresión verbal— de los procedimientos empleados en la práctica (Bourdieu, 1991: 126-127).

Entre el aprendizaje por simple familiarización y la transmisión explícita y expresa mediante prescripción y preceptos, cada sociedad prevé unos *ejercicios estructurales* que pretenden transmitir una y otra forma de dominio práctico: por ejemplo, en el caso de la Cabília estudiado magistralmente por Bourdieu, todos los juegos que, a menudo estructurados según la lógica de la apuesta, el desafío o el combate, exigen de los muchachos que pongan en acción, como simulando, los principios generadores de las estrategias del honor (Bourdieu, 1991: 127-128).

Pero, en realidad, son todas las acciones ejecutadas en un espacio y un tiempo estructurados las que se encuentran de inmediato calificadas simbólicamente y las que funcionan como otros tantos ejercicios estructurales a través de los cuales se constituye el dominio práctico de los principios fundamentales. El espacio habitado —y antes que nada la casa— es el lugar privilegiado para la objetivación de los principios generadores y, por intermedio de las divisiones de las jerarquías que establece entre las cosas, entre las personas y entre las prácticas. Este sistema de clasificación hecho cosa inculca y refuerza continuamente los principios de clasificación constitutiva de la arbitrariedad cultural (Bourdieu, 1991: 130-131).

Todas las manipulaciones simbólicas de la experiencia corporal, empezando por los desplazamientos en un espacio simbólicamente estructurado, tienden a imponer la *integración* del espacio corporal, del espacio cósmico y del espacio social, pensando según las mismas categorías y al precio de una gran laxitud lógica, la relación entre el hombre y el mundo natural y los estados y las acciones complementarias y opuestas de los dos sexos en la división del trabajo sexual y en la división sexual del trabajo, en el trabajo de reproducción biológica y sexual por tanto (Bourdieu, 1991: 131).

Todo sucede como si el *habitus* fabricara coherencia y necesidad a partir del accidente y de la contingencia; como si el *habitus* consiguiera unificar los efectos de la necesidad social sufrida desde la infancia, a través de las condiciones materiales de existencia, las experiencias relacionales primordiales y la práctica de acciones, de objetos, de espacios y de tiempos estructurados, y los efectos de la necesidad biológica; como si el *habitus* produjera una lectura biológica de las propiedades sociales y una lectura social de las propiedades sexuales, conduciendo así a una reexplotación social de las propiedades biológicas y a una reutilización biológica de las propiedades sociales. En una sociedad dividida en clases todos los productos de un agente determinado hablan, inseparable y simultáneamente de su clase (o, más precisamente, de su posición en la estructura social y de su trayectoria, ascendente o descendente) y de su cuer-

po o, más precisamente, de todas las propiedades, siempre socialmente calificadas, de las que es portador (Bourdieu, 1991: 134-135).

Los mecanismos sociales que aseguran la producción de los *habitus* conformistas y la *estructura de campo* forman parte integrante de las condiciones de reproducción del orden social. De acuerdo con Bourdieu, el peso particularmente grande que corresponde a los *habitus* y sus estrategias en la instauración y perpetuación de las relaciones duraderas de dominación personal en el caso de la Cabilia, es todavía un efecto de la *estructura de campo* de su economía pre-capitalista. La falta de instituciones económicas o educativas formales que permitan la acumulación de capital económico o de capital cultural hace que, en este orden económico, las estrategias orientadas hacia la acumulación de *capital simbólico* sean en este caso las más *racionales*, por ser las más eficaces en los límites de las constricciones inherentes a este universo. (Bourdieu, 1991: 219-220).

Es en el grado de objetivación del capital donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación. La objetivación en unas instituciones garantiza la permanencia y la acumulación de las adquisiciones, tanto materiales como simbólicas, que pueden subsistir sin que los agentes tengan que recrearlas continuamente e integralmente mediante una acción expresa. Paradójicamente, es la existencia de campos relativamente autónomos, funcionando según mecanismos rigurosos y capaces de imponer a los agentes sus necesidades, lo que permite que los detentadores de los medios para dominar esos mecanismos y apropiarse de los beneficios materiales o simbólicos producidos por su funcionamiento, puedan *ahorrarse* unas estrategias orientadas expresa y directamente hacia la dominación de las personas (Bourdieu, 1991: 220).

## 11. Síntesis conclusiva

El concepto de *habitus*, sociológicamente reconstruido por Bourdieu, cumple un papel central en su sistema teórico-metodológico y, de modo más concreto en su teoría de «la práctica en cuanto práctica», con la que pretende superar los dilemas fundamentales que atraviesan la historia de la Sociología: individuo-sociedad, acción-estructura, sujeto-objeto, etc. La relevancia de esta noción puede apreciarse tanto en sus obras más teóricas principales, como *El sentido práctico* o *La distinción. Criterio y bases del gusto*, como en aquellas, en las que explora alguna cuestión concreta, v.g., *La dominación masculina*. Exponer en toda su complejidad este instrumento heurístico requeriría relacionarlo de modo más explícito con el conjunto de conceptos que configuran el sistema analítico del sociólogo galo.

La noción de *habitus* como sistema de disposiciones cognitivas, evaluativas y prácticas, generado por unas condiciones de vida concretas, en este sentido una estructura estructurada o historia internalizada, y, a su vez, generadora de múltiples prácticas adaptadas de antemano a las circunstancias en las que se originó, nos proporciona una interesante herramienta heurística para analizar sociológicamente la vertiente subjetiva del sentido práctico. Esto implica que hay otra vertiente, la objetiva, la de la dinámica de las estructu-

ras sociales, para cuyo análisis Bourdieu desarrolló, con posteridad a la de *habitus*, la noción de *campo*. El sentido práctico surge de la confluencia de un *habitus* y un *campo*. Pero la noción de *habitus* no excluye que puede haber otras motivaciones subjetivas de la acción, como puede ser el cálculo racional. Es por ello que las estrategias espontáneas del sentido práctico pueden coexistir con estrategias muy calculadas. Es necesario tener presentes estas observaciones para no pedir a la noción de *habitus* «reinventada» por Bourdieu más de lo que puede dar de sí.

¿En qué medida la concepción del *habitus* como estructura estructurada y estructura estructurante, como matriz generadora de prácticas, contribuye a superar el objetivismo determinista de las estructuras sin actor o el idealismo de los sujetos sin condicionamientos estructurales?

Por lo que se refiere al objetivismo, tal como aparece por ejemplo en el estructuralismo de Lévy-Strauss, Bourdieu reconoce la legitimidad de la objetivación científica como un momento de la investigación, pero quedarse ahí supone olvidar que la «lógica de la investigación» es distinta de la «lógica de la práctica», el modo sincrónico, atemporal, como el científico considera los fenómenos sociales y la relación entre ellos no tiene nada que ver con las incertidumbres y dilemas a los que se enfrentan constantemente los agentes sociales, con las decisiones que tienen que tomar en un lugar y momento concretos. Explicar las prácticas de los agentes supone conocer las estrategias concretas de su actuación, las cuales con frecuencia se separan de lo que los científicos consideran la norma. Bourdieu demostró que, en el caso de la Cabília, las reglas que según los antropólogos rigen la selección del cónyuge son más bien la excepción. El *habitus*, como estructura estructurante, sistema de disposiciones cognitivas, evaluativas y prácticas dota al agente de una creatividad y capacidad de iniciativa que le niega el objetivismo cientifista.

En cuanto al subjetivismo idealista, en sus diferentes variantes filosóficas o sociológicas, Bourdieu opina que no toma en consideración las serias limitaciones que las estructuras sociales imponen a los agentes sociales. Su concepción del *habitus* como estructura estructurada, como sistema de disposiciones adquirido en la experiencia de unas condiciones de vida concretas y desde una posición social determinada, de clase o de género, deja bien sentados los condicionamientos que las estructuras sociales ejercen, de modo indirecto, sobre las prácticas de los agentes. El orden social, producto de la historia de los agentes pasados e internalizado mediante el *habitus*, llega a verse como un orden natural. Esto explicaría la naturalidad con la que frecuentemente los agentes y los grupos sociales perciben y aceptan situaciones opresivas en función del género, la adscripción étnica o la clase social, o por qué la simple toma de conciencia no es suficiente para cambiar unas estructuras profundamente arraigadas en los cuerpos y en las mentes, y simbólicamente presentes en los ritmos espaciales y temporales de la vida cotidiana.

¿Qué interés puede tener la noción de *habitus* sociológicamente construida por Bourdieu, pieza central de su teoría de la «práctica en cuanto práctica», para la teoría y práctica del Trabajo Social? Aunque se trata de un concepto difícilmente operativo, como ocurre con los

conceptos operativos de la fenomenología o del psicoanálisis, y por las mismas razones (véase Héran, 2000: 5), en mi opinión, su riqueza analítica y su gran poder evocador pueden ser de gran utilidad para este área de conocimiento y para esta profesión. De un modo tentativo hago las siguientes sugerencias.

Desde una vertiente teórica, esta herramienta heurística puede contribuir al desarrollo o enriquecimiento de aquellos enfoques o paradigmas sintéticos del Trabajo Social que pretenden superar los dilemas dualistas que atraviesan la historia de las ciencias sociales. Resulta clarificadora a este respecto la aplicación de la noción de *habitus* que hizo C. Carter Bentley (1987) al estudio de la identidad étnica en el contexto multicultural de Filipinas y que le permitió superar los dos enfoques, substancialista e instrumentalista, predominantes en este área de estudios; o la que hizo Cheleen Mahr (1992) en su investigación sobre las estrategias de adaptación de inmigrantes rurales al entorno urbano de Oaxaca.

En lo que se refiere a la práctica del Trabajo Social, la noción de *habitus* de Bourdieu puede contribuir, entre otras cosas, a interpretar mejor prácticas de los agentes sociales que pueden parecernos incomprensibles, paradójicas o irracionales; a hacer diagnósticos más precisos sobre las respuestas diferenciales ante situaciones objetivamente similares, pero percibidas y afrontadas de modos muy diferentes en función de experiencias anteriores profundamente arraigadas; o a evitar culpabilizar a las víctimas de situaciones en las que se ven atrapadas, como ocurre con aquellos que están atrapados en situaciones de pobreza, debido al llamado «efecto invernadero», mientras otros en situaciones aparentemente iguales logran escapar de ellas.

Permitame el lector acabar con este sugerente párrafo que puede hallar en el preámbulo de Bourdieu a su obra *La dominación masculina*: «La verdad es que nunca he dejado de asombrarme ante lo que podría llamarse la *paradoja de la doxa*: el hecho de que la realidad del orden del mundo, con sus sentidos únicos y sus direcciones prohibidas, en el sentido literal o metafórico, sus obligaciones y sus sanciones, sea grosso modo respetado, que no existan más transgresiones o subversiones, delitos y «locuras»; o, más sorprendente todavía, que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúa, en definitiva, con tanta facilidad, dejando a un lado algunos incidentes históricos, y las condiciones de existencia más intolerables puedan aparecer tan a menudo como aceptables por no decir naturales» (2000: 11).

## 12. Referencias bibliográficas

BENTLEY, Carter C.

1987 «Ethnicity and practice». *Society for the Comparative Study of Society and History*, vol. 29, núm. 1, págs. 24-55.

BOURDIEU, Pierre

2000 *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

1998 *La distinción: Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.

- 1991    *El sentido Práctico*. Madrid: Taurus. (Edición original en francés. *Le sens pratique*, Les Editions de Minuit, París, 1980).
- 1988    *Cosas Dichas*.
- 1979    *La distinction. Critique social du jugement*. París: Editions de Minuit.
- 1972    *Esquisse d'une théorie de la pratique*. París: Editions de Minuit.
- 1971    «Genèse et structure du champs religieux». *Revue français de sociologie*. 12 (3).
- 1967    «Postface à E. Panofsky». *Architecture gothique et pensée scholastique*. París: Editions de Minuit.
- 1962    «Célibat et condition paysanne». *Etudes rurales* (5-6), págs. 32-126.
- BOURDIEU, P., et al.
- 1970    *La production*. París: Minuit.
- CAMIC, Charles
- 2000    «The Matter of Habit». En Derek Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu*. Londres: Sage, vol. I, págs.323-366.
- DEWERPE, Alain
- 2000    «La "strategie" chez Pierre Bourdieu». En Derek Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu*. Londres: Sage, vol. II, págs. 53-68.
- DURKHEIM, E.
- 1976    *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Shapiro.
- HÉRAN, François
- 2000    «La seconde Nature de l'Habitus: Tradition Philosophique et Sens Commun dans le langage Sociologique». En Derek Robbins (ed.), *Bourdieu*. Londres: Sage, vol. II, págs. 3-32.
- HUSSERL, E
- 1982    *La idea de fenomenología: cinco lecciones*. Madrid: F.C.E.
- 1985    *Investigaciones lógicas*. Madrid: Alianza.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
- 1968    *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- 1993    *Las estructuras elementales del parentesco*. Barcelona: Planeta-Agostini.
- LIENARD, George, y SERVAIS, Emile
- 2000    «Practical Sense». En Derek Robbins (ed.), *Pierre Bourdieu*. Londres: Sage, vol. I, págs. 83-92.
- MAHAR, Cheleen
- 1992    «An exercise in Practice: Studying Migrants to Latin American Squatter Settlements». *Urban Anthropology*. vol.21, págs. 275-309.
- MERLEAU-PONTY, Maurice
- 1976    *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires: Hachette.
- ROBBINS, Derek
- 2000    *Pierre Bourdieu*. vols. I, II, III y IV. Londres: Sage.

SARTRE, J.P.

1963    *Crítica de la razón dialéctica*. Buenos Aires: Losada.

SCHIEZ, Marc

1982    «Habitús and Peasantisation in Nigeria: A Yoruba Case Study». *Man*, vol. 17, págs. 728-746.

SCHUTZ, Alfred

1974    *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.

WACQUANT, Loïc D.

2001a    *Las cárceles de la miseria*. Madrid: Alianza.

2001b    *Paraísos urbanos: marginalidad en la ciudad a comienzos del milenio*. Buenos Aires: Manantial.

WEBER, Max

1974    *Economía y sociedad*. México: F.C.E.