

## DESENTRAÑANDO EL HABITUS<sup>1</sup>

**Loïc Wacquant<sup>2</sup>**

University of California, Berkeley  
Centre de sociologie européenne, Paris

### Resumen

Tomando como referencia la obra de Pierre Bourdieu, se reconstruyen los orígenes del concepto de habitus y desde una perspectiva sintética se indican algunas de sus principales propiedades teóricas. Se reseñan los principales horizontes teóricos de los que participa esta noción.

### Abstract

Drawing on the work of Pierre Bourdieu, this article reconstructs the origins of concept of habitus, and from a synthetic perspective indicates some of the main theoretical proprieties. It outlines the main theoretical horizons of participating this notion.

Se trata de una vieja noción filosófica, originada en el pensamiento de Aristóteles y de la escolástica medieval, que fue recuperada y retrabajada después de 1960 por el sociólogo Pierre Bourdieu para forjar una teoría disposicional de la acción adecuada para reintroducir la capacidad inventiva de los agentes desde la antropología estructural, sin volver a caer tanto en el intelectualismo cartesiano que distorsiona el abordaje subjetivista de la conducta social, desde el conductismo hasta el interaccionismo simbólico pasando por la teoría de la acción racional. El concepto de habitus juega un rol



central en el esfuerzo de Bourdieu (1972/1977, 1980/1990, 2000/2004) por construir una “economía general de las prácticas” capaz de historizar esa economía y, por consiguiente, promover la pluralización de las categorías que esta última toma como invariantes (tales como interés, capital, mercado y racionalidad), y de especificar las condiciones sociales de emergencia de los actores económicos y del sistema de intercambio y las formas concretas en que ellos se encuentran, promueven o anulan unos a otros.

Las raíces del habitus se encuentran en la noción aristotélica de *hexis*, elaborada en su doctrina de la virtud, es decir, un estado al mismo tiempo adquirido y arraigado de carácter moral que orienta nuestros sentimientos, deseos y nuestras acciones frente a una situación. El término fue traducido al latín como *habitus* (participio pasado del verbo *habere*, tener o mantener) en el siglo XIII por Tomas de Aquino en su *Summa Theologiae*, en la cual adquirió el sentido adicional de capacidad de crecer a través de la actividad, o disposición durable suspendida a medio camino entre potencia y acción intencional. Fue tímida y descriptivamente utilizado por los sociólogos de la generación clásica tales como Emile Durkheim (en su curso de *L'Évolution Pédagogique en France*, 1904-1905), su sobrino y colaborador cercano Marcel Mauss (más destacadamente en su ensayo *Techniques du Corps*, 1934), así como Max Weber (en su discusión sobre el ascetismo religioso in *Wirtschaft und Gesellschaft [Economía y Sociedad]*, 1918) y Thorstein Veblen (quien caviló sobre el “habito mental predatorio” de los industriales en *The Theory of the Leisure Class [Teoría de la clase ociosa]* (1899). Resurge en la fenomenología, principalmente en los escritos de Edmund Husserl, quien entendió por habitus el conducto mental entre las experiencias pasadas y las acciones futuras. Husserl (1947/1973) también usó con connotación conceptual el término *habitualität*, posteriormente traducido al inglés por su alumno Alfred Schutz como “*habitual knowledge [conocimiento habitual]*” (y desde allí adoptado por la etnometodología), una noción que se asemeja a la de habito desarrollada por Maurice Merleau-Ponty (1945/1962) en su análisis del “cuerpo vivido” como la impulsor silencioso del comportamiento social. Habitus también figura fugazmente en los escritos de otros de los estudiantes de Husserl,

Norbert Elias, quien habla del “habitus psíquico de los pueblos ‘civilizados’” en su clásico estudio *Über den Process der Civilisation* [El proceso de Civilización] (1937).

Pero es en el trabajo de Bourdieu, quien estaba empapado en estos debates filosóficos, que se encuentra una renovación sociológica del concepto, diseñado para trascender las oposiciones entre objetivismo y subjetivismo: habitus es una noción *mediadora* que ayuda a revocar la dualidad del sentido común entre lo individual y lo social capturando “la internalización de lo externo y la externalización de lo internalizado” que es, la manera en que la sociedad se deposita en las personas en forma de *disposiciones* duraderas, o las capacidades o tendencias estructuradas de sentir, pensar, y actuar de determinada manera, que luego los guía en sus respuestas creativas ante las limitaciones y solicitudes del medio social en el que existen.

Bourdieu primero reintroduce la noción denotativa en sus estudios empíricos de juventud sobre antropología económica del cambio acerca de la sociedad campesina de su Béarn natal, en el sudoeste de Francia y en las comunidades Kabyla de habla bereber en Argelia Colonial (Bourdieu, 1962; Bourdieu and Sayad 1964) y luego la elabora analíticamente en *Esquisse d'une Théorie de la Pratique* (1972/1977). En estos escritos y en los subsecuentes, Bourdieu propone que la práctica no es un precipitado mecánico de los dictados estructurales ni el resultado de una búsqueda intencionada de objetivos por los individuos, sino más bien como

“el producto de una relación dialéctica entre la situación y el habitus, entendido como un sistema de disposiciones durables y transportables que, integrando todas las experiencias pasadas, funciona en cada momento como una *matriz de percepciones, apreciaciones y acciones*, y hace posible cumplir con tareas infinitamente diferenciadas, gracias a la transferencias analógica de esquemas adquiridos en la práctica anterior.” (Bourdieu, 1972/1977: 261)

Como la historia individual y grupal sedimenta en el cuerpo, la estructura social se convierte en estructura mental, el habitus puede pensarse en analogía a lo que Noam Chomsky llama “gramática generativa”, que permite a los hablantes competentes en una lengua producir un discurso propio, sin atarse a las normas compartidas, pero previsible. Esto se designa como competencia



práctica, adquirida *en y por* la acción, que opera por debajo del nivel de la conciencia, pero a diferencia de la gramática de Chomsky, el hábitus (1) no encapsula una aptitud natural sino *social*, que por esta razón es muy variable a lo largo del tiempo, el espacio y más importante a través de las distribuciones de poder; (2) es *transferible* a varios dominios de práctica, lo que explica la coherencia que obtiene, por ejemplo, a través de diferentes ámbitos de consumo –en música, deporte, comida, mobiliario, e incluso en opciones políticas y matrimoniales– sino dentro y entre individuos de la misma clase social y los motivos distintivos de sus estilos de vida (Bourdieu, 1979/1984) (3) es durable pero *no estático o eterno*: las disposiciones son socialmente montadas y pueden ser erosionadas, contrarrestadas o incluso desmanteladas por la exposición a nuevas fuerzas externas, como, por ejemplo, lo demuestran las situaciones de emigración; (4) sin embargo está dotado de una *función inercial*, en la medida en que tiende a producir patrones de prácticas después de que las estructuras sociales lo han fecundado, y porque cada una de sus capas opera como un prisma a través del que las viejas experiencias son filtradas y los subsecuentes estratos de disposiciones recubiertos (de allí el peso desproporcionado de los esquemas implantados en la infancia); (5) introduce un intervalo, y a veces un hiato, entre las determinaciones pasadas que lo han producido y las determinaciones actuales que lo interpelan: como “historia hecha naturaleza”,

“El habitus es aquello que confiere a las prácticas su autonomía relativa con respecto a las determinaciones externas del presente inmediato. Esta autonomía es al pasado, promulgado y actuando, que, funcionando como capital acumulado, produce historia sobre la base de la historia y así asegura la permanencia en el interior del cambio del agente individual un mundo en el interior del mundo.” (Bourdieu, 1980/1990: 56).

Contra el estructuralismo, entonces, la teoría del habitus reconoce que los agentes activamente producen el mundo social mediante la participación de elementos incorporados de construcción cognitiva, pero también afirma, en contra del constructivismo, que esos instrumentos han sido también hechos por el mundo social (Bourdieu, 1997/2000: 175-7). El habitus suministra a la vez un principio de socialización y de individuación: *socialización* porque nuestras



categorías de juicio y acción provienen de la sociedad, son compartidas por todo aquellos que fueron sometidos a condiciones y condicionamientos sociales similares (así uno puede hablar de *habitus* masculino, *habitus* nacional, *habitus* burgués, etc.); *individuación* porque cada persona, por tener una única trayectoria y lugar en el mundo, internaliza un combinación inigualable de esquemas. Porque es al mismo tiempo *estructurado* (por los medios sociales del pasado) y *estructurarte* (de las representación y acciones del presente), el *habitus* opera como “principio no elegido de todas las elecciones” guiando acciones que asumen el carácter sistemático de las estrategias incluso cuando no son el resultado de una intención estratégica son objetivamente “orquestadas sin ser el producto de la actividad organizada del director de orquesta” (Bourdieu 1980/1990: 256). Para esta filosofía disposicional de la acción, el actor económico no es el individuo aislado y egoísta de la teoría neoclásica, una computadora que delibera buscando maximizar la utilidad persiguiendo objetivos claros; es en cambio un ser carnal habitado por una necesidad histórica que se conecta con el mundo a través de una relación opaca de “complicidad ontológica” y que está necesariamente vinculado a los demás a través de “colusión implícita” fomentada por categorías compartidas de percepción y apreciación (Bourdieu, 1997/2000: 163; 2000/2004).

Regresando a los orígenes filosóficos y el uso inicial del *habitus* en Bourdieu (2000) para dar cuenta de la ruptura económica y social provocada por la dislocación de la guerra argelina de liberación nacional, nos permite aclarar cuatro malentendidos recurrentes sobre este concepto. Primero, el *habitus* no es nunca la réplica de una simple estructura social ya que es un conjunto de capas y dinámicas que grabados, almacenan y prolongan la influencia de diversos ambientes que sucesivamente se han encontrado a lo largo de una vida. De ello se desprende, en segundo lugar, que el *habitus* no es necesariamente coherente y unificado, porque muestra diferentes grados de integración y tensión, según el carácter y la compatibilidad de las situaciones sociales que se producen en el tiempo: universos irregulares tienden a producir sistemas inestables de disposiciones fragmentarias que generan líneas



irregulares y a veces incoherentes de acción. En tercer lugar, el concepto no es menos adecuado para el análisis de la crisis y el cambio de lo que es la cohesión y la perpetuación. Porque el habitus no está necesariamente de acuerdo con el mundo social en el que se desenvuelve. Bourdieu (1980/1990: 62-3) advierte que hay que “evitar la universalización inconsciente del modelo de la relación cuasi-circular de la reproducción casi perfecta que es completamente válido sólo en el caso de que las condiciones de producción del habitus sean idénticas u homólogas a sus condiciones de funcionamiento”. El hecho de que el habitus pueda “fallar” y tener “momentos críticos de la perplejidad y la discrepancia” (Bourdieu, 1997/2000: 191) cuando es incapaz de producir prácticas que se ajusten al medio constituye una fuente importante de innovación social y cambio económico –lo que da a la noción de Bourdieu una estrecha afinidad con las concepciones del neoinstitucionalismo de la racionalidad limitada y preferencias maleables, como en la teoría de la regulación (Boyer, 2004). Por último, el habitus no es un mecanismo autosuficiente para la generación de la acción: funciona como un resorte que necesita un disparador externo y por lo tanto no puede considerarse en forma aislada respecto a los mundos sociales particulares o ‘campos’ en los que se desarrolla. Un análisis completo de la práctica por lo tanto requiere una aclaración triple de la génesis social y las estructuras del habitus y del campo, y de la dinámica de su “confrontación dialéctica” (Bourdieu, 1997/2000).

A pesar de que filósofos como Charles Taylor, Jacques Bouveresse y John Searle han discutido la elaboración del concepto de habitus de Bourdieu en relación con la filosofía de la mente, el lenguaje y el yo, hay que destacar que para Bourdieu la noción es, ante todo, una manera taquigráfica de designar una postura de investigación, destacando un camino para la excavación de las categorías implícitas a través de las cuales las personas montan continuamente su mundo vivido, que ha informado pesquisas empíricas en la constitución social de los agentes competentes en una gama de campos institucionales. Así, Suaud (1976) ha iluminado la formación y la deconstrucción de la vocación sacerdotal en la Vendée Francesa, mostrando cómo el seminario actuó en continuidad con una comunidad campesina cerrada durante





los años 1930s. Hasta la activación del llamado masivo, pero perdió su capacidad para forjar un habitus religioso robusto cuando la Iglesia cedió la preeminencia simbólica a la escuela en los años 1970s. Charlesworth (2000) ha capturado la formación y el despliegue de la sensibilidad distintiva de la clase obrera. El fortalecimiento del silencio y la desarticulación nace de atravesar experiencias perdurables de degradación económica e impotencia política en un pequeño pueblo declinante al sur de Yorkshire en Inglaterra. Lehmann (2002) ha detallado cómo las disposiciones musicales instaladas por el entrenamiento instrumental combinadas con disposiciones de clase heredadas de la familia determinan la trayectoria profesional y las estrategias musicales dentro del espacio jerárquico de una orquesta sinfónica. Wacquant (2000/2003) ha diseccionado la producción del nexo entre las habilidades corporalizadas, categorías y deseos que producen al boxeador profesional como un cuerpo masculino formado en el gueto negro americano, revelando que la fabricación del habitus pugilístico no implica precisamente una maestría técnica individual, sino que lo crucial es la inscripción colectiva de una ética ocupacional heroica en la carne desde el interior del microcosmos del gimnasio de boxeo. Estos estudios demuestran que la reunión y el empleo de los esquemas cognitivos y motivacionales que compone el habitus son accesibles a la observación metódica. En síntesis, la prueba de fuego teórica del habitus debe consistir en su trabajo y confrontación empírica.

### Referencias y otras lecturas

- BOURDIEU, Pierre. (1962). "Ce libat et condition paysanne". *Etudes rurales*, 5-6, 32-136. Re-impreso en Pierre Bourdieu, *The Ball of Bachelors*. Chicago: University of Chicago Press (en prensa).
- BOURDIEU, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge: Cambridge University Press. (Versión original 1972).
- BOURDIEU, Pierre. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press. (Versión original 1979).

- BOURDIEU, Pierre. (1990) *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press. (Versión original 1980).
- BOURDIEU, Pierre. (2000) *Pascalian Meditations*. Cambridge: Polity Press. (Versión original 1997).
- BOURDIEU, Pierre. (2000). "Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited". *Ethnography*, 1(1),17–41.
- BOURDIEU, Pierre. (2005) *The Social Structures of the Economy*. Cambridge: Polity Press. (Versión original 2000).
- BOURDIEU, Pierre y SAYAD, Abdelmalek. (1964). *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Editions de Minuit.
- BOYER, Robert. (2004). "Pierre Bourdieu et la théorie de la régulation". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150, 65–78.
- CHARLESWORTH, Simon J. (2000). *A Phenomenology of Working-Class Experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUSSERL, Edmund. (1973) *Experience and Judgment*. London: Routledge & Kegan Paul. (Versión original 1947).
- LEHMANN, Bernard. (2002). *L'Orchestre dans tous ses états. Ethnographie des formations symphoniques*. Paris: Editions la Découverte.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (1962). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. (Versión original 1947).
- SUAUD, Charles. (1976) *La Vocation. Conversion et reconversion des pretres ruraux*. Paris: Editions de Minuit.
- WACQUANT, Loïc. (2004) *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press. (Versión original 2000).

---

## Notas

<sup>1</sup> Traducción Diego P. Roldán, revisión técnica de la traducción Alejandra Martínez.

<sup>2</sup> Loïc Wacquant es Profesor de Sociología en la Universidad de California, Berkeley, e Investigador en el Centre de sociologie européenne, Paris. Sus libros más recientes incluyen Entre las cuerdas (2005), Los condenados de la ciudad (2007), Parias urbanos (2001), Castigar a los pobres (2010), y Las cárceles de la miseria (1999).