

“EL CONCEPTO DE HABITUS”, <<CON BOURDIEU Y CONTRA BOURDIEU>>

Julieta Capdevielle (*Centro de Investigaciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina*)

Resumen

Este texto analiza las fortalezas y límites explicativos del concepto de *habitus* en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu. Para lo que tomamos los aportes de numerosos autores que han centrado su mirada en dicho concepto (Corcuff, 2005; Baranger, 2004; Costa, 2006).

El artículo, de este modo, da cuenta de las distintas facetas del *habitus* en la teoría de Bourdieu. Con este concepto el autor busca superar la falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. La dimensión de lo colectivo que el *habitus* captura constituye, a si mismo, otra de sus fortalezas explicativas abordadas a lo largo del trabajo. A su vez, la potencialidad explicativa del *habitus* cobra fuerza cuando da cuenta del proceso de conformación y continuidad de las disposiciones de los agentes. Sin embargo la manera de plantear la relación entre las estructuras objetivas y el *habitus*, parecería por momentos borrar el papel activo del agente para transformar sus propias disposiciones. Tomamos los aportes recientes de investigaciones del campo de la educación

terapéutica, para complejizar y enriquecer el análisis de la capacidad de transformación de las disposiciones. Martínez Ricardo (2010) analiza como a través de las prácticas de las Actividades de Riesgo Controlado – en tanto intervención educativa, socializadora-, es posible la reestructuración de la personalidad de jóvenes en situación de riesgo de exclusión social, con comportamientos sociales inadecuados, y, a veces, incluso delictivos.

En síntesis, el presente artículo analiza como el concepto de *habitus* puede aparecer como un punto de apoyo para explicar la continuidad de las disposiciones pero, al mismo tiempo, como un concepto deficitario, o tal vez contradictorio, para captar el proceso de transformación de las distintas facetas de la singularidad.

Palabras claves: *estructuralismo constructivista, habitus, primeras experiencias.*

Abstract

This article analyzes the strengths and limitations described the concept of habitus in Pierre Bourdieu's genetic structuralism. For what we take the contributions of numerous authors who have focused their sights on the concept (Corcuff, 2005; Baranger, 2004; Costa, 2006).

The article thus realize the different aspects of habitus in Bourdieu's theory. With this concept the author seeks to overcome the false

dichotomy between objectivism and subjectivism. The size of the community that captures the habitus is, in itself, another of its strengths explanatory addressed throughout the work. In turn, the potential explanatory habitus strengthens when he realizes the process of formation and continuity of the provisions of the agents. But how to define the relation between objective structures and the habitus, it seems at times to clear the active role of the agent to transform their own terms. We research recent contributions in the field of therapeutic education, to complicate and enrich the analysis of the processing capacity of the provisions. Ricardo Martínez (2010) discusses how through the practices of the Controlled-Risk Activities as educational intervention, socializing, it is possible restructuring of the personality of youth at risk of social exclusion, inappropriate social behavior, and sometimes even criminal. In summary, this article analyzes how the concept of habitus may appear as a fulcrum to explain the continuity of the provisions but at the same time, as a concept deficit, or perhaps contradictory, to capture the transformation of different facets of the singularity.

Key Words: *constructivist structuralism, habitus, early experiences.*

1. El estructuralismo constructivista y la doble existencia de lo social

El estructuralismo genético de Pierre Bourdieu parte de una doble ontología de lo social. El poder es constitutivo de la sociedad y, ontológicamente, existe en las cosas y en los cuerpos, en los campos y en los *habitus*, en las instituciones y en los cerebros. Por lo tanto, el poder existe físicamente, objetivamente, pero también simbólicamente.

Esta doble existencia de lo social impone a la sociología como ciencia crítica una lectura bidimensional de lo social en donde se analice el “sistema” de relaciones de poder y relaciones de significado entre grupos y clases.

La lectura que Bourdieu denomina como el objetivismo provisorio o “objetividad del primer orden”

trata la sociedad a la manera de una física social: como una estructura objetiva, captada desde afuera cuyas articulaciones pueden ser materialmente observadas, medidas y cartografiadas independientemente de las representaciones que se hagan aquellos que en ella viven (Bourdieu y Wacquant, 2008:31).

En esta primera aproximación el investigador deja de lado las representaciones mundanas¹ para reconstruir el espacio de posiciones, ocupadas según la distribución de recursos socialmente eficientes que definen las tensiones externas que se apoyan en las interacciones y representaciones. Recursos o poderes que en la perspectiva teórica de Bourdieu se denominan capitales²: el capital económico, bajo sus

¹ Por representaciones mundanas Bourdieu se refiere a las representaciones, <<representaciones esquemáticas y sumarias>> que se <<forman por la práctica y para ella>> y que reciben su evidencia y “autoridad” de las funciones sociales que cumplen (Bourdieu et al., 2008:32).

² Bourdieu define al capital como “aquello que es eficaz en un campo determinado, tanto a modo de arma como de asunto en juego en la contienda, que permite a sus poseedores

diferentes formas, capital cultural³, y también el capital simbólico -formas que revisten las diferentes especies de capital cuando son percibidas y reconocidas como legítimas-. Así los agentes son distribuidos en el espacio social global, según el volumen del capital, la estructura del capital y la evolución en el tiempo de estas dos propiedades⁴.

Las diferencias primarias distinguen las grandes clases de condiciones de existencia, encuentran su principio en el volumen global del capital como conjunto de recursos y poderes, efectivamente utilizables. Las diferencias secundarias que, dentro de cada una de las clases definidas por el volumen global de su capital, separan distintas fracciones de clases, definidas por una *estructuras patrimoniales* diferentes⁵, es decir, por unas formas diferentes de distribución global entre las distintas especies de capital.

disponer de un poder, una influencia, y por tanto *existir* en el campo en el campo en consideración" (Bourdieu y Wacquant, 2008:136).

³ En la teoría de Bourdieu el capital cultural se presenta en tres estados: incorporado, objetivado e institucionalizado. El capital cultural en estado incorporado está *ligado al cuerpo y supone su incorporación*; en estado objetivado el capital cultural es transmisible en su materialidad en soportes tales como escritos, pinturas, monumentos, etc.; por último, encontramos el capital cultural en estado institucionalizado, la objetivación del capital cultural bajo la forma de títulos es una de las maneras de neutralizar ciertas propiedades que debe al hecho de que, estando incorporado, tiene los mismos límites biológicos que su soporte (Bourdieu, 2007c:195-202).

⁴ En el apartado: "*Habitus* de clase" retomaremos con mayor profundidad el espacio social y las clases sociales, elementos centrales en la perspectiva sociológica de Pierre Bourdieu.

⁵ En las sociedades capitalistas el capital económico y el cultural constituirían los principios fundamentales de estructuración del espacio social, mientras que el capital social y el simbólicos serían más bien principios de rentabilidad adicional de los otros dos (Gutiérrez, 2007:18).

Pero si bien la sociedad tiene una estructura objetiva, también se compone, de modo decisivo de “representaciones y de voluntad”. Para lo cual se hace necesario

reintroducir la experiencia inmediata y vívida de los agentes con el fin de explicar las categorías de percepción y apreciación (disposiciones) que estructuran su acción desde el interior (Bourdieu y Wacquant, 2008:35).

Este segundo momento del análisis es lo que denomina el momento subjetivista.

La teoría más resueltamente objetivista debe integrar la representación que los agentes se hacen del mundo social y, más precisamente, su contribución de la visión de ese mundo y, por lo tanto, a la construcción de ese mundo por medio del trabajo de representación (en todos los sentidos del término) que efectúan sin cesar para imponer su propia visión del mundo o la visión de su propia posición en ese mundo, de su identidad social (Bourdieu, 1990: 287).

Tanto el objetivismo como el subjetivismo⁶ constituyen desde la perspectiva de Bourdieu formas de conocimiento parciales: el subjetivismo inclina a reducir las estructuras a las interacciones, el objetivismo tiende a deducir las acciones y las interacciones a la estructura (Bourdieu, 2007b:132). Los dos momentos, objetivista y subjetivista, están en una relación dialéctica por lo que se hace necesario superar la falsa dicotomía que los separa.

⁶ Para Bourdieu la perspectiva objetivista y subjetivista tienen en común ser “modos de conocimiento teórico” (*Savant*), es decir, modos de conocimiento de sujetos de conocimiento que analizan una problemática social determinada, igualmente opuestos al “modo de conocimiento práctico”, que es aquel que tienen los individuos analizados –los agentes sociales que producen su práctica- y que constituyen el origen de la experiencia sobre el mundo social (Gutiérrez, 2006: 13).

Esta articulación dialéctica del momento objetivista y subjetivista dio lugar a que Bourdieu catalogara su teoría con el nombre de “estructuralismo genético” o “estructuralismo constructivista”.

Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc, estructuras objetivas, independientemente 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, pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo *habitus*, y por otra parte estructuras, y en particular de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente clases sociales (Bourdieu, 2007b:127).

Se desprende de esta cita, la gran importancia otorgada por Bourdieu a la historia⁷ como factor explicativo de los fenómenos sociales. Es así que los conceptos centrales de su teoría –campo, *habitus* y capital– y la realidad que ellos capturan son el producto de una construcción histórica. Podríamos decir que para la teoría de Bourdieu no hay nada que escape al devenir de la historia.

2. La hipótesis bourdieussiana: la correspondencia entre estructuras sociales y mentales

Como analizamos en el apartado anterior para la teoría sociológica de Bourdieu el mundo social no sólo se compone de estructuras objetivas sino también de representaciones, percepciones y visiones. Los sistemas simbólicos contribuyen a construir el mundo, a dotarlo de sentido para

⁷ Es desde esta mirada que Bourdieu se opone a la división entre sociología e historia: “toda sociología debería ser histórica y toda historia sociológica” (Bourdieu y Wacquant, 2008: 125).

quienes viven en él, cobra importancia preguntarnos ¿Cómo se producen estos esquemas? La respuesta a este interrogante se basa en una de las hipótesis fundamentales de la teoría bourdieussiana:

la correspondencia entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social – particularmente en dominantes y dominados en los diversos campos- y los principios de visión y división que los agentes aplican (Bourdieu y Wacquant, 2008:36).

Es decir, que las categorías de percepción del mundo social son, en lo esencial, el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social. Sin duda los agentes tienen una captación activa del mundo. Sin duda construyen su visión del mundo. Pero esta construcción opera bajo coacciones estructurales (Bourdieu, 2007b:133).

Esta correspondencia entre las estructuras sociales y mentales, tiene su punto de asidero en lo más profundo del cuerpo, donde se interiorizan los esquemas del *habitus*⁸. Este conjunto de disposiciones duraderas y transportables es conformado por la exposición a determinadas condiciones sociales que llevan a los individuos a internalizar las necesidades del entorno social existente, inscribiendo dentro del organismo la inercia y las tensiones externas.

⁸ Bourdieu define al *habitus* como el sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores 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 el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (Bourdieu, 1991:92).

De ello se desprende que el *habitus*, como lo social incorporado, también está constituido por las relaciones de poder hechas cuerpos.

La incorporación de las jerarquías sociales por medio de los esquemas del *habitus*, inclinan a los agentes, incluso a los más desventajados, a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo como natural, más que a rebelarse contra él, a oponerle mundos posibles, diferentes, y aun, antagonistas: el sentido de la posición como sentido de lo que uno puede, o no, “permitirse” implica una aceptación tácita de la propia posición, un sentido de los límites o, lo que viene a ser lo mismo, un sentido de las distancias que se deben marcar o mantener, respetar o hacer respetar (Bourdieu, 1990: 289).

3. El *habitus* y la continuidad en la experiencia

En este apartado nos centraremos un poco más en el concepto de *habitus* en tanto internalización de las oportunidades objetivas y disposición duradera. Retomando brevemente lo que expusimos hasta el momento podemos afirmar parafraseando al propio Bourdieu que la intención más constante, y, más importante de su trabajo ha sido superar la falsa oposición entre objetivismo y subjetivismo.

El *habitus*, es en trabazón con el espacio social, no es algo, un conjunto de propiedades que tienen los agentes, como una serie de características con valor en sí, sino un nudo de relaciones en un campo específico, desde donde toma sentido las propiedades que pueden escogerse para construir un análisis. (...) La articulación sistemática del *habitus* con las nociones de espacio social, campo y capital, vincula relaciones y disposiciones, e invita a pensar de nuevo modo la relación social (Martinez, 2007: 333-334).

El uso del concepto de *habitus* y el énfasis en su carácter disposicional busca explicar y comprender la vinculación entre las estructuras sociales y las prácticas de los agentes.

3.1 Génesis del habitus: el peso de las primeras experiencias

El *habitus* como sistema de disposiciones constituye una estructura que integra “todas las experiencias pasadas” y “funciona en cada momento como una matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones”. De este modo, hablar de *habitus* implica, sin lugar a dudas, tener en cuenta la historicidad de los agentes. Las prácticas que engendra el *habitus* están comandadas por las condiciones pasadas de su principio generador. Pero a su vez, el *habitus* preforma las prácticas futuras, orientándolas a la reproducción de una misma estructura. Existe, de esta manera, en el *habitus* una tendencia a perpetuarse según su determinación interna, su *conatus*, afirmando su autonomía en relación a la situación, es una tendencia a perpetuar una identidad que es diferencia (Bourdieu, 1989: s/n). Es decir, que el *habitus* como sistema de disposiciones a ser y hacer es una potencialidad, un deseo de ser que, en cierto modo, trata de crear las condiciones de su realización.

La continuidad de la experiencia está dada, en parte, por el peso desmesurado que tienen las primeras experiencias en las anticipaciones futuras del *habitus*. De esta manera, las primeras experiencias⁹ condicionan y/o estructuran las siguientes. El *habitus* como lo social encarnado,

⁹ Philippe Corcuff (2005a) se refiere con el nombre de *habitus* primario a estas primeras experiencias- y designa con el concepto de *habitus* secundario al resto de nuestras experiencias de la vida adulta.

tiene una irreversibilidad relativa: todos los estímulos externos y experiencias condicionantes son percibidos en cada momento a través de categorías ya construidas por experiencias previas. De ello se sigue una inevitable prioridad de las experiencias originarias y una clausura relativa del sistema de disposiciones que constituye el *habitus* (Bourdieu y Wacquant, 2008:174).

De esta manera se explica que el *habitus* produzca prácticas, individuales y colectivas, conforme a los principios engendrados por la historia; asegurando la presencia activa de la experiencia pasada. El *habitus* tiene entonces una tendencia a la reiteración de la misma manera de actuar, en la medida en que tiende a reproducir las regularidades inmanentes a las condiciones objetivas de la producción de su principio generador.

3.2 El *habitus*: lo social hecho cuerpo

Como analizamos con anterioridad desde la perspectiva de Pierre Bourdieu la correspondencia entre las estructuras sociales y mentales, tiene su punto de asidero en lo más profundo del cuerpo, donde se interiorizan los esquemas del *habitus*. Es decir, que el cuerpo en la teoría de Bourdieu es un cuerpo sociabilizado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo. El cuerpo es, de este modo, condicionado por el mundo, modelado por las condiciones materiales y culturales de existencia en las que está colocado desde el origen.

El punto de partida para pensar esta in-corporación del *habitus* es el individuo biológico. El cuerpo individual es el lugar del *habitus*, pero teniendo en cuenta que se trata siempre de cuerpos “socializados” se puede decir que hay un segundo punto de partida, inseparable del primero: las instituciones. La historia hecha naturaleza es historia hecha cuerpo por la educación. Es importante aclarar que la mayor parte de esta transmisión se hace “en estado práctico”, es decir sin enunciación, sin explicitación, sin acceder al nivel discursivo. Esta inexplicitación de las prácticas es un aspecto esencial que va a dar su forma particular a la lógica subyacente. Aprender (*saisir*) no es aquí comprender, sino incorporar, tomar en la mano, introducir en el cuerpo.

Este *conocimiento por el cuerpo* garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente (Bourdieu 1999c: 180).

Lo que se aprende por el cuerpo no es algo que se posee, como un saber que uno pueda mantener delante de sí, sino algo que se es (Bourdieu, 1991:125). Es así que, la *hexis* corporal hace visible un porte determinado, una manera específica de hablar, de caminar, y por eso de sentir y de pensar; en síntesis de ser.

El tiempo juega un papel importante en esta in-corporación a través de experiencias acumuladas y con ello en la conformación de las disposiciones del *habitus*. El ocupar una determinada posición en el

espacio social es lo que habilita la conformación de determinadas disposiciones e inhabilita otras.

Por otro lado, y como ya analizamos con anterioridad, el *habitus* como *interiorización de la exterioridad*, implica también la incorporación en los cuerpos de las relaciones de poder constitutivas de la sociedad. El ocultamiento del arbitrario cultural en el cuerpo lo pone fuera del alcance de la conciencia, y por eso fuera de las tentativas fáciles de transformación por un acto de voluntad.

El arbitrario cultural está de este modo introducido en el cuerpo por una especie de pedagogía clandestina, sobre-entendida, implícita que valoriza las posturas, los gestos, los lugares. Esta inculcación produce una transustanciación de gestos y detalles que en sí mismos son neutros, en la expresión de una ética, una metafísica, y una política. El “respeto de las formas y las formas del respeto” se transforman en “la manifestación más visible y al mismo tiempo mejor oculta porque más “natural”, de la sumisión al orden establecido (Martinez, 2007:144).

De este modo, existe una correlación muy estrecha entre las probabilidades objetivas científicamente construidas (por ejemplo, las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las esperanzas subjetivas (las <<motivaciones>> y las <<necesidades>>).

Las prácticas más improbables se encuentran excluidas para los agentes 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 (Bourdieu, 1991:94).

Esto se explica desde la perspectiva teórica bourdieussiana por el hecho de que las disposiciones perfectamente inculcadas por las posibilidades e

imposibilidades, libertades y necesidades, facilidades y prohibiciones -inscriptas en las condiciones objetivas- engendran disposiciones compatibles con esas condiciones y, en cierto modo, preadaptadas a sus exigencias.

3.3 *Habitus* de clase

De lo expuesto hasta aquí, se desprende que la noción de *habitus* le permite a Bourdieu conciliar los principios antitéticos de la estructura y de la acción, a la vez que superar los efectos de todas las otras oposiciones canónicas de la filosofía. Es en cada agente, y por lo tanto en estado individual, que existen disposiciones supra-individuales que son capaces de funcionar de manera orquestada y, si se quiere, colectiva. La noción de *habitus* permite dar cuenta de procesos sociales colectivos.

Antes de continuar desarrollando el concepto el *habitus* de clase -forma incorporada de la condición de clase- nos parece importante dar cuenta de la teoría de las clases sociales presente en la sociología de Bourdieu.

En la construcción de su teoría de las clases sociales Bourdieu realiza una serie de rupturas con la teoría marxista:

En primer lugar, se distancia del marxismo por su tendencia a privilegiar las sustancias en detrimento de las *relaciones*¹⁰.

¹⁰ Para Bourdieu la tendencia a privilegiar las sustancias en detrimento de las *relaciones* en la teoría marxista lleva a confundir la clase teórica, construida científicamente, como una clase real, un grupo efectivamente movilizado (Bourdieu, 1990: 281).

En segundo lugar, la teoría de las clases bourdieussiana critica la reducción marxista del concepto de capital a lo estrictamente económico. En la sociología de Pierre Bourdieu el control diferencial de recursos críticos –capitales- constituye el principio de definición de posiciones e intereses antagónicos desde donde se hacen comprensibles y explicables las prácticas. Recursos que desde la perspectiva sociológica de Bourdieu no se reducen a lo económico, sino que son los que en cada sociedad y en diferentes momentos históricos de la misma sean constituidos como tales por el hecho de reunir dos características fundamentales: ser escasos y, al mismo tiempo, valiosos.

En la medida en que un recurso escaso sea objeto de interés por parte de diversos actores, el control diferenciado del mismo (por propiedad, posesión o administración) dará lugar a que algunos se encuentren en posición de imponer condiciones a quienes quieran acceder a él y ello implica la instalación de las relaciones básicas de dominación identificadas por Marx desde la propiedad de los medios de producción (Costa, 2006:169-170).

Por último, en la teoría de las clases sociales bourdieussiana, encontramos la ruptura con el objetivismo marxista que lleva a ignorar las luchas simbólicas, y su disputa la representación misma del mundo social. De esta manera, una clase social no sólo posee propiedades ligadas a relaciones objetivas que mantiene con las demás clases, sino también, posee propiedades ligadas a relaciones simbólicas. Se trata de distinciones significantes, que tienden a reduplicar simbólicamente las deferencias de clases.

Bourdieu propone la construcción de un espacio social como una estructura de posiciones diferenciadas, en donde las clases sociales no se definen por una propiedad ni por la suma de las propiedades (propiedades de sexo, de edad, de origen social o étnico) sino por la estructura de las relaciones entre todas las propiedades pertinentes, que confiere su propio valor a cada una de ellas y a los efectos que ejerce sobre las prácticas.

Es decir que, las clases sociales son construidas en la teoría de Bourdieu como

el conjunto de agentes que ocupan posiciones semejantes y que, situados en condicionamientos semejantes y sometidos a condicionamientos semejantes, tienen todas las probabilidades de tener disposiciones e intereses semejantes y de producir, por lo tanto, prácticas y tomas de posiciones semejantes (Bourdieu, 1990:284).

Es en este contexto donde cobra sentido explicar el concepto de *habitus* de clase en el estructuralismo genético de Pierre Bourdieu. En primer lugar, cabe remarcar que hay *habitus* de clase, puesto que hay clase(s) de condiciones de existencia y condicionamientos idénticos o semejantes. La existencia de condiciones y condicionamientos semejantes no implica decir que los agentes singulares sean intercambiables o iguales, lo que los asemeja es una relación de homología, donde cada sistema de disposiciones individuales es una variante estructural de los otros, pero una verdadera variante, que se

define por la trayectoria individual –en tanto dimensión histórica de los *habitus* singulares. Es decir, que en cada individuo socializado hay algo de colectivo, por lo tanto propiedades válidas para toda una clase de agentes, que la estadística puede demostrar.

4. Las posibilidades de transformación del *habitus*

Hasta el momento nos hemos focalizado en la dimensión de durabilidad y permanencia de las disposiciones del *habitus* (apartados: 3, 3.1, 3.2) mientras que en esta sección abordaremos las posibilidades de cambio de las estructuras que conforman el *habitus* bourdieussiano.

4.1 El *habitus* en su dimensión de innovación y agenciamiento

En varias ocasiones Bourdieu rechaza de manera expresa el modelo determinista que se le atribuye, a partir, fundamentalmente, de la interpretación del *habitus* como mero mecanismo de reproducción de las condiciones de las cuales él mismo es producto. “Esta clase de modelos circulares y mecánicos son precisamente lo que busca destruir el *habitus*” (Bourdieu y Wacquant, 2008:177). Es así como Bourdieu responde a este tipo de críticas enfatizando el carácter activo y generador del *habitus*, aunque dentro de los límites que le imponen las condiciones objetivas que lo han generado.

La capacidad generativa del *habitus* funciona siempre en los límites que imponen la posición ocupada en el espacio social, posición que fijan límites y al mismo tiempo abren posibilidades.

Los agentes sociales determinaran activamente, sobre la base de categorías de percepción y apreciación social e históricamente constituida, la situación que las determina. Se podría decir incluso que los agentes sociales son determinados sólo en la medida en que se determinan a sí mismos. Pero las categorías de percepción y apreciación que proporciona el principio de esta (auto) determinación están a su vez ampliamente determinadas por las condiciones sociales y económicas de su constitución (Bourdieu y Wacquant, 2008:177).

Las disposiciones internas, interiorización de la exterioridad, permiten a las fuerzas exteriores ejercerse, pero según la lógica específica de los organismos en los que están incorporadas; es decir, de manera duradera, sistemática y no mecánica.

4.2 El *habitus*: como sentido del juego social

La dimensión dinámica del *habitus* queda establecida con la metáfora del juego social. En la perspectiva de Bourdieu los <<sujetos>> son agentes actuantes y cognoscentes dotados de un *sentido práctico*. Las prácticas son el producto del aprendizaje del juego social; que le permite saber al agente lo que hay que hacer en una situación determinada –lo que en el deporte se llama el sentido del juego-, arte de *anticipar* el desarrollo futuro del juego.

La noción de estrategia en la teoría de Bourdieu cobra relevancia en tanto es el producto del sentido práctico como sentido del juego incorporado por los agentes. Un juego social particular, históricamente definido, que se adquiere desde la infancia al participar en las actividades sociales. El buen jugador, dice Bourdieu, es en cierto modo el juego hecho hombre, hace en cada instante lo que hay que hacer, lo que demanda y exige el juego.

El sentido del juego no es infalible; está desigualmente repartido en una sociedad como en un equipo. (...) Pero esta libertad de invención, de improvisación, que permite producir la infinidad de jugadas hechas posibles por el juego (como el ajedrez) tiene los mismos límites que el juego. Las estrategias adaptadas tratándose de jugar al juego (Bourdieu, 2007a:70).

Desde la noción de estrategia y *habitus* Bourdieu critica la concepción de sujeto de la teoría de la acción racional. Ésta no reconoce nada salvo “respuestas racionales” a oportunidades potenciales o realidades de un agente que es tan indeterminado como intercambiable. Para Pierre Bourdieu la teoría de la acción racional peca al ignorar tanto los condicionamientos sociales como la historia individual y colectiva de los agentes. Tomando distancia de esta postura Bourdieu propone una teoría de la acción (con la noción de *habitus*) donde la mayor parte de las acciones humanas tienen como principio algo absolutamente distinto de la intención, es decir, disposiciones adquiridas que hacen que la acción pueda y tenga que ser interpretada como orientada hacia tal o

cual fin sin que pueda plantear por ello que como principio tenía el propósito consciente de ese fin. (Bourdieu, 1999a: 166). Es decir que, el *habitus* en la teoría de Bourdieu no deja de ser pre-reflexivo, lo que hace que el agente no se comporte como el sujeto calculador de la economía. En este punto Bourdieu se apoya en la idea husserliana de *protensión*. El *habitus* produce anticipaciones *razonables* (y no previsiones racionales). En síntesis, el *habitus* es esa suerte de sentido práctico de lo que debe hacerse en una situación dada.

4.3 Transformaciones del habitus: autosocioanálisis provocado y acompañado

En la teoría de Bourdieu el *habitus* puede ser transformado no sólo por los efectos de ciertas trayectorias sociales, sino también por el autosocioanálisis provocado y acompañado. El autosocioanálisis se caracteriza por un despertar de la conciencia y una forma de “autotrabajo” que permite al individuo manipular sus disposiciones.

La posibilidad y eficacia de esta clase de autosocioanálisis está determinada en parte por las condiciones objetivas bajo las cuales el despertar de la autoconciencia tiene lugar (Bourdieu y Wacquant, 2008:174).

Para Bourdieu la sociología, tiene una función importante en esta tarea, como instrumento de análisis extremadamente poderosa permite a cada uno comprender mejor lo que es, al brindarle una explicación de sus propias condiciones sociales de producción y de la posición ocupada en

el espacio social. Así los agentes estarían en condiciones de liberarse de “determinismos no perfectamente conocidos”, de las determinaciones del *habitus*, es decir, del inconsciente social corporizado dentro de cada individuo.

En el fondo, los determinismos sólo operan plenamente por medio de la ayuda de la inconciencia, con la complicidad del inconsciente. Inconsciente en tanto olvido de la historia que la misma historia produce (Bourdieu y Wacquant, 2008:178).

Desde este modo, es posible utilizar este análisis precisamente para retroceder y tomar distancia respecto de las disposiciones. Los agentes si bien no pueden controlar la primera inclinación del *habitus* sí podrían -con el análisis reflexivo proporcionado por la sociología- alterar su percepción de la situación y con ello su reacción frente a ésta.

Es difícil controlar la primera inclinación del *habitus*, pero el análisis reflexivo, que nos enseña que somos nosotros los que dotamos a la situación de buena parte de la potencia que tiene sobre nosotros, nos permite alterar nuestra percepción de la situación y por lo tanto nuestra reacción a ella. No capacita para monitorear, hasta cierto punto, algunos de los determinismos que operan a través de la relación de complicidad inmediata entre posición y disposiciones (Bourdieu y Wacquant, 2008:177-178).

Es así que, de ser simplemente un instrumento metodológico, el socioanálisis pasa a asumir una función terapeuta, la cual se extiende, además, del investigador a sus informantes. De esta manera los informantes encontrarán una ocasión para explicarse, en el sentido más completo del término, es decir de construir su propio punto de vista sobre ellos mismos y sobre el mundo y dotar de sentido a su realidad.

El socioanálisis puede ser visto como a contraparte colectiva del psicoanálisis. (...) Puede ayudarnos a desenterrar el inconsciente social fijado en instituciones tanto como alojado profundamente en nosotros (Bourdieu y Wacquant, 2008:79).

En síntesis a los ojos de Bourdieu, el aporte de la sociología es desnaturalizar y desfatalizar el mundo social, esto es destruir los mitos que ocultan el ejercicio del poder y la perpetuación de la dominación.

5. Potencialidades y deudas del habitus bourdieussiano

Como analizamos a lo largo de este trabajo con el concepto de *habitus* y el énfasis en su carácter disposicional Pierre Bourdieu busca explicar y comprender la vinculación entre las estructuras sociales y las prácticas de los agentes. El *habitus* se convierte en la bisagra entre lo colectivo (*habitus* de clase) y lo singular. En el siguiente apartado analizaremos los aportes y críticas a la categoría de *habitus* y a su potencialidad explicativa.

5.1 El *habitus* y los momentos de subjetivación

Para Philippe Corcuff uno de los inconvenientes de los usos más frecuentes de la noción de *habitus*, es “dar por resueltos problemas que no han sido planteados como tales”. En la “caja negra” del *habitus* hay presupuestos de unidad y de permanencia de la persona. Con tales presupuestos, Pierre Bourdieu ha podido reelaborar sociológicamente la cuestión biográfica, tejiendo los hilos entre lo colectivo y lo singular

Corcuff remarca tres dimensiones de la singularidad del individuo y de sus acciones: la identidad- *mismidad*, la identidad- *ipseidad* y los momentos de subjetivación. Tanto la identidad la *mismidad* (denominada como carácter por Ricoer) como la identidad *ipseidad* apelan a la unicidad y a una permanencia de la persona en el tiempo.

La primera, la identidad –mismidad, hace referencia al conjunto de las disposiciones durables *en las cuales* reconocemos a una persona. Compuesta de rasgos objetivables, la mismidad aparece en cierto modo como la parte objetiva de la identidad personal.

De esta manera, la identidad mismidad tiene muchos puntos en común con la noción de *habitus* en tanto “*sistema de disposiciones duraderas y transferibles*” incorporadas por el individuo en el curso de su existencia (Corcuff, 2005b: 116-117).

La segunda, la identidad ipseidad constituiría la parte subjetiva de la identidad personal, otorgando un sentido de la propia unidad y de la propia continuidad. Se manifiesta “como una función de unidad, como asignación a sí mismo de una identidad”.

Por último, encontramos los momentos de subjetivación, en esta modalidad de la experiencia, la presencia del sujeto sería “para empezar la de un desvío y una falta de identidad”. Desvío con respecto a los otros, por supuesto pero también con respecto a mí mismo, en la afirmación de una particularidad irreductible que es denegación de identidad”.

Esta identidad, tanto con respecto a los otros como con respecto a sí, señalaría “una variabilidad” y “una indeterminación”, y en

consecuencia se expresaría a través de “vacilaciones”, una “fluctuación”, una “agitación”. En esta figura, el yo no manifiesta una identidad en sí, sino la expresión de una irreductibilidad, de una singularidad en la puntualidad de un momento, de una acción (Courcuff, 2005b: 117- 118).

Para Courcuff tanto en las reflexiones teóricas de Bourdieu como en su experimentación empírica, la noción de *habitus* permite pensar una singularidad individual nutrida por las coacciones y los recursos colectivos. Pero sólo una de las facetas aparece: la identidad mismidad. La configuración única en cada momento de esquemas socialmente constituidos interiorizados por un individuo estructura la unidad y permanencia de la persona.

La identidad *ipseida*, en el sentido subjetivo de sí mismo parece más alejado de la preocupación de Bourdieu. Trata incluso esta *ipseidad* como un obstáculo al análisis en su crítica de “la ilusión biográfica”, que construiría la manera ficticia que tendría el individuo de representarse la continuidad de su persona (Courcuff, 2005b: 128-129).

En consecuencia esta ilusión biográfica¹¹ es opuesta al *habitus*, entendido como la reconstrucción por el sociólogo de la continuidad primero no consciente a partir de propiedades objetivables. Un sentido auténtico de sí mismo, conquistado contra las ilusiones del sentido común (entre ellas la “ilusión biográfica”) aparece sin embargo en Pierre Bourdieu, a través del autosocioanálisis y del socioanálisis asistido, como analizamos en el apartado anterior. Aunque en realidad esta

¹¹ Ver “La ilusión biográfica” en Bourdieu, Pierre (1999b) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, pp. 74-83.

“liberación” planteada por Bourdieu a través del socioanálisis se parece demasiado a la mítica “toma de conciencia” que él mismo ponía en cuestión (Baranger, 2004: 184-185)

“Ilusión escolástica describir la resistencia a la dominación en el lenguaje de la conciencia –como hace la tradición marxista, y también esas teóricas feministas que, dejándose llevar por los hábitos de pensamiento, esperan que la liberación política surja del efecto automático de la <<toma de conciencia>>- ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos. Si bien la explicación puede ayudar, sólo una auténtica labor de contraadistramiento, que implique la repetición de los ejercicios, puede, como el entrenamiento del atleta, transformar duraderamente los *habitus* (Bourdieu, 1999c: 226-227).

No obstante esto, su abordaje sigue siendo una manera limitada de tratar la *ipseidad*, al no hacer de ella otra cosa que un horizonte de autoanálisis, y no una dimensión activa de la experiencia cotidiana (Courcuff, 2005b:129).

Por otra parte, el agente de Pierre Bourdieu como reedición refleja una identidad socialmente construida, está demasiado ligado aún a la unidad y permanencia de la persona para poder interesarse en los momentos de subjetivación (Corcuff, 2005b:129).

Valernos de los aportes recientes de investigaciones del campo de la educación terapéutica nos permite complementar y enriquecer la discusión teórica. Martínez Ricardo¹² (2009) analiza cómo a través de las

¹² Ver MARTINEZ, Ricardo. (2009), “Fundamentos teóricos de la intervención deportiva con jóvenes antisociales” en Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Universidad de Sevilla. Diciembre, N 9. Págs. 175- 201.

prácticas de las Actividades de Riesgo Controlado –en tanto intervención educativa, socializadora-, es posible la reestructuración de la personalidad de jóvenes en situación de riesgo de exclusión social, con comportamientos sociales inadecuados, y, a veces, incluso delictivos. El uso terapéutico de las Actividades de Riesgo Controlado apunta a la creación de memorias positivas en el cuerpo de los jóvenes en situaciones altamente emotivas y motivadoras, de enorme esfuerzo, de sacrificio intenso, de miedo profundo y de contentamiento explosivo. Se intenta, de este modo, reconstruir en los jóvenes el sistema de “disposiciones” que permitan no sólo la interiorización de valores y reglas socialmente adoptadas, como también, su aplicación y transposición a nuevas situaciones vivenciadas (Martínez, 2009:194).

Los resultados obtenidos hasta el momento por la intervención muestran como ya superado los períodos medios, habituales, en los que los jóvenes en cuestión reincidían en actividades marginales, manteniendo éstos un contacto cercano con los equipos de apoyo de retaguardia. Una parte significativa de estos jóvenes, prácticamente su totalidad, ha permanecido durante el presente año lectivo en la “Escola da Floresta” – lugar donde se desarrolló la terapia- o ha ingresado en sus escuelas de origen, o también, han aprobado, entrando en cursos de formación profesional.

6. Conclusiones

Como analizamos a lo largo del trabajo con el concepto de *habitus* Bourdieu busca superar la falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo. La recuperación del rol activo del agente –en los límites de las condiciones objetivas- en ruptura con las posturas mecanicistas del objetivismo, pero sin caer en las limitaciones del subjetivismo constituyendo así uno de los aportes más ricos de su propuesta teórica.

La dimensión de lo colectivo que el *habitus* captura constituye otro de sus puntos fuertes que lo distinguen de otras teorías. El *habitus* con su anclaje en las clases sociales permite, a nuestro entender, explicar y comprender las disposiciones a pensar y actuar homogéneas de los agentes que ocupan similares posiciones en el espacio social.

La potencialidad explicativa del *habitus* cobra fuerza, a su vez, cuando da cuenta del proceso de conformación y continuidad de las disposiciones de los agentes tanto singulares como colectivos. Sin embargo, consideramos junto con Corcuff, que la manera de plantear la relación entre las estructuras objetivas y el *habitus*, parecería por momentos borrar el papel activo del agente para transformar sus propias disposiciones. A contraposición de estos planteos, - y como analizamos en la sección anterior- los aportes del campo de la educación terapéutica han demostrado recientemente que creándose un contexto adecuado de

intervención educativa, socializador, es posible para el individuo, con el auxilio de un técnico, con una metodología adecuada y con los recursos necesarios, reconstruir este sistema de “disposiciones” que permitan no sólo la interiorización de valores y reglas socialmente adoptadas, como también, su aplicación y transposición a nuevas situaciones vivenciadas (Martínez, 2009: 194)

De este modo, la teoría de Bourdieu parece por momentos borrar esta capacidad de transformación de las disposiciones por parte de los agentes, capacidad que sólo es tomada en cuenta por el autor cuando se refiere al socioanálisis asistido. Llegado a este punto, y desde nuestra perspectiva, nos parece interesante plantear la contradicción que se observa entre las afirmaciones de Bourdieu referidos al socioanálisis asistido como posibilidad de transformación o liberación de los condicionamientos sociales por parte del agente y su teoría disposicional de la prácticas con su inercia en los cuerpos. La misma crítica que Bourdieu le efectúa a la <<toma de conciencia>> de la tradición marxista recaen sobre sus planteos referidos al socioanálisis asistido. Si, como vimos con anterioridad, el *habitus* también está constituido por las relaciones de poder hechas cuerpos. Y el arbitrario cultural está, de este modo, introducido en los cuerpos de los agentes a través de sus experiencias pasadas y a lo largo de sus trayectorias. La toma de

conciencia, por sí misma, no alcanzaría para revertir el peso de las disposiciones adquiridas en un proceso de sedimentación progresivo. En palabras de Bourdieu y como analizamos en el caso empírico, sólo una autentica labor de contraadiestramiento puede transformar duramente el *habitus*. (Bourdieu, 1999c: 226-227).

En síntesis, el concepto de *habitus* puede aparecer como un punto de apoyo para explicar la continuidad de las disposiciones pero, al mismo tiempo, como un concepto deficitario, o tal vez contradictorio, para captar el proceso de transformación de las distintas facetas de la singularidad.

Un concepto, así fuera el más satisfactorio, no puede tener la pretensión de englobar de antemano una realidad tan compleja, que todavía requiere cantidad de investigaciones teorías y empíricas (Corcuff, 2005b:139).

En parte esto se debe, como analizamos con anterioridad, a que el concepto de *habitus* fue construido en el carácter de hipótesis de trabajo, y, por lo mismo, heurístico y no descriptivo. Con la inclusión de aportes recientes del campo de la educación buscamos enriquecer y complementar y complejizar la discusión teórica.

Bibliografía

-BARANGER, Denis. (2004), Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu, Buenos Aires: Prometeo Libros.

-BOURDIEU, Pierre. (1989), "Prólogo: Estructuras sociales y estructuras mentales" en: BOURDIEU, Pierre. La nobleza de Estado. Grandes Ecoles y espíritu de cuerpo, Paris: Minuit, s/n.

----- (1991) [1980], El sentido práctico, Madrid: Taurus.

----- (1990) "Espacio social y génesis de las "clases" en: BOURDIEU Pierre, Sociología y cultura, México: Grijalbo, págs. 281-310.

----- (1999a) "La economía de los bienes simbólicos" en: BOURDIEU Pierre, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Barcelona: Anagrama, págs. 159-198.

----- (1999b) "La ilusión biográfica" en: BOURDIEU Pierre, Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción, Barcelona: Anagrama, pp. 74-83.

----- (1999c) Meditaciones pascalianas, Barcelona: Anagrama.

----- (2007a) [1987], "De las reglas a las estrategias" en: BOURDIEU Pierre, Cosas Dichas, Barcelona: Editorial Gedisa, págs. 67-82.

----- (2007b) [1987], "Espacio social y poder simbólico" en: BOURDIEU, Pierre. Cosas Dichas, Barcelona: Editorial Gedisa, págs. 127-142.

----- (2007c) "Los tres estados del capital cultural" en: Bourdieu Pierre, Campo del poder y reproducción social, Córdoba: Ferreyra Editor, Colección Enjeux, págs. 195-202.

-BOURDIEU, Pierre (dir.), BOLTANSKI, L.; CASTEL, R. Y CHAMBOREDON, (1970) [1965], Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie, Paris: Minuit.

-BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loic. (2008) [1992], Una invitación a la sociología reflexiva, Buenos Aires: Siglo XXI.

-BOURDIEU, Pierre; CHAMBODERON, Jean-Claude; PASSERON, Jean-Claude (2008) [1972], El oficio del sociólogo, Presupuestos epistemológicos, Buenos Aires: Siglo XXI.

-CORCUFF Philippe. (2005a) [1998], Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social. Madrid: Alianza Editorial.

----- (2005b), "Lo colectivo en el desafío de lo singular partiendo del *habitus*" en: Lahire, Bernard (dir.) El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu: deudas y críticas, Buenos Aires. Siglo XXI, págs. 113-142.

-COSTA, Ricardo. (2006), "Entre la necesidad y la libertad: condiciones sociales del cambio en Pierre Bourdieu" en Revista Estudios sociológicos, enero-abril, año/vol. XXIV, volumen 001. El colegio de México, Distrito Federal, México. págs. 167- 196

-GUTIÉRREZ, Alicia. (2006), "La tarea y el compromiso del investigador social. Notas sobre Pierre Bourdieu" en: Bourdieu Pierre, Intelectuales, política y poder, Buenos Aires: EUDEBA. págs. 7-19.

----- (2007), "Clases, espacio social y estrategias: una introducción al análisis de la reproducción social en Bourdieu, en: Bourdieu

Pierre, Campo del poder y reproducción social, Córdoba: Ferreyra Editor, Colección Enjeux, págs. 9-27.

-MARTINEZ, Ana Teresa. (2007), Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica, Buenos Aires: Manantial.

-MARTINEZ, Ricardo. (2009), "Fundamentos teóricos de la intervención deportiva con jóvenes antisociales" en Anduli, Revista Andaluza de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología, Universidad de Sevilla. Diciembre, N 9. Págs. 175- 201.