

Usos y abusos del  
concepto de *habitus*  
/ Uses and abuses of  
the concept *habitus*

Ensayo postulado el 21 de noviembre de 2020 y aceptado para publicación el 3 de mayo de 2021.  
TLA-MELAU, Revista de Ciencias Sociales. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales. Benemérita  
Universidad Autónoma de Puebla, México / E-ISSN: 2594-0716 / Nueva época año 16, Suplemento  
Especial de Verano (Junio-Agosto 2022), pp. 38-55

RESUME

El abuso del concepto de *habitus* conduce frecuentemente a pseudo-explicaciones circulares: de los comportamientos observados se infiere un *habitus* que supuestamente explica el comportamiento. Frente a estos atajos, se proponen dos recomendaciones para utilizar fecundamente el concepto de *habitus*. En primer lugar, antes de recurrir a cualquier explicación por la socialización hemos de agotar el análisis de todos los determinantes situacionales. En segundo lugar, el concepto de *habitus* puede servirnos sobre todo para explicar acciones inadecuadas a la situación. El *habitus* es una herramienta mucho más fructífera cuando encontramos desajustes entre sujeto y situación, entre pasado y presente.

PALABRAS CLAVE

*Habitus*, teoría de la acción, socialización, cultura, situación social.

ABSTRACT

The abuse of the concept *habitus* frequently leads to circular pseudo-explanations: from observed behaviors, a *habitus* can be inferred, that supposedly explains the behaviors. Faced with these shortcuts, two recommendations are proposed to make fruitful use of the concept of *habitus*. First, before resorting to any explanation for the socialization we must exhaust the analysis of all circumstantial determinants. Secondly, the concept of *habitus* can be used to explain actions inappropriate to the situation. *Habitus* is a much more fruitful tool when we find mismatches between subject and situation, between past and present.

KEYWORDS

*Habitus*, theory of action, socialization, culture, social situation.

## INTRODUCCIÓN

De todos los conceptos que asociamos a la teoría de Bourdieu, el de *habitus* es el que más directamente identificamos con el sociólogo francés. Mientras otros conceptos, como *capital cultural* o *campo*, son utilizados por autores de filiaciones teóricas diversas, el término de *habitus* sirve como emblema de filiación bourdieana.

Ese carácter emblemático del concepto corre parejo a su proliferación. Revisando la literatura, encontramos *habitus* de todo tipo: *habitus* militantes, burocráticos, científicos, profesoriales, estudiantiles, masculinos, femeninos, homosexuales, heterosexuales, católicos, machistas, feministas, argentinos, cazadores-recolectores, juveniles, fascistas, artísticos, violentos, turísticos, médicos, peronistas, ecologistas, rockeros, futboleros.... Esa proliferación es inevitable en todo proceso de difusión de un concepto. Como nos señala Passeron,<sup>1</sup> los conceptos se generan para dar cuenta de configuraciones históricas particulares y, a partir de ahí, se extienden a situaciones y problemáticas que ya no comparten todos los rasgos de la situación original. Esa expansión de los conceptos puede resultar muy productiva, si permite formular hipótesis nuevas, lanzar la investigación en direcciones que no sospechábamos, aprehender relaciones y dinámicas que de otra forma se nos escaparían. Pero también puede ser pernicioso. Es lo que ocurre cuando el concepto es enarbolado como tótem tribal, como emblema de pertenencia a una comunidad teórica prestigiosa, como blasón de altura teórica. En este caso, la inflación del término, lejos de impulsar la investigación, la paraliza: basta con remitir los fenómenos observados al concepto-tótem y recaudar los réditos del capital simbólico de la prestigiosa teoría. Así, si un grupo va a misa podríamos atribuirlo a un *habitus* católico; si monta en bicicleta, a un *habitus* ciclista, o si colecciona sellos, a un *habitus* filatélico: rápida y sin dolor, tendríamos la “explicación”.

¿Cuáles son los límites de un uso productivo del concepto de *habitus*? ¿En qué momentos el abuso del concepto puede ser contraproducente? Estas

<sup>1</sup> Passeron, Jean-Claude, *Le Raisonnement sociologique: Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Nathan, 1991.

son las preguntas que abordaremos en este texto. Para ello, contraponemos dos versiones del concepto de *habitus* -una “dura”, la clásica, y otra más “flexible”-. A continuación, nos preguntaremos sobre los pesos respectivos de socialización y situación -del pasado y el presente- en la explicación de las prácticas y sobre las dinámicas de interrelación entre situaciones y disposiciones. Ello nos llevará a defender una regla metodológica para evitar el abuso del concepto de *habitus* -agotar, en primer lugar, las explicaciones situacionales- y a defender la productividad del concepto de *habitus* en un ámbito que, en la teoría bourdieana original, sería marginal: los casos donde encontramos un desajuste entre el *habitus* y la situación.

## DOS VERSIONES DE LA TEORÍA DEL HABITUS

Bourdieu adaptó el concepto de *habitus* de la fenomenología<sup>2</sup> para dar cuenta de un hecho crucial: las acciones de los sujetos no se comprenden sólo por la situación presente, sino también por las situaciones vividas en el pasado. Estas experiencias pasadas conforman formas permanentes de sentir, percibir, pensar, actuar. En función de esos esquemas interiorizados, los sujetos reaccionarán de una manera u otra ante una determinada situación.

Bourdieu no es el único sociólogo que destaca la importancia de la socialización. Toda teoría sociológica incorpora su propia versión del proceso de socialización y de su relevancia para explicar las acciones de los sujetos. Las discrepancias teóricas se dan en la conceptualización de ese proceso y de su incidencia en la acción de los sujetos. Un punto esencial de controversia es el peso que se le confiere a la socialización en la explicación de las prácticas: ¿se explican éstas preferentemente por la cultura internalizada o por las constricciones y oportunidades que supone la situación actual?

Sin detenernos a analizar en detalle la teoría del *habitus*,<sup>3</sup> podemos señalar que ésta fue evolucionando a medida que Bourdieu contestaba a críticas y aplicaba el concepto a más ámbitos, flexibilizándolo. Podríamos contrastar, a grandes rasgos, una versión fuerte y una versión débil del concepto de *habitus*.

La versión fuerte es la clásica, desarrollada sobre todo en *Esbozo de una teoría de la práctica* y *El sentido práctico*.<sup>4</sup> En estos textos ofrecía la definición clásica del *habitus*:

<sup>2</sup> Dukuen, Juan P., *Habitus* y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu, Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, Buenos Aires, Biblos, 2018.

<sup>3</sup> Dukuen, *op.cit.*; Gutiérrez, Alicia B., Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu, Villa María, Eduvim, 2012; Martín-Criado, Enrique, “*Habitus*”, Diccionario Crítico de Ciencias Sociales, Terminología Científico-Social, vol. 2, 2009, pp. 1427–1439.

<sup>4</sup> Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Geneve, Droz, 1972; Bourdieu, Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

“El *habitus* se define como un sistema de disposiciones duraderas y transferibles -estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes- que integran todas las experiencias pasadas y funciona en cada momento como matriz estructurante de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes cara a una coyuntura o acontecimiento y que él contribuye a producir”.<sup>5</sup>

Este concepto, en su versión fuerte, supone las siguientes características, fuertemente interrelacionadas: a) tiene un carácter sistemático; b) está incorporado; c) es persistente, muy resistente al cambio.

En primer lugar, el *habitus* es sistemático: consiste en un número limitado de esquemas que se aplican a los ámbitos más diversos. El sujeto aprendería estos esquemas mediante un proceso de familiarización práctica al moverse en un mundo social estructurado sobre este conjunto limitado de principios. El *habitus* produciría así un conjunto de elecciones sistemáticas en múltiples dominios y permitiría generar nuevas prácticas en situaciones novedosas a partir de esos mismos principios, (principio de transferibilidad del *habitus*).

En segundo lugar, el *habitus* está incorporado: desde la infancia aprendemos estos esquemas básicos con el cuerpo en un proceso que no pasa por la consciencia. Este carácter corporal, no consciente, provoca que el sujeto reproduzca en sus prácticas esos esquemas de una manera involuntaria y no consciente.

Por último, debido a que los esquemas del *habitus* se hallan depositados en lo más profundo de los cuerpos, y debido a que a partir de ellos el sujeto selecciona los ámbitos e informaciones más acordes a su *habitus*, éste es muy difícil de modificar. Esta tendencia a la persistencia es un componente central en el concepto de *habitus*. Si los *habitus* no fueran resistentes al cambio, los sujetos serían flexibles, fluidos: adaptarían rápidamente sus comportamientos a las nuevas situaciones que encontraran y a las posiciones que ocuparían.

En esta versión dura, el *habitus* juega un papel primordial en las prácticas de los sujetos: la configuración de constricciones y oportunidades que supusiera cada situación sería vista de manera completamente distinta por sujetos con *habitus* dispares, conduciendo a acciones muy diferentes.

Tanto en *Esquisse* como en *Le sens pratique* Bourdieu utiliza la sociedad cabilia como ejemplo privilegiado para ilustrar su teoría del *habitus*. En otros escritos<sup>6</sup> he mostrado que esto se debía a que esta teoría clásica suponía un

---

<sup>5</sup> Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, Geneve, Droz, 1972, p. 178.

<sup>6</sup> Martín Criado, Enrique, “Estudio introductorio: Las dos Argelias de Pierre Bourdieu,” en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, CIS, 2006, pp. 15-119; Martín-Criado, Enrique, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2008.

tipo de sociedad muy específico: una sociedad *tradicional* o *primitiva*. En efecto, para que el *habitus* consista en un conjunto sistemático de esquemas que se aplican a todos los ámbitos de la práctica necesitamos una fuerte coherencia entre todas las agencias de socialización: una sociedad poco diferenciada, muy homogénea. Asimismo, para que el *habitus* permita realizar la mayoría de las prácticas de forma automática, sin pasar por la consciencia, es necesario que no haya grandes transformaciones entre las condiciones de producción y de funcionamiento del *habitus*: que no haya cambio social. Estas características no se dan en las sociedades modernas. De ahí que Bourdieu acudiera al ejemplo cabillio —a un ejemplo, además, que no se correspondía con la sociedad cabilia contemporánea a Bourdieu, sino con una Cabilia idealizada de forma tradicionalista—.

La teoría clásica del *habitus* es de difícil aplicación en las sociedades contemporáneas, donde lo habitual es aplicar esquemas distintos en diferentes campos y situaciones —por su fuerte diferenciación social— y el desajuste entre *habitus* incorporados y situaciones —por el constante cambio social—. La diferenciación y cambio social constantes en estas sociedades provocan que en ellas no podamos encontrar la coherencia cultural que presupone el concepto de *habitus*: la experiencia habitual es la de culturas fragmentarias, inconsistentes, en continuo cambio,<sup>7</sup> (Archer 1996). De ahí que cuando Bourdieu aplicaba el concepto a estas sociedades lo reducía uno o dos principios demasiado generales —como el *gusto de necesidad* de la clase obrera—.

A medida que Bourdieu aplicaba el concepto de *habitus* a realidades alejadas de las sociedades supuestamente primitivas, lo fue flexibilizando. En *Meditaciones pascalianas* encontramos afirmaciones que se alejan considerablemente de la teoría clásica. Allí podemos leer que “el *habitus* no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente”; que los *habitus* funcionan a menudo en condiciones distintas de aquellas en que se formaron, o que “los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas” por lo que “se caracterizan por una combinación de constancia y variación”.<sup>8</sup>

Estas afirmaciones se corresponden con la teoría de los sujetos plurales que ha desarrollado Lahire<sup>9</sup>. En las sociedades complejas, el entorno socializador no es coherente: el niño se socializa en ámbitos diversos donde pueden activarse esquemas diferentes. Estas socializaciones dispares no producen sujetos con *habitus* compactos, completamente coherentes, sino con conjuntos parcialmente contradictorios de disposiciones que podrían activarse de forma diferencial en función de las nuevas situaciones. En una

<sup>7</sup> Archer, Margaret S, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>8</sup> Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 110-111.

<sup>9</sup> Lahire, Bernard, *L'homme Pluriel: Les Ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998.

sociedad diferenciada, la socialización en contextos múltiples y heterogéneos produciría actores con repertorios diferenciados de esquemas de percepción y acción. Además, al hallarse estas sociedades en continua transformación, tendríamos que la experiencia del desajuste de los *habitus* a la situación no sería algo excepcional, sino común. De esta forma, la mayoría de los sujetos tendrían *habitus* plurales, disposiciones diversas que se activarían —o permanecerían dormidas— en función de la situación. A su vez, estos esquemas, al no conformar un conjunto fuertemente coherente, darían mucho más juego a la adaptación del sujeto a nuevas realidades, esto es, a las socializaciones secundarias.

Esta teoría engrana con concepciones de la relación entre cultura y práctica como las de Ann Swidler o Paul DiMaggio.<sup>10</sup> Estos autores ven la cultura como un conjunto heteróclito de elementos, no necesariamente consistentes entre sí: como un conjunto inestable de repertorios de elementos simbólicos. Los sujetos aprenden a manejar en su socialización repertorios simbólicos muy variados: su activación depende en gran medida de la situación.

Como vemos, en estas concepciones flexibles del *habitus* tenemos sujetos mucho más adaptables, mucho menos coherentes en sus prácticas. Aquí el peso de la situación sería mucho mayor: una persona bien socializada en una sociedad compleja podría adaptar sus acciones a situaciones muy variadas. La consecuencia lógica de la teoría de los *habitus* flexibles es que la situación explicaría más el comportamiento que el *habitus*.

#### EL PODER DE LA SITUACIÓN

Cuando estudiamos sociología nos vemos ante teorías inconsistentes entre sí que a menudo no confrontamos de forma sistemática. Es lo que ocurre cuando, por un lado, aprendemos la enorme importancia de la socialización y, por otro, el apabullante poder de la situación. Este último, más analizado por psicólogos sociales que por sociólogos, ha sido expuesto en numerosos experimentos, siendo los más célebres el experimento de obediencia a la autoridad de Milgram y el de la prisión de Stanford de Zimbardo. Milgram<sup>11</sup> mostró que ciudadanos *normales* pueden obedecer las órdenes de aplicar cargas eléctricas extremas a sus semejantes. Zimbardo<sup>12</sup> mostró que estudiantes universitarios habitualmente anti-autoritarios pueden convertirse, a una velocidad pasmosa, en torturadores situándoles en condiciones análogas a

---

<sup>10</sup> Swidler, Ann, “Culture in Action: Symbols and Strategies”, *American Sociological Review*, vol. 51, núm. 2, 1986, pp. 273–86; DiMaggio, Paul, “Culture and Cognition”, *Annual Review of Sociology*, vol. 23, núm. 1, 1997, pp. 263–87.

<sup>11</sup> Milgram, Stanley, “Obediencia a La Autoridad,” en J.R. Torregrosa y E. Crespo (eds.), *Estudios básicos de psicología social*, Barcelona, Hora, 1988, pp., 365–82.

<sup>12</sup> Zimbardo, Phillip, *El Efecto Lucifer: El porqué de la maldad*, Barcelona, Paidós, 2008.

las de una prisión real –aunque sean conscientes de que están en un experimento-. Aunque puede replicarse que son casos extremos, el poder de la situación se ha constatado en circunstancias mucho más banales en miles de experimentos:<sup>13</sup> sujetos socializados de formas muy diversas terminan comportándose de forma similar si se les coloca en determinadas situaciones. Esta relación, por supuesto, no es mecánica. Como subrayan Ross y Nisbett, deberíamos entender la relación sujetos-situaciones como sistemas de tensiones donde pequeños cambios pueden alterar el comportamiento de los actores, al modificar el precario balance entre elementos que inhiben y elementos que incitan determinadas prácticas.

Un aspecto central en este sistema de tensiones es el control social que ejerce la presión del grupo de pares. Así, numerosos experimentos, desde los clásicos de Asch y Sheriff, muestran que el principal determinante de la conducta es el comportamiento de las otras personas presentes.<sup>14</sup> Precisamente Bourdieu destacó este aspecto en las primeras investigaciones en que aplicó el concepto de *habitus*. Tanto en Cabília como en su región natal de Bearn, la aprobación del grupo es central en una sociedad donde todo el mundo conoce a todo el mundo y uno está siempre bajo la mirada de otros.<sup>15</sup> Esa presión grupal es un aspecto determinante para entender, por ejemplo, las conductas de honor, donde lo que importa es la visibilidad de la conducta y el juicio que merezcan nuestros actos ante el resto, independientemente de que hayamos internalizado más o menos todo el sistema de valores y tabúes del código de honor (como muestra magistralmente García Márquez en *Crónica de una muerte anunciada*).

## LA INTERRELACIÓN DE DISPOSICIONES Y SITUACIONES

Ross y Nisbett<sup>16</sup> nos señalan una aparente paradoja. Por un lado, podemos constatar el enorme peso de las situaciones en la determinación del comportamiento. Por otro, las personas que conocemos y tratamos cotidianamente parecen tener estilos de acción consistentes a lo largo del tiempo -una percepción que también tenemos sobre nosotros mismos-. ¿Cómo podemos conciliar ambos hechos? Ross y Nisbett nos ofrecen una sencilla razón: si habitualmente nos comportamos de la misma manera es porque solemos estar expuestos a situaciones similares. La mayoría de las personas no cambiamos

<sup>13</sup> Ross, Lee y Nisbett, Richard E, *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*, London, Pinter & Martin Publishers, 2011.

<sup>14</sup> Ross y Nisbett, *op. cit.*

<sup>15</sup> Podemos suponer que Bourdieu dejó a un lado este aspecto del control social porque en aquellos momentos pugnaba por ocupar una posición distintiva en la sociología francesa. Para ello necesitaba una teoría distintiva, y en ella el *habitus* jugaba un papel central.

<sup>16</sup> Ross y Nisbett, *op. cit.*

radicalmente de condiciones de existencia, de relaciones sociales: nos vemos sometidos día tras día al mismo abanico de constricciones situacionales. Nuestro repertorio de acciones, por esa razón, es limitado. Y aunque pueda variar en distintos escenarios, ello es pocas veces visible para quienes nos conocen. En efecto, uno de los determinantes situacionales del comportamiento es la audiencia: las personas ante las que nos hallamos y ante las que tenemos —y mantenemos— una imagen.<sup>17</sup> Por ello, nuestras amistades, nuestros conocidos, sólo suelen vernos en un repertorio restringido de acciones: aquellas donde ellos están presentes. Ello explica las enormes sorpresas, por ejemplo, que pueden llevarse los padres al conocer detalles del comportamiento de sus hijos cuando están fuera de la mirada de sus progenitores.

Esa correspondencia entre actores y situaciones nos lleva a otro tema central: la progresiva determinación mutua de sujetos y situaciones. En función de sus características previas, unos sujetos son más proclives que otros a ocupar —o a ser seleccionados para ocupar— determinadas posiciones; a su vez, la ocupación de una posición modifica al sujeto —reforzando aquellos esquemas y características más apropiados a la posición— y modifica también la posición y las situaciones asociadas a ella.<sup>18</sup> El concepto de carrera moral recoge esta progresiva conformación mutua entre las características subjetivas y los rasgos objetivos de las posiciones. Situaciones y posiciones van modificando a los sujetos al someterles a un entramado de interdependencias y coacciones. A su vez, la presencia de los sujetos modifica también posiciones y situaciones —al ser los rasgos de toda posición y situación producto de todo el entramado de interdependencias presente<sup>19</sup>—.

#### HABITUS HETEROGÉNEOS

¿Implica todo lo anterior que hemos de concebir el *habitus*, con Lahire, como completamente moldeable? ¿Hemos de descartar todos los elementos de la teoría clásica del *habitus*? Esta cuestión, en realidad, debería determinarse empíricamente. Podríamos así distinguir: a) distintos tipos de sujetos en función del grado de flexibilidad de sus disposiciones; b) distintos tipos de disposiciones en cada sujeto, unas más flexibles, otras más persistentes.

En primer lugar, se podrían distinguir tipos de sujetos más o menos flexibles en sus disposiciones en función del grado de coherencia de las influencias socializadoras. En un extremo, tendríamos sujetos sometidos a una

---

<sup>17</sup> Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

<sup>18</sup> Martín Criado, Enrique, *La Escuela Sin Funciones : Crítica de La Sociología de La Educación Crítica*, Barcelona, Bellaterra, 2010, capítulo 4.

<sup>19</sup> Martín-Criado, Enrique, “Sociología e Interdependencias,” *Entramados Sociales*, 2019b, Disponible en: <https://entramadosociales.org/teoria-sociologica/sociologia-interdependencias/>

socialización homogénea que sólo encontrarían en el curso de su vida situaciones análogas a las que les han producido: aquí pasado y presente se fundirían, los sujetos serían previsibles y se observaría una profunda complicidad entre estructuras sociales objetivas e incorporadas. A medida que los actores fueran más plurales, más producto de entornos socializadores divergentes, mayor peso tendría el presente en la explicación de sus prácticas: en función de la situación podrían activar disposiciones distintas o incluso asimilar nuevas.

En segundo lugar, en cada sujeto se podrían distinguir tipos de esquemas cognitivos, apreciativos o valorativos más o menos rígidos o flexibles, en función de: a) su mayor o menor centralidad cognitiva o afectiva –a su vez función de su refuerzo o debilitamiento en la trayectoria biográfica del sujeto por distintos tipos de relaciones sociales-; b) de su grado de incorporación; c) de la medida en que estos esquemas son más generales –constituyen principios amplios aplicables a múltiples situaciones- o particulares –se aplican sólo a prácticas concretas-. Tendríamos así, en cada sujeto, esquemas centrales y persistentes, difícilmente moldeables, junto a otros más flexibles. Los primeros no se adaptarían fácilmente a situaciones distintas de aquellos que los generaron y serían mucho más visibles, al hallarse en desfase con la situación actual. Los segundos pasarían mucho más desapercibidos.

Esta distinción entre sujetos y disposiciones más persistentes –que responderían a la teoría clásica del *habitus*- y sujetos y disposiciones más flexibles –que se adaptarían a la situación- es crucial para abordar metodológicamente los usos del concepto de *habitus*. Es lo que defenderemos a continuación. Por un lado, los esquemas flexibles no se pueden diferenciar claramente de los determinantes situacionales: ello nos llevará al imperativo de agotar la explicación situacional antes de acudir al *habitus*. Por otro, los esquemas persistentes o inflexibles destacarán cuando se enfrenten a situaciones muy diferentes de aquellas que los engendraron: su desajuste con la situación nos permitirá aplicarles el concepto de *habitus* tal como se formuló en la teoría clásica.

#### EVITAR LOS ABUSOS DEL CONCEPTO DE *HABITUS*

¿Qué ocurre cuando nos encontramos ante sujetos flexibles o disposiciones flexibles? En estos casos, la dinámica de posiciones y disposiciones lleva a una progresiva conformación mutua de sujetos y situaciones. Sujetos plurales, con *habitus* flexibles, concurren –o son encauzados- hacia determinadas posiciones que, a su vez, refuerzan o modifican aspectos del *habitus*. Debido a este proceso de adaptación progresiva entre *habitus* y posiciones, resulta extremadamente difícil –incluso ilusorio- intentar distinguir qué parte del comportamiento se debe al *habitus* y qué parte al entramado de interdependencias que conforma la situación. En todo caso, podríamos tomar como ob-

jeto de estudio precisamente esa modificación mutua de *habitus* y posiciones, pero ello requeriría una intensiva y prolongada investigación longitudinal de un grupo social u organización.

La mayoría de las investigaciones no permiten esa indagación longitudinal prolongada. Habitualmente observamos sujetos que realizan determinadas prácticas y enuncian determinados discursos durante un breve período de tiempo. En este caso, explicar los comportamientos recurriendo al *habitus* comporta un peligro fundamental: puede llevarnos a descuidar la investigación de todos los aspectos de la situación de interdependencias que empujan a determinados tipos de acción. El concepto de *habitus*, lejos de potenciar la investigación, la paralizaría. De ahí se deduce una sencilla regla para evitar abusar del concepto de *habitus*: antes de recurrir a cualquier explicación por la socialización hemos de agotar el análisis de todos los elementos que, en la situación actual, impulsan determinadas prácticas.

Muchos abusos del concepto de *habitus* derivan de no respetar esta regla. Al acudir inmediatamente al *habitus* como explicación se cae en el mismo razonamiento circular del que adolecen las explicaciones por la socialización o por la cultura: de un comportamiento se infiere un *habitus* que explicaría el comportamiento.<sup>20</sup> Este razonamiento es circular porque en él sólo tenemos un aspecto empírico: los comportamientos observados –habitualmente, ni siquiera eso: solemos tener declaraciones verbales sobre comportamientos-. De esta observación empírica inferimos algo que no vemos –un *habitus*- y algo que nos imaginamos –un proceso de socialización que transcurrió décadas atrás-. Ese *habitus* inferido no es otra cosa que la misma acción convertida retóricamente en disposición a la acción –así, de la acción de coleccionar podríamos inferir un *habitus* coleccionista, o de un comportamiento machista un *habitus* machista-. A su vez, el proceso de inculcación del *habitus* –que sería la explicación última del comportamiento- suele quedar completamente fuera de la investigación –a menos de que ésta tenga por objeto precisamente ese proceso-. La *explicación* por el *habitus*, al final, explicaría lo observado por un proceso no observado –la socialización-, esto es, por un proceso imaginado que habría ocurrido en algún momento del pasado.

Frente a estos cortocircuitos explicativos, donde el mismo término sirve a la vez de descripción (comportamiento machista) y de explicación (*habitus* machista), se impone la regla de recurrir a la explicación por la socialización solamente cuando se haya agotado la exploración de los determinantes situacionales. Esta regla ha de entenderse como una precaución metodológica, no como una afirmación de la irrelevancia del *habitus*: no se trata de

---

<sup>20</sup> Antaki, Charles; Billig, Michael; Edwards, Derek y Potter, Jonathan, “El Análisis Del Discurso Implica Analizar: Crítica de Seis Atajos Analíticos”, *Athenea Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social*, n° 3, 2003, pp. 14–35.

menospreciar la importancia del *habitus*, sino de evitar las pseudo-explicaciones circulares.

*El habitus, herramienta de investigación de los desajustes*

Hemos visto la dificultad de explicar las acciones por el *habitus* cuando los sujetos se hallan bien adaptados a la situación. En estos casos, es muy difícil distinguir qué se debe al *habitus* y qué a la situación —en el caso de que, por la determinación mutua de posiciones y disposiciones, la pregunta siga teniendo sentido—. Ahora bien, cuando las prácticas no son acordes a la situación nos encontramos en el caso inverso. Cuando las coacciones de la situación no explican satisfactoriamente las prácticas, el *habitus* puede ser una valiosa herramienta de análisis.

Esta afirmación puede parecer paradójica. La teoría clásica del *habitus* tenía como objeto privilegiado el perfecto ajuste entre las acciones del sujeto y la situación; el *habitus* explicaría que los sujetos pudieran realizar las jugadas más adecuadas a la situación sin cálculo ni reflexión. Sin embargo, el propio Bourdieu construyó su teoría del *habitus* a partir del análisis de sociedades —Argelia, Béarn— donde la profunda transformación social colocaba a los sujetos en situaciones muy distintas a aquellas donde fueron socializados. Bourdieu describe magistralmente esa inadecuación del *habitus* en *El baile de los solteros*:<sup>21</sup> cuerpos campesinos que no saben adaptarse a los cambios en el mercado matrimonial. Es esa inadecuación, asimismo, la que le lleva a hablar de *habitus desdoblados* en *El desarraigo*. Ante el brutal cambio en las condiciones de existencia, la mayoría de los argelinos, campesinos tradicionales arrojados a las relaciones capitalistas, se verían alternando o combinando en síntesis inestables y contradictorias dos lógicas: la tradicional en que fueron socializados y la nueva que están aprendiendo.<sup>22</sup>

Posteriormente, Bourdieu tratará este desajuste entre *habitus* y situación —la *histéresis* del *habitus*— como algo excepcional y utilizará el *habitus* para explicar las acciones certeras, las más acordes a la posición de los sujetos. Sin embargo, el *habitus* se percibe con más claridad precisamente cuando genera comportamientos no adecuados a la situación, esto es, cuando concurren disposiciones inflexibles del sujeto con una situación para la cual su *habitus* no está preparado. Esta circunstancia está muy lejos de ser excepcional. El

<sup>21</sup> Bourdieu, Pierre, *El Baile de Los Solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004.

<sup>22</sup> Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek, *El desarraigo: La violencia del capitalismo en una sociedad rural*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017; Dukuen, Juan Pablo, “Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964), Contribución a un debate,” *Prácticas de oficio*, núm. 16, 2015; Pérez, Amín, *Combattre en sociologues. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad dans la Guerre de Libération Algérienne*, Marseille, Agone, 2021.

continuo y profundo cambio social y la amplia movilidad a otros espacios y a otros grupos sociales, sitúa a los sujetos ante situaciones para las que no fueron socializados. Cuando estas situaciones ponen en juego esquemas poco flexibles -porque fueron centrales en la socialización del sujeto, porque forman un aspecto central de su identidad, porque están profundamente incorporados...-, se producen desfases entre los esquemas internalizados en el pasado y las situaciones vividas en el presente.

Estos desfases se manifiestan como torpezas, errores, desaciertos: hacemos lo que no deberíamos, lo que nos pone en evidencia, lo que nos impide alcanzar nuestros objetivos, lo que nos sitúa en desventaja. En este aspecto el énfasis en el desajuste también se opone al énfasis que hacía la teoría clásica del *habitus* como capacidad incorporada -nos permitiría realizar las jugadas más certeras, más adaptadas a la situación, sin necesidad de reflexión-. Frente a ello, el *habitus* desajustado se evidencia sobre todo como incapacidad, como obstáculo: nos impide plantearnos determinadas estrategias, nos impone límites que la situación objetiva nos permitiría superar o prohibiciones que ya no tienen sentido o que serían contrarias a nuestros intereses objetivos -como seguir manteniendo una lógica de honor cuando el resto se rige por un cálculo capitalista-.

El concepto de *habitus* es, por tanto, mucho más productivo cuando abordamos comportamientos poco adecuados a las situaciones objetivas. Aunque ello no implica que su uso esté siempre justificado en estos casos: también aquí hemos de evitar saltar rápidamente de las acciones a las disposiciones. Puede ser que no encontremos determinantes situacionales de la práctica porque no hayamos buscado lo suficiente o porque no entendamos la racionalidad práctica de las acciones -conductas que, a primera vista, serían absurdas o torpes pueden desplegar una racionalidad que se nos escapa-.<sup>23</sup> Por ello, el recurso al *habitus* estará más justificado cuando se combine, además de con un exhaustivo análisis de los determinantes situacionales que nos permitiera descartar la explicación situacional, con la presencia en esos comportamientos *desajustados* de otros rasgos propios del *habitus* en su versión clásica. Entre ellos, podríamos destacar los siguientes:

---

<sup>23</sup> Un viejo chiste ilustra la facilidad con la que podemos permanecer ciegos a la racionalidad de comportamientos ajenos. Un visitante a un manicomio es recibido por el director en su despacho. El director le presenta a “uno de los más locos” del establecimiento. Para demostrarle al visitante las pocas luces del demente, le propone a éste un “juego”: puede elegir entre apropiarse una moneda de un euro y un billete de diez. El loco escoge la moneda. -Siempre hace lo mismo- explica el director. Más tarde, deambulando solo por el manicomio, el visitante se encuentra al demente y le pregunta si no sabe que el billete vale mucho más que la moneda:

- Por supuesto que lo sé
- Entonces, ¿por qué prefieres quedarte con la moneda?
- Porque el día que agarre el billete se acaba el juego.

- a) Se trata de un comportamiento incorporado, que llevaría a acciones espontáneas, reflejas, impulsivas o difícilmente controlables.
- b) Esas acciones desajustadas nos remiten a principios generales que tienen que ver con sistemas de acción coherentes y estructurados propios de determinadas condiciones o posiciones sociales. Estos sistemas de acción coherentes se han podido determinar por otros medios -en otros sujetos, en otras investigaciones-. Así, por ejemplo, los esquemas de valor-trabajo o el principio de necesidad, esquemas muy extendidos en el *habitus* de las clases populares.<sup>24</sup>
- c) Esos sistemas de acción remiten al pasado de la persona, a sus orígenes sociales.

Ilustraré estos usos con dos ejemplos de investigaciones propias, ambas sobre madres de clases populares.

El primero es el análisis que hice de las dificultades para mantener un cuerpo delgado entre las madres de clases populares.<sup>25</sup> Estas madres se hallaban en una situación de ambivalencia entre el objetivo de mantener un cuerpo delgado y el valor de la buena madre sacrificada –una buena madre no debería preocuparse por mantener un cuerpo atractivo; su único afán debería ser el bienestar de su familia-. El objetivo del cuerpo delgado no se podía considerar como un esquema del *habitus*: podía verse más bien como la imposición simbólica de un tipo de cuerpo que se hallaba en contradicción con el tipo de cuerpo más valorado anteriormente entre las clases populares, así como con sus gustos alimentarios y condiciones de existencia. Por el contrario, otros dos elementos sí podían analizarse como aspectos del *habitus*: los gustos alimentarios y el valor de la madre sacrificada. En primer lugar, ambos compartían la característica de hallarse en desajuste con el objetivo de tener un cuerpo delgado: ambos impedían alcanzar el cuerpo deseado. Además, ambos presentaban las otras tres características que hemos destacado:

- a) Se trataba de rasgos profundamente incorporados contra los que resultaba difícil luchar. Esto era evidente en los gustos alimentarios –una madre lo afirmaba claramente: “lo que está más rico es lo que más engorda”-, pero también en el valor de la madre sacrificada: cuando alguna participante de los grupos de discusión relataba

<sup>24</sup> Martín Criado, Enrique, “Jóvenes de Clase Obrera y Formación Profesional: Racionalidades Prácticas y Estrategias”, *Revista de Educación*, núm. 311, 1996, pp. 235–252.

<sup>25</sup> Martín Criado, Enrique, “La dieta desesperada. Algunas condiciones sociales que obstaculizan el control del peso entre madres de clases populares”, *Trastornos de la conducta alimentaria*, núm. 6, 2007, pp. 578–99; Martín-Criado, Enrique, “Las tallas grandes perjudican seriamente la salud, La frágil legitimidad de las prácticas de adelgazamiento entre las madres de clases populares”, *Revista Internacional de Sociología*, vol. 68, núm. 2, 2010, pp. 349–73.

prácticas contrarias a ese valor, el resto reaccionaba impulsivamente con ira e indignación. Ese valor, además, estaba relacionado con múltiples prácticas espontáneas donde, sin reflexión previa, se primaban los intereses y gustos de hijos y marido sobre los propios.

- b) Ambos se corresponden con principios generales, fuertemente relacionados entre sí y ampliamente documentados en otras investigaciones sobre clases populares. Por un lado, el gusto por lo calórico era un esquema general de la alimentación popular.<sup>26</sup> Por otro, el principio del sacrificio materno engranaba fuertemente con el esquema del valor-trabajo y con la experiencia-sufrimiento como fuente del valor de las personas.
- c) Ambos remiten al pasado de estas madres. Los gustos alimentarios, a sus orígenes populares. El valor de la madre sacrificada, a un orden patriarcal que se extendía a todas las clases sociales.

La conjunción de todas estas características era lo que permitía postular que se trataba de esquemas incorporados en el *habitus*. El análisis de las prácticas de estas madres en torno a alimentación y adelgazamiento se convertía, así, en el análisis del desajuste entre sus *habitus* y su propósito de evitar engordar.

La segunda investigación, aún sin publicar, también remite a madres de clases populares. En este caso, uno de los objetivos era analizar las condiciones que incentivaban la persistencia o la transformación de relaciones de género patriarcales entre cónyuges de familias de clases populares. Aquí hubiera sido muy fácil recurrir a la *explicación* por el *habitus*. Bastaba con *explicar* los comportamientos más tradicionales por un *habitus patriarcal* y atribuir las prácticas de aquellas parejas más igualitarias a una *toma de conciencia*. Esta supuesta *explicación* mezclaría así el razonamiento circular de las explicaciones por la socialización con una división valorativa del objeto a explicar. Por un lado, divide los comportamientos en buenos –igualitarios- y malos –patriarcales-. Los malos se remiten a la *tradicición*: se explicarían por la persistencia de un pernicioso *habitus patriarcal*. Los buenos se remiten a la *razón*: serían el fruto de una feliz e inexplicada *toma de conciencia* por las parejas más ilustradas, más racionales, en suma, mejores.

Esa explicación por la socialización, además, podría apoyarse en el hecho de que coincidía con las razones que daban aquellas madres cuyos cónyuges persistían en una división tradicional de las tareas domésticas -a su marido “lo habían educado así” y no había forma de cambiarlo-. Sin embargo, esta explicación era completamente insatisfactoria: a orígenes sociales y socializaciones similares –al menos, por lo que se contaba en las entrevistas-,

---

<sup>26</sup> Bourdieu, Pierre, *La Distinción, Criterios y Bases Sociales Del Gusto*, Madrid, Taurus, 1988.

podíamos encontrar divisiones de género actuales muy dispares en las parejas analizadas. La propia explicación de algunas madres —“a mi marido lo han educado así”— podía verse, además, como un uso estratégico de las razones<sup>27</sup> “la culpa no es nuestra, es de mi suegra: ella maleducó a mi marido”-.

Por ello, en lugar de explicar las diferencias entre parejas por diferencias de *habitus*, se procedió a comparar sistemáticamente las diferencias que se habían producido en las trayectorias de la pareja y en la relación con sus redes sociales. Ello permitió identificar ciertas configuraciones de relaciones que podían facilitar o inhibir una mayor igualdad en las relaciones de género. Sin extenderme demasiado, señalaré dos elementos que incidían en las dinámicas de la pareja.

En primer lugar, la existencia o no de una red femenina cercana de apoyo para cuidar los hijos y colaborar con las tareas domésticas en caso de necesidad. Esta red femenina ayudaba, pero también vigilaba a las madres: era un factor activo de control social en el mantenimiento del valor de la buena madre sacrificada y, con él, de una división de género tradicional. Además, al proporcionar la ayuda doméstica que la madre precisaba en momentos de necesidad, inhibía que ésta exigiera mayor ayuda al marido —algo que podría llevar a confrontaciones dolorosas, por lo que en muchos casos se evitaba-.

En segundo lugar, la existencia de momentos, desde el nacimiento del primer hijo, en que la madre no pudiera ocuparse en exclusiva de su cuidado —por enfermedad, trabajo, etc.-. Esos momentos suponían cambios decisivos en la carrera moral de la pareja incentivando una mayor participación e implicación del hombre.

No habría llegado a indagar estas dinámicas si hubiera recurrido rápidamente al concepto de *habitus patriarcal* (o *machista*) como explicación. Aunque el concepto de *habitus* aquí también resultó útil para explicar una práctica *desajustada*. En este caso, se trataba del reflejo que tenían muchas madres de remendar aquellas tareas domésticas que habían conseguido que el marido asumiera, pero que consideraban mal hechas.

La mayoría de estas mujeres estaban muy insatisfechas con la división tradicional de género e intentaban que sus maridos participaran en las tareas domésticas y la crianza de los hijos. Sin embargo, una vez que lo conseguían un impulso que les resultaba muy difícil de controlar obstaculizaba su objetivo: cuando veían las camas mal hechas o la ropa mal doblada no podían evitar volver a realizar esas tareas ellas mismas. Eran plenamente conscientes de que así estaban ofreciéndoles a sus cónyuges una perfecta excusa para inhibirse de las pocas tareas que realizaban. Sin embargo, no lo podían evitar.

---

<sup>27</sup> Martín-Criado, Enrique, “No me preguntes por qué,” *Entramados Sociales*, 2019, Disponible en: <https://entramadosociales.org/metodologia/no-me-preguntes-por-que/>

En este caso tenemos de nuevo un caso de desajuste del *habitus* a la situación: es un obstáculo para el objetivo proclamado de mayor igualdad de género. Además presenta las otras características de la versión clásica del *habitus*: a) es un rasgo profundamente incorporado –no soportan ver las camas mal hechas, les “revuelve el estómago” y no pueden refrenar el impulso a hacerlas bien-; b) se corresponde con todo un sistema de principios generales –de orden, de limpieza, de responsabilidad femenina por el hogar- ligados al patriarcado y al valor de la buena madre; c) remite al pasado de estas mujeres, a su socialización en una sociedad donde predominaba la división tradicional de género y, con ella, el valor del orden y la limpieza como cualidades femeninas primordiales.

Nuevamente, la conjunción de estas características nos permitía hablar de *habitus* y entender el desajuste: cómo el pasado incorporado obstaculiza los objetivos perseguidos en el presente.

Inadecuación, desajuste, inconsistencia, discordancia, incoherencia, desconcierto: estas vivencias no son en absoluto excepcionales. Para la mayoría de la población, constituyen la experiencia más habitual. Utilizado con precaución, el concepto de *habitus* nos puede ayudar a comprenderlas.

#### BIBLIOGRAFÍA

- Antaki, Charles; Billig, Michael; Edwards, Derek y Potter, Jonathan, “El Análisis Del Discurso Implica Analizar: Crítica de Seis Atajos Analíticos”, *Athena Digital, Revista de Pensamiento e Investigación Social*, n° 3, 2003, pp. 14–35.
- Archer, Margaret S, *Culture and Agency: The Place of Culture in Social Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de Trois études d’ethnologie kabyle*, Geneve, Droz, 1972.
- Bourdieu, Pierre, *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.
- Bourdieu, Pierre, *La Distinción, Criterios y Bases Sociales Del Gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- Bourdieu, Pierre, *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre, *El Baile de Los Solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek, *El desarraigo: La violencia del capitalismo en una sociedad rural*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2017
- DiMaggio, Paul, “Culture and Cognition,” *Annual Review of Sociology*, vol. 23, núm. 1, 1997, pp. 263–87
- Duken, Juan P., *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu, Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*, Buenos Aires, Biblos, 2018
- Duken, Juan Pablo, “Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964), Contribución a un debate,” *Prácticas de oficio*, núm. 16, 2015
- Goffman, Erving, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971
- Gutiérrez, Alicia B, *Las prácticas sociales: Una introducción a Pierre Bourdieu*, Villa María, Eduvim, 2012

- Lahire, Bernard, *L'homme Pluriel: Les Ressorts de l'action*, Paris, Nathan, 1998
- Martín Criado, Enrique, "Jóvenes de Clase Obrera y Formación Profesional: Racionalidades Prácticas y Estrategias," *Revista de Educación*, núm. 311, 1996, pp. 235–252.
- Martín Criado, Enrique, "Estudio introductorio: Las dos Argelias de Pierre Bourdieu," en Pierre Bourdieu, *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*, Madrid, CIS, 2006, pp. 15–119.
- Martín Criado, Enrique, "La dieta desesperada, Algunas condiciones sociales que obstaculizan el control del peso entre madres de clases populares," *Trastornos de la conducta alimentaria* núm. 6, 2007, pp. 578–99,
- Martín-Criado, Enrique, *Les deux Algéries de Pierre Bourdieu*, Bellecombe-en-Bauges, Editions du Croquant, 2008
- Martín-Criado, Enrique, "*Habitus*", *Diccionario Crítico de Ciencias Sociales, Terminología Científico-Social*, vol. 2, 2009, pp. 1427–39.
- Martín Criado, Enrique, *La Escuela Sin Funciones: Crítica de La Sociología de La Educación Crítica*, Barcelona, Bellaterra, 2010
- Martín-Criado, Enrique, "Las tallas grandes perjudican seriamente la salud, La frágil legitimidad de las prácticas de adelgazamiento entre las madres de clases populares," *Revista Internacional de Sociología*, vol. 68, núm. 2, 2010, pp. 349–73.
- Martín-Criado, Enrique, "No me preguntes por qué," *Entramados Sociales*, 2019, Disponible en: <https://entramadossociales.org/metodologia/no-me-preguntes-por-que/>
- Martín-Criado, Enrique, "Sociología e Interdependencias," *Entramados Sociales*, 2019b, Disponible en: <https://entramadossociales.org/teoria-sociologica/sociologia-interdependencias/>
- Milgram, Stanley, "Obediencia a La Autoridad," en J.R. Torregrosa y E. Crespo (eds.), *Estudios básicos de psicología social*, Barcelona, Hora, 1988, pp., 365–82
- Passeron, Jean-Claude, *Le Raisonnement sociologique: Un espace non poppérien de l'argumentation*, Paris, Nathan, 1991
- Pérez, Amín, *Combattre en sociologues. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad dans la Guerre de Libération Algérienne*, Marseille, Agone, 2021
- Ross, Lee y Nisbett, Richard E, *The Person and the Situation: Perspectives of Social Psychology*, London, Pinter & Martin Publishers, 2011.
- Swidler, Ann, "Culture in Action: Symbols and Strategies", *American Sociological Review*, vol. 51, núm. 2, 1986, pp. 273–86
- Zimbardo, Phillip, *El Efecto Lucifer: El porqué de la maldad*, Barcelona, Paidós, 2008