

Colección Pedagógica Universitaria

No. 40
julio-diciembre 2003

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu y su aplicación a los estudios de género

Rosío Córdova Plaza

Doctora en Ciencias Antropológicas
Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales
Universidad Veracruzana

I Introducción

A dieciocho meses de la muerte del antropólogo y sociólogo francés Pierre Bourdieu, ocurrida en enero de 2002, vale la pena realizar una revisión crítica a su contribución al estudio de las relaciones de género y justipreciar el potencial heurístico de su aparato categorial, que él mismo denominó “estructuralismo constructivista” o “constructivismo estructuralista” (Bourdieu, 1989: 123).

No obstante que una parte significativa de su producción está dedicada al análisis de las diferencias culturalmente construidas entre los sexos, sin que éste sea, ciertamente, el objetivo central de su obra, Bourdieu es un autor poco utilizado por las diversas corrientes feministas. Esto es explicable si observamos que, durante la última década, el pensamiento feminista ha estado relativamente dominado por posturas que, en su afán –por demás epistemológicamente legítimo y políticamente necesario– de desencializar y desnaturalizar los principios que gobiernan los diversos sistemas de género, se sitúan en contra de uno de los pilares del estructuralismo:¹ las oposiciones binarias y su importancia como herramientas del conocimiento primario. El rechazo a tomar en consideración las formas dicotomizadas de introyección del mundo parece ser una constante en los estudios de género en la actualidad, principalmente entre los que se desarrollan en Estados Unidos, los cuales han tenido una mayor presencia en nuestro país.

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu

Es un error, sin embargo, atribuir a la corriente estructuralista una simplicidad ramplona que entiende el mundo en términos maniqueos de blanco y negro. Nada hay más lejano de su pensamiento. Lo que el estructuralismo propone, entre otras cosas, es que conocemos y hacemos nuestra la realidad mediante el empleo de ciertos principios de pensamiento que son *estructurales*, es decir, son inherentes a la estructura elemental del pensamiento humano y gobiernan la *forma* en que los procesos mentales se realizan. Sin sostener un *apriorismo* de tipo kantiano, que dotaría de contenido y significado invariables a un conjunto preciso de categorías innatas, el estructuralismo postula un modelo de conocimiento basado en cuatro operaciones intelectuales básicas: semejanza/analogía – diferencia/oposición. Tales principios regirían la aprehensión conceptual de la realidad, agrupando y dividiendo los objetos del mundo de acuerdo con criterios de clasificación arbitrarios y convencionales, a partir de rasgos distintivos susceptibles de oponerse. Es decir, que tal clasificación no responde a las propiedades objetivas de los fenómenos, sino a las condiciones generales de existencia de un grupo social. En esta diferenciación se encuentra implícito el establecimiento, igualmente arbitrario, de una jerarquía simbólica que demarca una partición entre lo dominante, superordinado y primario, por un lado, y lo dominado, subordinado y secundario, por otro (Järvinen, 1999: 7).²

II El concepto de *habitus*

Abundantes trabajos en antropología estructural demuestran que los criterios de clasificación y los sistemas de correspondencias instrumentados con base en ellos no tienen validez universal. Por el contrario, las lógicas particulares que subyacen a los procesos de simbolización sólo tienen legitimidad inmanente, y aquello que para una cultura se presenta como necesario, natural y evidente es, bajo otras ópticas, absurdo o impensable.

Es este horizonte intelectual, Bourdieu (1989) construye su principal herramienta teórica: el concepto de *habitus*. Mediante la elaboración de esta categoría, el autor establece un puente analítico entre la esfera más abstracta de *la cultura* –una suerte de código referencial que orienta la conducta– (pp. 2, 23) y los comportamientos individuales. Así, el *habitus* será:

el sistema de disposiciones duraderas y transferibles (que funcionan) 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 [...] sin ser producto de obediencia a reglas. (Bourdieu, 1991: 92).

Los *habitus*—como productos de condicionamientos asociados a una forma particular de existencia—, aún cuando poseen un carácter arbitrario, se presentan para los sujetos no sólo como necesarios, sino hasta naturales, debido a que se hallan “en el origen de los principios [*schemes*] de percepción y apreciación a través de los cuales son aprehendidos” (Bourdieu, 1991: 94). De ahí que los *habitus* posean un carácter esencial en el mundo práctico y sean respuestas cuasi automatizadas y anticipadas a los estímulos del medio, las cuales han sido aprendidas en la experiencia práctica y “preadaptadas” al orden social, porque constituyen para el individuo la única manera lógica de estar en esa particular porción de realidad que le toca vivir (p. 94). En esta dirección,

el *habitus* es una capacidad infinita de engendrar en total libertad (controlada) productos —pensamientos, percepciones, expresiones, acciones— que tienen siempre como límites las condiciones de su producción, histórica y socialmente situadas. (Bourdieu, 1991: 96)

Así, a diferencia del pensamiento científico, que implica reflexión y corrección después de cada operación mental, el sentido común originado por los *habitus* descansa significativamente en las primeras experiencias vividas durante el proceso de socialización, como producto de la historia colectiva que se imprime en los individuos, a partir de ensayo y error, como una segunda naturaleza. De ahí que “la creencia práctica no [sea] una especie de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y doctrinas instituidas (‘las creencias’), sino [...] un *estado del cuerpo*” (Bourdieu, 1991: 117. Énfasis en el original). Por ello, los *habitus* también son parte fundamental de la creación y permanencia de instituciones sociales. Así, mediante esta categoría, Bourdieu intenta superar algunos de los problemas recurrentes de las ciencias sociales: por un lado, la relación entre individuo y colectividad; por otro, la oposición entre naturaleza y cultura, entre cuerpo y mente.

En suma, el *habitus* es producto tanto de la experiencia individual como de la historia colectiva, decantadas en la práctica gracias a las regularidades de la acción social. Se presenta como una “subjetividad socializada” donde individuo/sociedad, subjetividad/objetividad, cuerpo/mente se encuentran en relación dinámica. De igual manera, propone un vínculo no dicotómico entre reproducción biológica y social, que es indispensable para entender la posición de las mujeres en términos de relaciones de poder (Shi, 2001: 56), analizada en estrecha relación con los conceptos de capital, campo social y, fundamentalmente, violencia simbólica, cuyo cometido es transformar las relaciones arbitrarias en legítimas, con la aceptación e incluso la complicidad del subordinado.

III Bourdieu y los estudios de género

Aunque el estudio de las relaciones entre hombres y mujeres es desarrollado por Bourdieu de manera fragmentaria en diferentes trabajos desde principios de los años sesenta, es particularmente en *El sentido práctico* y en *La dominación masculina* donde aborda el tema de manera exhaustiva. El primer texto, publicado en 1980, resulta indispensable para la comprensión de la posición teórica del autor en relación a sus conceptos clave: 1) *campo social*, entendido como el conjunto de relaciones objetivas históricas, ancladas en determinadas formas de poder; 2) *capital*, en sus variadas formas, económica, social, cultural y simbólica; y 3) la noción de *violencia simbólica*. De tal manera, entiende que en un determinado espacio de relaciones ocurren competencias e interacciones sociales en términos de poder y control de recursos materiales, humanos y simbólicos que están sustentadas por disposiciones mentales ancladas en los cuerpos.

Con este arsenal teórico, Bourdieu analiza la organización dual de la sociedad de Cabilia, grupo étnico del norte de África, mostrando cómo la diferenciación genérica estructura la vida social, desde los espacios más íntimos hasta los públicos, mientras la jerarquiza desde una visión androcéntrica que privilegia en todo momento el principio masculino. El autor pone en práctica el valor heurístico de la etnografía para sacar a la luz el carácter no natural, no biológico del orden social y de la división entre los sexos. Advierte, sin embargo, del peligro de elevar las constantes históricas de la condición femenina, más allá de la variabilidad cultural, al rango de un universal antropológico, en lugar de entenderlas como producto de relaciones sociales y cognitivas que, al imponerse como neutras mediante su introyección desde el proceso de socialización, no necesitan, por tanto, de justificación.

Posteriormente, casi como una arenga política, la aparición en 1998 de *La dominación masculina* precisa, apunta y corrige –al decir del propio autor– los análisis que se dedicó a producir durante más de cuatro décadas de intensa labor de investigación, ahora con un volumen dedicado íntegramente a las relaciones de dominación/subordinación entre los géneros.

Si en *Razones prácticas* (1997), Bourdieu propugnaba por un compromiso ético que condujera a la autonomía del campo intelectual y a la búsqueda de la eficacia política a través de la acción colectiva de los intelectuales, en *La dominación masculina* el autor reclama la urgencia, igualmente política, de desentrañar los aspectos mejor disimulados de las estructuras androcéntricas,

que poseen incluso las sociedades contemporáneas más adelantadas económicamente, donde la equidad formal oculta el hecho de que, en igualdad de circunstancias, las mujeres ocupan siempre posiciones menos favorecidas.

De ahí que dicho texto tenga como objetivo explícito el evidenciar la existencia de los mecanismos históricos que han permitido “deshistorizar” y eternizar las estructuras responsables, tanto de la división sexual como de la naturalización de su lógica jerarquizante, con el fin de concebir estrategias transformadoras del estado actual de las relaciones materiales y simbólicas entre los géneros. La trampa de la razón de género consiste, entonces, en la perpetuación de una dominación ejercida en nombre de un principio de significación, de suyo arbitrario e imprevisible, pero conocido y aceptado tanto por el dominador como por el dominado; es decir, ejercido a través de esa violencia definida por el autor como simbólica, por ser “amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas” (Bourdieu, 1999: 12).

Para realizar este proyecto de “historización de lo deshistorizado”, el autor vuelve a servirse de su larga experiencia entre los cabiles enfrentándonos a toda la extrañeza y alejamiento de la alteridad. El Otro hace emerger

las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las almas, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y biologización de lo social [que] se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los ‘géneros’ en cuanto que hábitos sexuados) como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad, como de la representación de la realidad. (Bourdieu, 1999: 14).

La idea de Bourdieu no es, ciertamente, nueva. Ya Godelier (1986), en su investigación entre los baruya de Nueva Guinea, planteaba que la asimetría entre géneros no puede ser explicada a partir de la división sexual del trabajo, sino que tal segregación se encuentra para este antropólogo prefigurada desde el terreno del simbolismo de la anatomía y la reproducción. Aquí, sin embargo, el argumento de fondo es otro. La aprehensión del mundo mediante un sistema de oposiciones, homologadas a partir de transferencias y metáforas, es resultado de unas disposiciones de apreciación del pensamiento de aplicación universal, las cuales registran como necesario y evidente –como “el orden natural de las cosas”–, aquello que desde otras miradas pudiera parecer absurdo, superfluo, trastocado.

En este contexto, el cuerpo como construcción social, más que el modelo fundamental para la sexualización del cosmos, es elaborado a partir de los principios de aprehensión colectiva que instauran diferencias y semejanzas. No obstante, las

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu

variantes biológicas entre los sexos aparecen como la justificación natural de la diferenciación social, estableciéndose así una causalidad circular. La definición social de los órganos sexuales no procede de una simple observación de las propiedades naturales ofrecidas directamente a la percepción, sino que es el producto de una construcción operada bajo la férula de la razón androcéntrica; razón que se instauro gracias a la sumisión que el subordinado concede al dominador y asimila como única posible, cuando no dispone de otro instrumento de conocimiento más que el de su superior. ¿No convierte esta lógica en una anomalía el poder simbólico de las mujeres, cuando, por ejemplo, una mujer dominadora se aprecia como rebajada socialmente al vincularse con un varón disminuido?, ¿no se logra así la adhesión “incuestionable”, “justa” y “voluntaria” a la razón de género, indeleblemente inscrita en los cuerpos y en los objetos?

Por ello, para resolver un problema conceptual del feminismo se precisa escapar de esta razón de género, en cuanto que la lucha reivindicatoria se encuentra inmersa en esta lógica parcial que opera como universalizante. Tanto el feminismo de la igualdad como el de la diferencia tienen como referente elemental el mundo masculino; porque éste es el efecto de la dominación, y ambos se definen por sus relaciones, ya de semejanza, ya de oposición con respecto a él; porque la mirada, al estar sesgada por esquemas de percepción y clasificación, es un “poder simbólico cuya eficacia depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido” (Bourdieu, 1999: 85).

¿Cómo escapar, entonces, a esta lógica, aparentemente sin salida puesto que se sitúa en “la relación originaria con el padre y la madre [que se encuentra] en la base de la adquisición de los principios de la estructuración del yo y del mundo [y a partir de la cual] el niño construye su *identidad sexual*, elemento capital de su identidad social al mismo tiempo que su representación [...] de las funciones sociales que incumben a los hombres y a las mujeres”? (Bourdieu, 1991: 133).

La propuesta de Bourdieu es novedosa, en tanto señala la importancia de no negar las permanencias y las invariantes que forman parte indiscutible de la realidad histórica. Mediante esta afirmación, debate con las actuales tendencias del feminismo que, en su lucha por dismantelar los esencialismos, rechazan la posibilidad de elaborar explicaciones generales de la subordinación de género (Scott, 1994; de Lauretis, 1991), favoreciendo enfoques particularistas y fragmentarios. A pesar de las grandes diferencias específicas entre las situaciones de las mujeres en las diferentes culturas y en los distintos momentos históricos,

tienen como común denominador su separación de los hombres por una valencia negativa que “está en el principio de un conjunto sistemático de diferencias homólogas” (Bourdieu, 1999: 116).

La idea, entonces, es “reconstruir la historia del trabajo histórico de deshistorización, [es decir,] la historia de los agentes y de las instituciones que concurren permanentemente a asegurar esas permanencias” (Bourdieu, 1999: 105), como la Iglesia, el Estado, la Escuela, entre otros, cuyas relaciones, funciones y peso específico es variable a lo largo de las diferentes épocas, pero tienen una clara contribución para “deshistorizar” la dominación masculina.

En esta búsqueda, no basta con describir las transformaciones de la condición femenina en éste o aquel ámbito, ni tampoco con hacer un balance de las relaciones entre géneros en tales o cuales momentos. El objetivo de este proceso de “deshistorización” debe ser –y aquí coincide por otra vía con Norbert Elias (1994)– una historia de las diferentes combinaciones sucesivas de los mecanismos estructurales y de las estrategias que han perpetuado la estructura de las relaciones de dominación/subordinación entre los géneros. Es decir, la comprensión indispensable para lograr el cambio de la asimetría intergenérica sólo puede lograrse a partir del análisis de los mecanismos e instituciones responsables de perpetuar este orden jerárquico.

En este entendido, la clasificación de esferas de la realidad en función del género no proviene de lecturas perceptivas, inmediatas de la experiencia, sino que se realiza a través de esquemas de clasificación y de orden, de relaciones de correspondencia y de transitividad socialmente configurados. Asimismo, la asignación diferencial de valor que aparece en el proceso epistemológico, tiene que ver con relaciones de poder tendientes a reforzar un dominio ejercido en otros ámbitos de manera muy real y concreta. En el aparato categorial desarrollado por Bourdieu, es claro que las dicotomías no corresponden a la realidad, pero ocupan un papel fundamental para develar su aprehensión cotidiana y puede ofrecer una vía de explicación de la forma en que introyectamos, asumimos y mantenemos de manera naturalizada las jerarquías sociales.

El acercamiento a la realidad a partir de oposiciones binarias corresponde a un nivel básico de aprehensión cognoscitiva, que funciona al interior de eso que Bourdieu llama la “lógica práctica”. Como señala Elias (1994), al exacerbar diferencias e ignorar semejanzas, “las dicotomías con las que intentamos controlar el problema de la congruencia con la realidad de los símbolos [son] una simplificación; no tienen en cuenta los matices y grados de la aproximación a un

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu

descubrimiento auténtico” (p. 128). Conforme nos acercamos a niveles más complejos de conocimiento, somos capaces de construir categorías más sintéticas e integradoras, que resultan, a su vez, más explicativas de la realidad.

En vez de rechazar a ultranza la forma de conceptualización dicotomizada, tanto de la división entre los sexos como de muchas otras clasificaciones que aparecen como “naturales” en nuestro cotidiano, se impone estudiar el papel que tales oposiciones juegan en esa naturalización de una realidad históricamente jerarquizada, en comunión con otra multiplicidad de *loci* desde los que se conforma y opera la asimetría. El objetivo es, ciertamente, desmantelarlas en aras de crear una sociedad cada vez más igualitaria e incluyente (Córdova, 2002).

Un problema se aprecia en toda la argumentación del autor. Si el *corpus* conceptual desarrollado en torno a la teoría de la práctica resulta de extrema utilidad para explicar la manera en que se implantan y naturalizan las construcciones sociales, logrando la conformidad de los sujetos aún a costa de sus propios intereses y bienestar –como es el caso de los sistemas de género–, su eficacia se presenta bastante limitada cuando se trata de analizar las contradicciones y el conflicto. Si los *habitus* producen adhesiones esencializadas, de manera casi automática, a la lógica práctica en un nivel fuera del control de la conciencia y de la transformación, cómo entonces ubicar no sólo la resistencia y rebelión del agente a la violencia simbólica –dentro de la cual se encuentra empantanado–, sino el paso previo que requiere el reconocimiento de la arbitrariedad y contingencia del aparente estado “natural” de las cosas.

No obstante, *La dominación masculina* es un texto relevante no sólo para la comprensión de los mecanismos epistemológicos que instauran las jerarquías elementales de la sociedad, sino que debe ser leído como un llamado a la acción en la búsqueda de relaciones más igualitarias. Su intención es coherente con la postura de Bourdieu de considerar a la sociología como una oportunidad para comprender el mundo y no para justificarlo, de ver en ella un instrumento casi terapéutico que posibilita descender a los detalles de la vida cotidiana y poder explicarlos. Esta comprensión es condición *sine qua non* para construir relaciones de libertad, modestas, pero efectivas, al interior nuestra experiencia humana.

Notas

1. Aunque la corriente estructuralista tiene diversas modalidades y es abordada desde variadas disciplinas, aquí me estaré refiriendo a la antropología estructural francesa (v. gr. Lévi-Strauss, 1984, 1992; Mauss, 1971), tradición de la cual proviene Bourdieu.
2. En otro trabajo he argumentado, desde la perspectiva de la construcción de los conceptos, que la clasificación entraña, necesariamente, una jerarquía (Córdova, 2001).

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1989). *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- _____ (1990). *In other words: Essays towards a reflexive sociology*. EUA: Stanford University Press.
- _____ (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- _____ (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- _____ (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Córdova, R. (2001). Género, epistemología y lingüística. En Poggio, Sagot & Schmukler (Comps.), *Mujeres en América Latina. Transformando la vida*. Costa Rica: Latin American Studies Ass./Universidad de Costa Rica/Universidad de Maryland.
- _____ (2002). El género como problema epistemológico. *Memoria*, 155.
- de Lauretis, T. (1991). La tecnología del género. En C. Ramos (Comp.), *El género en perspectiva: De la dominación universal a la perspectiva múltiple* (pp. 231-277). México: UAM-I.
- Elias, N. (1994). El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. En *Conocimiento y Poder*, Madrid: La Piqueta.
- Godelier, M. (1986). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.

El concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu

- Järvinen, M. (1999). Immovable magic –Pierre Bourdieu on gender and power. *Nordic Journal of Women's Studies*, 7 (1).
- Leach, E. (1978). *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. España: Siglo XXI.
- Lévi-Strauss, C. (1984). *El pensamiento salvaje*. México: FCE.
- _____ (1986). *La alfarera celosa*. México: Paidós.
- _____ (1992). *Antropología Estructural*. España: Paidós.
- Mauss, M. (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.
- Scott, J. (1994). Prefacio à Gender and Politics of History. *Cadernos Pagu*, 3.
- Shi, Ch. (2001). Mapping out gender power: A Bourdieuan approach. *Feminist Media Studies*, 1 (1).