

Habitus clivé. Time in the theory of habitus in Pierre Bourdieu

<https://doi.org/10.17979/relaso.2012.2.1.1207>

Hugo José Suárez
IIS-UNAM
hugo jose@unam.mx

Enviado: 18-10-2012
Aceptado: 20-12-2012

Keywords: *Habitus clivé*, Pierre Bourdieu, trajectories and field, cognitive structures and contradiction, individual habitus.

Palabras clave: *Habitus clivé*, Pierre Bourdieu, trayectorias y campo, estructuras cognitivas y contradicción, habitus individuales.

ABSTRACT

The article presents and discusses the problem of time in the theory of *habitus* in Pierre Bourdieu. To do that we call on the concept of *habitus clivé* where the sociologist develops the possibilities of contradiction, the division of an *habitus*. We display the main concepts of the theoretical system of Bourdieu to explain how he conceives the possibilities of instability and dynamism of the *habitus* and its interaction with its field of performance. Finally we turn to an empirical example to observe its functioning.

RESUMEN

El artículo expone y discute el problema del tiempo en la teoría del *habitus* en Pierre Bourdieu. Para ello se acude al concepto de *habitus clivé* que es donde el sociólogo desarrolla las posibilidades de contradicción, desfase, división de un *habitus*. Se despliegan los conceptos fundamentales del sistema teórico de Bourdieu para explicar cómo concibió las posibilidades de inestabilidad y dinamismo del *habitus* y su interacción con el campo donde actúa. Finalmente se acude a un ejemplo empírico para observar su funcionamiento.

1.- Introducción

A menudo se critica a Pierre Bourdieu argumentando que su teoría del *habitus* es estática, determinista, que no permite pensar la innovación o la contradicción de su portador. La razón de la inmovilidad sería que éste quedaría prisionero de la estructura a la que responde que le imprimó sus características esenciales, y que su dinamismo sólo sería posible a partir de una búsqueda de adaptación a las nuevas exigencias del campo en el que actúa. Como una reacción a estos cuestionamientos, en sus *Meditaciones pascalianas* el propio autor abre la “crítica a mis críticos” y pone la pregunta sobre la mesa:

Basta con exagerar estos rasgos hasta el límite extremo, presentando el habitus como una especie de principio *monolítico* (cuando en numerosas ocasiones he hecho mención, particularmente a propósito de los subproletarios argelinos, de la existencia de habitus clivé¹, desgarrados, que muestran en forma de tensiones y contradicciones la huella de las condiciones de formación contradictorias de las que son fruto), *inmutable* (cualquiera que sean los grados de refuerzo o inhibición que haya recibido), *fatal* (que confiere al pasado el poder de determinar *todas* las acciones futuras) y *exclusivo* (que en ningún caso deja el menor resquicio a la invención consciente), para ponerse los guantes con los que derrocar sin esfuerzo al adversario caricaturesco que uno mismo ha dibujado. ¿Cómo no ver que el grado respecto al cual un habitus es sistemático (o, por el contrario, está dividido, es contradictorio) y constante (o fluctuante y variable) depende de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio, y que puede y, por tanto, debe ser calibrado y explicado empíricamente? (Bourdieu 1997^a: 79)

Siguiendo el argumento y reacción de Bourdieu, lo que el presente artículo pretende es precisamente discutir la idea de *habitus clivé* y pensarlo a partir de ejemplos concretos. Para esta tarea, el documento se dividirá primero en una exposición del problema conceptual, luego algunos elementos para la discusión, se continúa con aportes de autores que discuten desde la misma perspectiva, y finalmente se presenta el análisis empírico a partir de materiales recientemente seleccionados en el marco de una investigación en un barrio popular en la Ciudad de México².

2.- El *habitus clivé* como problema teórico

Aunque pocos textos de su vasta obra Bourdieu define con claridad la idea de *habitus clivé*, el tema está en el corazón de su inquietud intelectual; la primera vez que la evoca de manera explícita es en la cita que venimos de reproducir –aunque evita ponerle cursiva–, en 1997. Se debe subrayar que el término francés “clivé” proviene del neerlandés *Klieben* usado desde el siglo XVI y se refiere a cortar un mineral –particularmente un diamante – “en el sentido natural de sus láminas” (*Le petit Robert*) –en la traducción al castellano en lugar de “láminas” se dice “capas” (*Dictionnaire Moderne* 1967: 156)–. Profesionalmente el término ha puesto problemas a los traductores que han tomado cada uno su propia decisión: Thomas Kauf en *Meditaciones Pascalianas* opta por usar “escindido”, palabra que originaria del latín y significa “cortar, dividir, separar”, pero en física evoca “romper el

¹ “Habitus escindido” en la traducción castellana (Bourdieu 1999:89)

² La investigación de donde se toman estos los materiales es *Sociología de los grupos religiosos en la colonia El Ajusco*, llevada a cabo en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. El texto donde se presentan resultados está en Suárez 2013.

núcleo autónomo en dos porciones aproximadamente iguales, con la consiguiente liberación de energía” (*Diccionario de la Lengua Española* 1992: 875); en el *Autoanálisis de un sociólogo* el mismo traductor más bien acude a “laminado” que refiere a estructuras de “láminas u hojas sobrepuestas paralelamente colocadas” de un cuerpo (*Diccionario de la Lengua Española* 1992: 1228); Joaquín Jordá en *El oficio de científico* utiliza, al igual que Kauf, “escindido”; finalmente en la *Revista Cultura y representaciones sociales*, dirigida por Gilberto Giménez, cuando se traduce el artículo de Philippe Corcuff donde se cita el concepto, se usa el término “dividido” que supone “partir, separar en partes” (*Diccionario de la Lengua Española* 1992: 767).

Debido a los desacuerdos en la traducción, para esta reflexión preferimos utilizar la composición original guardando la lengua de emisión y refiriéndonos a la definición del propio autor³. En este sentido, es en las reflexiones alrededor de su propia experiencia cuando Pierre Bourdieu desarrolla de manera más explícita el contenido de *habitus clivé*. Cuenta el sociólogo que su origen familiar era popular: su padre, que inicialmente se ocupaba del campo, se convirtió en cartero más o menos en el mismo tiempo del nacimiento de su hijo; su madre fue hija de “una gran familia campesina” con trabajos vinculados al mundo agrícola. Todo esto en el pequeño pueblo de Bearn, al sur de Francia. Su infancia y adolescencia transitó entre la vida de pueblo con hijos de campesinos –donde por ejemplo iban a buscar agua a una fuente pública– y formación escolar básica en un “pequeño liceo público de provincia”. Es en la primera experiencia de un internado donde Bourdieu se enfrenta con otros estudiantes de diferente origen que incluso “solían maltratarme pronunciando mi apellido con acento campesino y bromeando sobre el nombre, símbolo de todo el retraso campesino de mi aldea” (Bourdieu 2006^a: 135-136). El desprecio que sentía en carne propia hacia “los externos” provenientes de un universo distinto vinculado a lo rural, lo condujo a construir su “profundísima ambivalencia respecto al mundo escolar” y constatar que estaba “prisionero entre ambos universos, y sus valores inconciliables” (Bourdieu 2006^a: 137). Estas formas de discriminación-legitimación adquirirían mayor claridad en sus estudios posteriores en la Escuela Normal, donde se aprendían las formalidades de la consagración del mundo educativo francés: el aire aristocrático, la arrogancia, los “juegos del concurso”, el “arribismo pequeño burgués”; características claves para convertirse en el futuro en “miembros eminentes de la jerarquía universitaria y las sucesivas encarnaciones cabales del *homo-academicus*” (Bourdieu 2006^a: 140-141). En ese contexto está el origen de la formación de su propia tensión:

Esta experiencia dual sólo podía contribuir al efecto duradero de un marcadísimo desfase entre una alta consagración escolar y una baja extracción social, es decir, el *habitus clivé*⁴, sede de tensiones y contradicciones. Esta especie de “coincidencia de los opuestos” ha contribuido, sin duda, a instituir de forma duradera la relación ambivalente, contradictoria, con la institución escolar, compuesta de rebeldía y de sumisión, de ruptura y de expectativa, que, tal vez, constituya el origen de una relación con el propio yo asimismo ambivalente y contradictoria: como si la certeza del propio yo vinculada al hecho de sentirse consagrado estuviera socavada, en su principio mismo, por la incertidumbre más radical a propósito de la instancia de consagración, especie de mala madre, vana y engañosa. (Bourdieu 2006^a: 137-138)

³ Por ello en cada cita pondremos los términos “habitus clivé” en lugar de la opción del traductor, haciendo mención a ello en un pie de página en caso de que exista una diferencia.

⁴ “*Habitus laminado*” en la traducción castellana.

En otra obra donde Bourdieu emprende la tarea de hacer su propio socioanálisis concentrándose en la formación de su habitus científico, refuerza la idea de que su experiencia estuvo marcada por la confrontación –una “doble distancia”– entre sus orígenes sociales y la alta investidura académica que logró; es decir tener que moverse en un campo –científico– con un desfase profundo respecto del valor de sus capitales –social vs. educativo–, y verse obligado a “conciliar y reconciliar los contrarios” (Bourdieu 2003: 191-192); dicho en sus propias palabras:

...la coincidencia contradictoria de la admisión en la aristocracia escolar y el origen popular y provinciano (me gustaría decir: particularmente provinciano) ha sido el origen de la constitución de un *habitus clivé*⁵, generador de todo tipo de contradicciones y de tensiones. No es fácil describir los efectos, es decir, las disposiciones, que esta especie de *coincidentia oppositorum* ha engendrado (Bourdieu 2003: 190).

Mirando con detenimiento su obra, es fácil rastrear esta tensión de consagración y crítica a las instancias de consagración; cada una de sus investigaciones –que se ocupan de temas poco legítimos como la fotografía, la cultura popular, el campesinado Kabília, etc.– se concentran entre las tensiones de los universos legítimos o no en el ámbito de la cultura y la educación –que en el fondo es su problema de “consagración de los opuestos”⁶. Pero es quizás en su *Lección sobre la lección* (Bourdieu 2002^a) donde el sociólogo, al asumir el lugar académico más prestigiado en Francia, sufre una de las mayores contradicciones: iba a ser coronado –con las formas solemnes de la nobleza intelectual– por las instancias que siempre había criticado. Por eso escogió desarrollar el tema que hablara sociológicamente de su propio acto de consagración, en el cuál él era el protagonista principal.

Pero evidentemente, su propia experiencia no es la única fuente para identificar el problema. En sus primeras observaciones en Argelia, Bourdieu subraya la relación de un “sistema determinado de actitudes respecto al mundo y al tiempo”, o una “estructura de la conciencia temporal y del *ethos*” (Bourdieu 1963: 24-26) que estaría siendo alborotada por la instauración de una nueva lógica económica y jurídica opuesta al “espíritu de la sociedad campesina” (Bourdieu 1964: 16). La vivencia de estos diferenciados procesos de ajustes conduciría a desigualdades y desfases similares a los que él mismo vivió en un contexto completamente distinto (Bourdieu, 2006b).

El problema teórico entonces va más allá de la experiencia empírica concreta y evoca la posibilidad de construcción de un dispositivo de sentido construido a través de distintos momentos y por tanto con desniveles profundos:

Quienes adquirieron lejos del campo en el que se inscriben unas disposiciones que no son las que exige ese campo, corren el riesgo, por ejemplo, de estar siempre desfasados, desplazados, mal ubicados, incómodos en su pellejo, a contrapelo y a destiempo, con todas las consecuencias que ustedes se podrán imaginar (Bourdieu 2008:81)

⁵ “*Habitus escindido*” en la traducción castellana.

⁶ De hecho, como lo explica en *El oficio de científico* (Bourdieu 2003), su opción por la sociología como disciplina poco consolidada en su tiempo, y no continuar con la tradicional carrera de filosofía cuya legitimidad estaba fuera de duda, es el resultado de esa tensión.

3.- Claves de lectura: habitus, campo, trayectoria

Hay que recordar que la teoría de Bourdieu se ocupa fundamentalmente de explicar las prácticas, es una teoría de la acción, lo que se sintetiza en la fórmula desarrollada en *La Distinción*: [(habitus) (capital)] + campo: práctica] (Bourdieu 1979: 112). En su acercamiento teórico, el sociólogo pretende romper con la explicación “estructuralista” que sostiene que la práctica sería el resultado de una imposición de la estructura, y la perspectiva “interaccionista” que la entiende como “el producto de estrategias y de interacción de los agentes ignorando sus condiciones sociales de producción” (Bourdieu 1980: 10); de hecho subraya con insistencia su argumento contra el determinismo de donde se desprenderá posteriormente su idea de la dominación y la violencia simbólica: someterse de manera efectiva a los intereses “superiores y exteriores a los intereses individuales, no es prácticamente nunca el efecto de una imposición imperativa y de una sumisión consciente” (Bourdieu 1980: 7-8). En la resolución de esta tensión analítica se encuentra su teoría del sentido práctico, pues la acción es el resultado de un “particular encuentro, más o menos logrado, entre posiciones y disposiciones, es decir entre historia objetiva e historia incorporada” (Bourdieu 1980: 10). El “particular encuentro” debe ser entendido como una negación de la “causalidad mecánica que se establece a menudo entre el ‘medio’ y la conciencia y más bien una suerte de complicidad ontológica (...) [del] habitus y el habitad, de las disposiciones y la posición” (Bourdieu 1980: 6), o como sintetiza en *Meditaciones pascalianas*: “el cuerpo está en el mundo social pero el mundo social está en el cuerpo” (Bourdieu 1997^a:180).

Esta idea básica adquirirá distintas formas en varios estudios empíricos y será utilizada por el autor para explicar situaciones similares. Así por ejemplo, en la *Nobleza del Estado* habla de la *complicidad* de las estructuras cognitivas de los agentes y las objetivas: “existe una *correspondencia* entre las estructuras sociales y las estructuras mentales, entre las divisiones objetivas del mundo social (...) y los principios de visión y división que los agentes le aplican⁷” (Bourdieu 1989: 7). En su obra *Las reglas del arte* repasa la visión de Flaubert y la manera cómo sus personajes transitan entre sus propias estructuras simbólicas y la estructura del espacio social en las que ocurren, o la dialéctica entre posiciones y disposiciones (Bourdieu 2002b)⁸. En *La Distinción* el problema se plantea explicando la relación entre el gusto y “las necesidades culturales como producto de la educación”; en esa obra se busca explicar cómo el “sistema de esquemas de percepción y apreciación” interactúa con la posición de clase (Bourdieu 1979). En suma, *correspondencia, complicidad, particular encuentro*, etc., nos hablan de un complejo juego de relaciones entre lo psíquico –las disposiciones cognitivas y el habitus– y lo social con sus propias formas de regulación cruzada, sus grados de autonomía e influencia mutua.

Complementando la reflexión con otros autores, diríamos que existe una articulación entre las polaridades, cada una de ellas está marcada por un dinamismo que influye sobre ella misma y sobre la otra, o, a decir de Remy y Hiernaux, “entre la dinámica psíquica y la social se instaura una suerte de doble regulación cruzada (...). Una necesaria interdependencia (...) que deja un juego abierto con distintos grados de libertad”, o una suerte de “equilibrio provisorio” (Remy y Hiernaux 2001: 258-259).

En esta perspectiva, en la búsqueda genética de disposiciones, sistemas de percepción y apreciación, principios de visión y división del mundo, sistemas de disposiciones

⁷ La cursiva es mía.

⁸ “El propósito del análisis de las obras culturales consiste en la *correspondencia entre dos estructura homólogas*, la estructura de las obras (es decir de los géneros, pero también de las *formas*, de los estilos, y de los temas, etc.) y la estructura del campo literario (o artístico, científico, jurídico, etc.), campo de fuerzas que indisolublemente es un campo de luchas” (Bourdieu 1997b: 63).

duraderas y transferibles –y las distintas maneras de definir el habitus- (Bourdieu 1997^a: 165-166, 1991: 92-96), se debe poner especial atención a la relación entre éste, el espacio social y la posición del agente en el mismo. Por posición de clase, Bourdieu entiende el lugar en la jerarquía social propiamente dicha: “tomar en serio la noción de estructura social es suponer que cada clase social se debe al hecho de que ocupa una posición en una estructura social” (1966: 19), o dicho de otro modo, los agentes se sitúan en un espacio social distinguiéndose de los demás a partir de la posición que ocupan en él ellos mismos y los demás, y las propiedades que son propias a su posición (Bourdieu 1997^a: 161), que por supuesto son transformables y están en constante ajuste y lucha para revalorar los capitales de cada agente.

Pero con lo hasta aquí expuesto, todavía no faltará alguna crítica en sentido de que la perspectiva de Bourdieu es monolítica porque presenta dos estados de lo social de manera estática. Son dos los elementos que hay que incorporar para salir del *impasse*. En primer lugar, Reich ya habría anunciado tempranamente que las estructuras psíquicas tienen tantas contradicciones como las tienen los parámetros de existencia, lo que sucede en la realidad social, anárquica, contradictoria y desordenada, también se refleja en el sistema de disposiciones cognitivas: “los hombres desarrollan siempre en su estructura psíquica una contradicción que corresponde a la contradicción que existe entre las repercusiones de su situación material y las repercusiones de la estructura ideológica de la sociedad” (Reich 1970: 15). Esto implica la existencia de distintos grados de interiorización –contradictoria- de la realidad social. En este sentido, la reflexión de Reich también es rica cuando propone que “la ideología se transforma más lentamente que la base económica (...). Las estructuras psíquicas están atrasadas con respecto al desarrollo de las relaciones materiales donde provienen y que evolucionan rápidamente y entran en conflicto con las formas de vida anterior” (Reich 1970: 16). Bourdieu parafrasea a Reich cuando habla de situaciones históricas con ejemplares “desfases, patéticos o grotescos, entre historia objetivada e historia incorporada” (Bourdieu 1980: 13), o, en otras palabras, el mecanismo cómo la estructura psíquica “traduce, de manera más o menos deforme” la estructura social (Bourdieu 1997^a: 162). Lo psíquico y lo social entonces mantienen una correspondencia que bien puede ser amorfa, tanto por las contradicciones y evolución del uno o del otro, como por la interacción de ambos (Suárez 2003).

Pero un segundo elemento a considerar el problema del tiempo, de la historia, que será abordada por Bourdieu a través del concepto de trayectoria social. Nuestro autor reacciona con contundencia frente al surgimiento de la “ilusión biográfica” como metodología que pasa –“de contrabando”- del sentido común al “mundo científico”. Su principal crítica es que esta perspectiva consideraría una vida como un “desplazamiento lineal, unidireccional” con un principio y un fin; lo que estaría detrás sería una “filosofía de la historia en el sentido de sucesión de acontecimientos históricos” (Bourdieu 1997b: 74), es decir la fe en el “orden cronológico” –y lógico- de un punto de partida y uno de llegada, “de razón de ser, de causa primera, hasta su término que también es un fin, una realización” (Bourdieu 1997b: 75). Frente a la pregunta de cómo salir de esa ilusión retórica, el sociólogo vuelve a su propio dispositivo: “Sin duda cabe encontrar en el *habitus* el principio activo, irreductible a las percepciones pasivas, de la unificación de las prácticas y de las representaciones (es decir el equivalente, históricamente constituido, por lo tanto históricamente situado, de ese Yo cuya existencia hay que postular, según Kant, para dar cuenta de la síntesis de lo diverso sensible dada en la intuición y del vínculo de las representaciones en una conciencia)” (Bourdieu 1997b: 77). Retomar así la noción de habitus permite observar cómo el sujeto biológico transita diacrónicamente “en estados diferentes del mismo campo social” y sincrónicamente “en campos diferentes en el

mismo momento"; es así que el individuo es visto de manera analítica como *agente* "en todos los campos posibles en los que interviene" (Bourdieu 1997b: 78).

De esta reflexión surge el concepto de *trayectoria* como la "serie de las *posiciones* sucesivamente ocupadas por un mismo agente (o un mismo grupo) en un espacio en sí mismo en movimiento y sometido a incesantes transformaciones" (Bourdieu, 1997b: 82)⁹. Así, al estudiar la trayectoria de un agente se debe, además, focalizar la atención en "los estados sucesivos del campo" en el que se desenvuelve, "por tanto el conjunto de relaciones objetivas que han unido al agente considerado (...) al conjunto de los demás agentes comprometidos en el mismo campo y, confrontados al mismo espacio de posibilidad" (Bourdieu 1997b: 82).

Esta será la perspectiva que usará para analizar el campo literario, pero a la vez es útil para pensar el desplazamiento por el espacio social en cualquier contexto y, sobre todo para lo que nos ocupa en este texto, las implicaciones en un habitus sometido a distintas experiencias:

Toda trayectoria social debe ser comprendida como una manera singular de recorrer el espacio social, donde se expresan las disposiciones del habitus; cada desplazamiento hacia una nueva posición, en tanto que implica la exclusión de un conjunto más o menos amplio de posiciones sustituibles y, con ello, un estrechamiento irreversible del abanico de posibilidades inicialmente compatibles, marca una etapa del proceso de *envejecimiento social* que podría calibrarse en función del número de esas alternativas decisivas, bifurcaciones del árbol de innumerables ramas muertas que representan la historia de una vida (Bourdieu 2002b: 384).

4.- ¿Existen individuos en Bourdieu? Evolución póstuma de la misma problemática.

La tensión individuo-sociedad ha estado presente desde el inicio de la sociología hasta la actualidad. Philippe Corcuff desempolva lecturas de autores como Marx y Durkheim –por supuesto pasando por Bourdieu– y muestra cómo ellos ya abordaban el tema del individuo en su manera de comprender lo social; incluso su argumento va más allá: el propio Marx lo habría tenido en el centro de su reflexión (Corcuff 2008). Esta discusión de larga data ha tenido que lidiar con dos fantasmas: el determinismo de lo social que conduce a estudios sobre las determinaciones sociales que coartan y conducen a los actores concentrándose en las lógicas sociales (lo que se denomina el "holismo metodológico") y la libertad individual que se concentra en las particularidades individuales ("individualismo metodológico") (Corcuff 2010: 10).

Guy Bajoit explica cómo, si bien los paradigmas de la sociología clásica –que los desarrolla en detalle en su texto *Por una sociología relacional* (1992)– tomaron en cuenta al individuo, siempre fue de manera subordinada. Para el paradigma de la *integración*, el control externo y normativo le impone normas y valores. El de la *alienación* considera al individuo como un "producto de las condiciones materiales de existencia y sus regímenes jurídico-políticos, así como sus ideologías", por lo que su conciencia es reflejo de las condiciones materiales. El paradigma del *contrato* da un lugar a los actores individuales dotados de conciencia y voluntad, pero no "busca en el individuo-sujeto la explicación del orden y del cambio de la sociedad"; el individuo juega con los intereses que ganará por las

⁹ "Tratar de comprender una vida como una serie única y suficiente en sí de acontecimientos sucesivos sin más vínculo que la asociación a un 'sujeto' cuya constancia no es sin duda más que la de un nombre propio, es más o menos igual de absurdo que tratar de dar razón de un trayecto en el metro sin tener en cuenta la estructura de la red, es decir la matriz de las relaciones objetivas entre las diferentes estaciones" (Bourdieu 1997b: 82).

relaciones que establece con los demás, pero no explica por qué los actores "se adhieren a dichos intereses". En el paradigma del *conflicto*, el "individuo no existe fuera del movimiento social en el cual está comprometido" (Bajoit 1992: 19-44). En conclusión, la sociología clásica nunca integró "verdaderamente al individuo-sujeto en sus concepciones de la realidad" (Bajoit 2008^a: 15-17). La promesa de liberación del individuo-sujeto propia de la modernidad, nunca fue cumplida en su integridad.

En la actualidad, las distintas relecturas sociológicas han vuelto a plantear el tema desde distintos ángulos que convergen en la idea de que, en la sociedad contemporánea, es desde el individuo que se articula la vida colectiva, pero "el individuo del que se trata en la sociología del individuo no está fuera de lo social" (Martuccelli y de Singly 2012: 11). Corcuff habla del "relacionismo metodológico", y explica que no se debe poner el acento ni en la sociedad ni en la particularidad sino en las relaciones sociales, suponiendo que la individualidad se debe entender "como un ensamble singular de materiales colectivos: cada uno de nosotros sería completamente singular, pero tejido con hilos colectivos" (2010:10); en esa misma dirección, Martuccelli estudia de la construcción social de un tipo de individuo (2006 y 2007). La tesis de Bajoit parece recoger el espíritu de la reflexión sociológica actual: "El individuo, en efecto, es a la vez e indisociablemente sujeto y objeto de la vida social: la produce y es producto de ella (...). Es entonces sobre el individuo en relaciones en el que hay que fundar la aproximación de la sociología: él debe ser colocado en el centro de la explicación y la comprensión de la vida social" (Bajoit 2008b: 14).

En esta discusión que está en el seno de la sociología contemporánea, ¿qué lugar ocupa el dispositivo teórico de Bourdieu? ¿Dónde está el individuo en su obra?

Seguramente el autor que más ha avanzado en esta discusión es Bernard Lahire, pues retoma críticamente la perspectiva bourdieuneana y la renueva. Él parte señalando que el problema de considerar que "todo proceso de diferenciación social puede reducirse a una división en términos de campo (...). El límite de Bourdieu consiste en considerar que el único contexto pertinente de acción es el campo", y busca avanzar en la idea de habitus individuales no son homogéneos: "los individuos son mucho más complejos y -a menudo- resultan portadores de una pluralidad de disposiciones constituidas en contextos sociales diferentes" (Lahire 2009: 90-91). La idea de sociedad de este autor reposa en la plurisocialización de los individuos, por tanto se concentra en "la variación inter-individual de sus comportamientos sociales, y especialmente de sus comportamientos culturales: en estas sociedades, dos individuos de la misma clase social, del mismo subgrupo social, o incluso de la misma familia tienen posibilidades de tener una parte de sus prácticas y sus gustos culturales diferentes, por no haber estado sometidos estrictamente a los mismos marcos de socialización" (Lahire 2006: 737).

El esfuerzo intelectual de este autor consiste en escudriñar las disposiciones individuales observando en ellas las variaciones, las "disonancias culturales" y desfases -lo que llamará *Retratos sociológicos* (2002)- fruto de procesos diferenciados de socialización. Su agenda científica busca, por un lado, interpretar "las prácticas y preferencias culturales en sociedades diferenciadas (...); y por otro la observación del mundo social en la escala individual" (Lahire 2006: 10). Esta perspectiva obliga a "cambiar la escala de observación" mostrando que los diferentes comportamientos "son el producto de la interacción entre, por una parte, la pluralidad de disposiciones y de las competencias culturales incorporadas (...) y, por otra parte, la diversidad de contextos culturales (...)" en los que los individuos deben tomar sus decisiones (Lahire 2006: 18).

El aporte de Lahire a la teoría de Bourdieu consiste en retomar casi íntegramente su sistema conceptual pero acentuar dos aspectos: por un lado, la alta diferenciación de las sociedades contemporáneas y por tanto la enorme variación y fragmentación de los

campos, y por otro lado, concentrarse en observar disposiciones igualmente diversas capaces de transitar y dar respuesta al sentido de la acción en una sociedad de ese tipo; todo esto a partir de la "escala de observación individual". Esta teoría de las disposiciones individuales dialoga con la problemática ya señalada en Bourdieu y que en este texto hemos abordado como el *habitus clivé*, y la pone en práctica analizando soportes muy diversos, particularmente en su libro *La cultura de los individuos* (2006).

5.- Haciendo trabajar a Pierre Bourdieu

Una de las constantes recomendaciones de Bourdieu era no entramparse en discusiones teóricas estériles; por el contrario la perspectiva conceptual debe "emplearse en una forma sistemáticamente empírica" (Bourdieu y Wacquant 1995: 63). En lo que sigue buscaremos analizar extractos de entrevistas donde se pueda apreciar el funcionamiento concreto del *habitus clivé*. Los materiales son el resultado de una amplia investigación que se llevó a cabo entre el 2008 al 2011 en una colonia popular en la Ciudad de México, las entrevistas buscaban explorar el dispositivo religioso en los creyentes de distintas orientaciones (Suárez 2013).

Nos concentraremos en pasajes de la entrevista realizada a Francisco, un joven ingeniero de 25 años que practica Santería, habiendo llegado ya al máximo nivel de Babalawo. Él es proveniente de una familia católica y tiene tres hermanos. Sus padres están casados por la Iglesia, tiene dos hermanos mayores, todos bautizados, de niño hizo la primera comunión. Vive con su madre y sus hermanos. Participa de manera esporádica en ceremonias católicas, pero tiene en el garaje de su casa una tienda donde hace trabajos de santería; de hecho esta práctica es su principal fuente de ingresos. De la larga entrevista, conviene subrayar algunos pasajes que muestran las ambigüedades en la formación de su *habitus* religioso.

Francisco afirma que es ingeniero civil pero se dedica a la santería. Su vocación profesional le vino desde niño, uno de sus maestros era Arquitecto y le llamó mucho la atención esa posibilidad que luego se concretó en la Ingeniería. Para ello acudió a una de las universidades públicas más reconocidas y concluyó sus estudios, pero al terminarlos no encontró dónde ser contratado. Paralelamente conoció a una amiga que lo introdujo desde los 18 años a los "trabajos" de la santería, poco a poco fue formándose hasta llegar a ser Babalawo y tener su propio lugar de trabajo.

La imagen de Dios que evoca Francisco proviene del universo católico: "yo desde pequeño que me inicié en la religión católica y vi a Dios como un ser supremo", por eso cuando se incorpora a la santería sólo cambia el contenido de la divinidad, "Dios se llama Olofi, es una deidad también muy fuerte que se encuentra en el cielo". En la construcción de sus referencias a la divinidad, realiza un ajuste en el contenido pero los atributos son los mismos: es un "ser supremo" que concentra el poder, y en el orden espacial sigue operando la distinción cielo/tierra, que no es propia del mundo santero.

Pero a la vez, Dios recibe otra característica: "yo sé que Dios es una energía suprema". Esta idea tiene distintos orígenes y consecuencias: "Yo he visto que las divinidades son energías porque sabemos de antemano que todo es energía en la tierra; nosotros somos energía, la tierra, la madera, los metales, todo forma parte de la energía. Hay una ley física que dice que la energía no se crea ni se destruye, sólo se transforma. Si tú como ser humano aprendes a trabajarla y trabajar el poder de la mente, es otra manera de trabajar la energía y puedes curar. En la religión católica dicen que hay un Dios y te ponen una figura de un viejito con barba, yo lo veo como una energía suprema. Es a ese Dios supremo como energía que hay que pedirle". En su teología personal, Francisco incorpora tres elementos: la razón científica que aprendió en la escuela que sintetiza toda

la materia en paquetes energéticos, la noción católica de "ser supremo", y finalmente la noción de que la energía está "en todas partes y todas las cosas", que proviene de las religiosidades del *New Age*.

Francisco considera a la santería como "parte de mi vida diaria, de mi trabajo". Muestra una ética laboral que la aplica en el ejercicio del oficio: "al santero podemos verlo como un doctor que busca la manera de curar a la gente enferma, tienes un don para curar usando energías y la gente confía en ti al cien por ciento. La misión es que tienes que curar a la gente, no te puedes aprovechar de ellos. Aquí entra la ética del santero, la moral, la cultura, la educación, si te criaste en un lugar donde todos son rateros, inmediatamente te vas a hacer ratero. Mi misión es hacer el bien. Yo trabajo en la santería por amor, por gusto, hay otros que lo hacen por dinero, asustan a la gente para ganar más". En esa misma dirección, la ética del santero hace que no se la deba utilizar para "hacer el mal a alguien".

A la vez, Francisco se distancia de los que "relacionan todo con la santería y son fanáticos. Muchas personas quieren encontrar a todo algo misterioso: si ven pasar un gato, si se les rompe un vaso o lo que sea. Es gente muy fanatizada, por cualquier cosa creen que les están haciendo brujería y eso no me gusta. Yo les digo: eso fue un accidente, no va a pasarles nada. Esas cosas hay que solucionarlas de otra manera". Su argumento es más bien desde la razón: "he visto muchas cosas, he curado gente. Yo trabajo a través de la energía porque es una ciencia, como la metafísica y la física. Muchas culturas utilizaban la energía, los mayas, los egipcios, el *feng sui*, y esas son culturas de años. Todo eso uno lo puede ir aprendiendo, mezclando los conocimientos y curando a los demás".

En estos distintos pasajes vemos cuatro matrices culturales entremezcladas que operan en Francisco y que responden a sus distintos momentos y fuentes de socialización: el catolicismo, particularmente en su visión tradicional de la divinidad como "ser supremo", sus categorías de lo bueno vs. lo malo como códigos morales, su percepción del espacio como cielo vs. tierra, etc.; la razón universitaria, que se expresa en la cientificidad de su discurso, en su idea de Dios como energía, el argumento racional de por qué funciona su práctica santera y por qué no se debe ser un "fanático" que lo relacione todo con el mundo de las deidades; la ética laboral donde se considera un profesional honesto con los pacientes, con el uso de sus saberes y el precio que debe cobrar por sus servicios; la identidad propiamente de santero, utilizando tanto las referencias cosmológicas propias como las prácticas de curación muy concretas.

Se puede observar que la plurisocialización vivida en su infancia, su tiempo de estudiante y su incorporación al mundo laboral, fueron construyendo un tipo de *habitus clivé* –para retomar nuestra reflexión inicial– que administra a la vez dimensiones de distintos orígenes y que responden a su trayectoria y al lugar que ocupa en el campo religioso y en general en el espacio social.

En la investigación de donde extraemos estos pasajes, esta misma tendencia podríamos encontrar en otras orientaciones religiosas paralelas, por ejemplo miembros de las Comunidades Eclesiales de Base que manejan un discurso por un lado altamente progresista, y por otro *ecocéntrico*; o en personas que practican la religiosidad popular y que tienen una devoción muy acentuada a la Virgen de Guadalupe y a la Santa Muerte sin encontrar contradicción. Finalmente lo que revelan estos datos es, retomando la reflexión de Lahire, un sistema de disposiciones plurales que corresponde a procesos de socialización altamente diferenciados (Suárez 2013).

6.- Conclusiones

El objetivo de este artículo ha sido exponer el problema teórico del *habitus clivé* en Bourdieu desglosando los componentes conceptuales que hay que considerar para tener una cabal comprensión del problema, lo que se ha hecho en la primera y segunda parte. En el tercer y cuarto apartado se ha buscado señalar rápidamente una de las evoluciones de la discusión en la sociología contemporánea y se pretendió ejemplificar de manera empírica. El desafío a futuro consiste en afinar la discusión teórica construyendo una sociología de los habitus individuales en una sociedad marcada por la diferenciación en los marcos de socialización. Esta tarea debería ir acompañada de un amplio trabajo empírico que permita observar en detalle cómo los individuos construyen sistemas de disposiciones con distintos pisos en su tránsito por diferentes posiciones en el campo donde les toca actuar. Con esos elementos, se podrá volver a la discusión de los nuevos horizontes del *habitus clivé* en la sociedad contemporánea.

7.- Bibliografía

Bajoit, Guy

- (2008^a) *El cambio social: análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Madrid: Siglo XXI.
- (2008b) "La renovación de la sociología contemporánea". *Revista Cultura y representaciones sociales*, Año 3, N.5, septiembre.
- (1992) *Pour une sociologie relationnelle*. Paris : PUF.

Bourdieu, Pierre

- (2008) *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- (2006^a) *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona: Anagrama.
- (2006b) *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- (2003) *El oficio de científico*. Barcelona: Anagrama.
- (2002^a) *Lección sobre la lección*. Barcelona: Anagrama.
- (2002b) *Las reglas del arte*. Barcelona: Anagrama.
- (2001) *Science de la science et réflexivité*, Paris: Raisons d'agir.
- (1999) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- (1997^a) *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil.
- (1997b) *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- (1989) *La Noblesse d'Etat, grandes écoles et esprit de corps*. Paris : Minuit.
- (1980) "Le mort saisit le vif: Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée". *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 32-33.
- (1979) *La Distinction, critique sociale du jugement*. Paris : Minuit.

- (1966) "Condition de classe et position de classe". *Archives Européennes de Sociologie*, Tome VII, N. 2.
- (1963) "La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduit économique". *Sociologie du Travail*, N. 1, p. 24-44
- Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek
- (1964) *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris : Minuit.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc
- (1995) *Respuestas, por una antropología reflexiva*. México D.F.: Grijalbo.
- Corcuff, Philippe
- (2010) "Los procesos de individuación en las ciencias sociales. Debate con el Dr. Philippe Corcuff en el Seminario Permanente de Cultura y Representaciones". *Revista Cultura y representaciones sociales*, Año 4, N. 8, marzo.
- (2009) "Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual". *Revista Cultura y representaciones sociales*, Año 4, N. 7, septiembre.
- (2008) "Figuras de la individualidad: de Marx a las sociologías contemporáneas". *Revista Cultura y representaciones sociales*, año 2, N. 4 marzo.
- Dictionnaire Moderne. Français – Espagnol. Espagnol- Français*
- (1967) Paris: Larousse.
- Dictionnaire Éthymologique de la langue Française*
- (1968) Paris : PUF (5eme édition).
- Le petit Robert*
- (2012) <http://pr.bvdep.com/version-1/pr1.asp>. Acceso el 18 de octubre del 2012.
- Lahire, Bernard
- (2009) « Por una sociología psicológica », en Suárez. *Tertulia sociológica*. México D.F.: Bonilla Artigas y IIS-UNAM.
- (2006) *La culture des individus*. Paris : La Découverte.
- (2002) *Portraits Sociologiques. Dispositions et variations individuelles*. Paris : Armand Colin.
- (1998) *L'homme Pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.
- Martuccelli, Danilo
- (2007) *Cambio de rumbo. La sociedad a escala del individuo*. Santiago : LOM.
- (2006) *Forgé par l'épreuve. L'individu dans la France contemporaine*. Paris : Armand Colin.
- Reich, W.
- (1970) *Psychologie de masse du fascisme (1)*. Paris : La pensée Molle.
- Martuccelli, Danilo y de Singly, Francios

- (2012) *Las sociologías del individuo*. Santiago: Lom.
Real Academia Española
- (1992) *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: Espasa (21a Edición).
Remy, Jean y Hiernaux, Jean Pierre
- (2001) "Entre structures psychiques et structures sociales: Régulations croisées, irréductibilité et autonomies relatives", in SAROGLOU V. et HUTSEBAUT D. (sous la dir.). *Religion et développement humain: questions psychologiques*. Paris : L'Harmattan.
- Suárez, Hugo José
- (2013) *El milagro es la palabra. Sociología de las creencias religiosas en una colonia popular en la Ciudad de México*. México D.F.: IIS-UNAM, (en prensa).
- (2009) *Tertulia sociológica*. México D.F.: Bonilla Artigas y IIS-UNAM.
- (2003) *La transformación del sentido. Sociología de de las estructuras simbólicas*. La Paz: Muela del diablo.

HOW TO CITE THIS ARTICLE IN BIBLIOGRAPHIES

Suárez, Hugo José (2012): "Habitus clivé. Time in the theory of habitus in Pierre Bourdieu". *Revista Latina de Sociología*, 2: 56-68, <http://revistalatinadesociologia.com>, ISSN 2253-6469