



Estudios sobre las Culturas Contemporáneas  
ISSN: 1405-2210  
pcultura@ucol.mx  
Universidad de Colima  
México

## El *Habitus*: propuesta metodológica

---

**Zalpa, Genaro**

El *Habitus*: propuesta metodológica

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, vol. XIV, núm. 48, 2019

Universidad de Colima, México

**Disponible en:** <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31657676003>

## El *Habitus*: propuesta metodológica

The *Habitus*: a Methodological Proposal

Genaro Zalpa \* gzalpa@gmail.com  
Universidad Autónoma de Aguascalientes, México

**Resumen:** Este trabajo tiene un objetivo metodológico. Partiendo de la definición del *habitus* como esquemas de pensamiento, de percepción, de evaluación y de acción, se proponen los esquemas actanciales de Greimas para el análisis narrativo, modificados, como herramientas metodológicas para hacer visibles, construyéndolos, los *habitus* en las investigaciones empíricas.

**Palabras clave:** *Habitus*, Construir esquemas, Actantes.

**Abstract:** The *Habitus*: a Methodological Proposal

This paper intends to make a methodological contribution. Departing from the definition of *habitus* as schemes of thought, perception, evaluation and action, I put forward a modified version of the Greimas' actantial schemes for the analysis of narrative, as a methodological tool to Construct And Make Visible The *Habitus* In Empirical Research.

**Keywords:** *Habitus*, Schemes, Actants.

## El *Habitus*: propuesta metodológica

El objetivo de este artículo es, y no es, una búsqueda. Es una breve búsqueda teórica y epistemológica en pos del concepto *habitus* en la teoría de la acción social de Bourdieu, pero es, sobre todo, una propuesta metodológica para hacer visibles, construyéndolos, los *habitus* en las investigaciones empíricas.

La breve búsqueda teórica es más bien una definición del concepto, ya que ha sido interpretado de tan diferentes maneras que corre el peligro de banalizarse al estar cerca de ser cualquier cosa, casi lo que quiere cada quien. Se impone, entonces, precisar su significado en el contexto de la teoría de la acción social del sociólogo francés, aunque sin detenerse demasiado porque éste no pretende ser un trabajo centrado en lo teórico, sino en lo metodológico. Reconociendo que hay diversas definiciones del *habitus* en la obra de Bourdieu, en este trabajo vamos a tomar la que lo concibe como "esquemas de percepción, de pensamiento, de apreciación y de acción" (Bourdieu 1996, [1970]:75) que el sociólogo asemeja a la gramática generativa de Chomsky (Bourdieu, 1988 [1987]:22).

Me detendré un poco más en la perspectiva epistemológica que tiene que ver con la concepción bourdieana de la relación entre los conocimientos científicos y los razonamientos prácticos de los agentes sociales, porque de aquí se desprende la viabilidad y la aceptabilidad de la propuesta metodológica. Del resultado de esa búsqueda se desprende que el *habitus* no es un objeto empírico que se pueda descubrir utilizando técnicas más o menos sofisticadas de observación y de recolección de

Estudios sobre las Culturas  
Contemporáneas, vol. XIV, núm. 48,  
2019

Universidad de Colima, México

Recepción: 15 Julio 2017  
Aprobación: 12 Octubre 2017

Redalyc: [https://www.redalyc.org/  
articulo.oa?id=31657676003](https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=31657676003)

datos, sino que es un concepto teórico que se construye a partir de lo observable. Por consiguiente, el trabajo se centra en la propuesta de la utilización de herramientas metodológicas derivadas de diversas disciplinas, particularmente de la semiótica, que permitan construir *habitus* a partir de la observación de las prácticas sociales.

Pero en este punto surge un problema importante, el cual consiste en que escasamente se pueden encontrar en la obra de Bourdieu estos esquemas contruidos, mientras que abunda el uso teórico del concepto. Con riesgo de equivocarme –un riesgo mayor que asumo– me atrevo a decir que sólo aparecen algunos esquemas dicotómicos en *La distinción*, dentro del apartado dedicado al *habitus* y los estilos de vida: substancia/forma, inmediato/diferido, fácil/difícil, función/forma, visible/invisible, fuerza/forma (Bourdieu, 1979b [1965]:189-248), otros en un artículo sobre el *habitus* y la codificación: noche/día; dentro/fuera (Bourdieu, 1988 [1987]:84), y otros en el primer capítulo de *La noblesse d'état* donde se presentan como categorías de clasificación que los profesores y los alumnos aplican “a los profesores y a los alumnos y a sus producciones, sean cursos, trabajos, ideas o discursos: brillante/aburrido, fácil/laborioso, distinguido/vulgar, cultivado/académico, personal/vulgar, original/común, vital/plano, fino/burdo, notable/insignificante, rápido/lento, vivaz/pesado, elegante/torpe” (Bourdieu, 1989:31). Esto parece dar razón a la crítica que hacen entre otros Philippe Corcuff (2005:130) y Raymond Boudon (1996), quienes dicen que el *habitus* es una caja negra de la que la sociología debería deshacerse si aspira a ser considerada científica.

Este trabajo pretende salir al encuentro de esas críticas proponiendo herramientas metodológicas para construir esos esquemas de pensamiento, de percepción, de apreciación y de acción, que permitan utilizar el *habitus* como un concepto fundamental para entender lo social. El camino será, parafraseando a Lévi-Strauss –aunque él habla del concepto de estructura (Lévi-Strauss, 1963:275)–, no el de buscar los *habitus* entre los fenómenos empíricamente observables, sino el de utilizar los fenómenos empíricamente observables como la materia prima con la cual se pueden construir los *habitus*.

De acuerdo con lo anterior, este trabajo tiene tres partes. En la primera se expone sintéticamente el concepto *habitus* en el marco de la teoría general de la acción social de Bourdieu, en la segunda se aborda la perspectiva epistemológica, y en la tercera se proponen las herramientas metodológicas para construir los *habitus* a partir de lo observable.

## El *habitus* en la teoría de la acción social de Bourdieu

Como se sabe, el *habitus* no es un concepto original de Bourdieu, ni fue el primero que lo utilizó (Bourdieu y Wacquant, 2005 [1992]:181). Tomó la idea de la utilización del concepto *habitus* de la obra del historiador del arte Erwin Panofsky (1967) sobre la relación entre la arquitectura gótica y la filosofía escolástica que el sociólogo tradujo al francés, le añadió un postfacio (Bourdieu, 1967) e hizo publicar en la colección *Le sens commun*

que él dirigió en *Les Éditions de Minuit*. Bourdieu mismo reconoce que es un concepto aristotélico y tomista aunque aclara que él lo reformuló completamente (Bourdieu, 1988 [1987]:23). También había sido utilizado por Max Weber, por Husserl y por Mauss, mientras que Merleau Ponty usó el concepto similar de *habitude* (Martínez, 2007:40-58; 146-172). Por esto se precisa ubicar el concepto en el contexto de la teoría de la acción social de nuestro autor para puntualizar su sentido específicamente bourdieiano.

Una de las características distintivas de la obra de Bourdieu es la estrecha relación entre las investigaciones empíricas y las elaboraciones teóricas. La teoría hace que la investigación empírica haga visibles aspectos de la realidad que sin ella pasarían inobservados, y la investigación empírica le pone a la teoría problemas que ésta debe resolver. Uno de los problemas que la observación empírica le plantea a la teoría es el de la relación entre lo colectivo y lo individual.

Para resolver ese problema, Bourdieu propone el *habitus* como la noción que permite conservar los dos términos de las viejas dicotomías de las ciencias sociales: determinismo/libertad; estructura/prácticas; estructura/agencia; estructura/sujeto; colectividad/individuo, escapando así de la necesidad de tener que elegir uno de los dos excluyendo al otro.

Se puede comprender retrospectivamente –de hecho las cosas no pasan así en la realidad de la investigación– el recurso a la noción de *habitus*, viejo concepto aristotélico-tomista que volví a pensar completamente, como una manera de escapar a esta alternativa entre el estructuralismo sin sujeto y la teoría del sujeto (Bourdieu, 1988 [1987]:23).

Por una parte: “Hablar de *habitus* es aseverar que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo” (Bourdieu y Wacquant, 2005 [1992]:186), como se demuestra en las investigaciones sobre la fotografía (1979<sup>a</sup> [1965]), sobre el gusto (Bourdieu y Saint Martin, 1976) y sobre el mundo del arte (Bourdieu, Darbel y Schnaper, 1966; Bourdieu, 1968; 1979b). Pero por otra parte afirma Bourdieu:

Yo quise, por decirlo de alguna manera, reintroducir a los agentes que Lévi-Strauss y los estructuralistas, entre otros Althusser, tendían a abolir considerándolos como simples epifenómenos de las estructuras. Y enfatizo que digo agentes, no sujetos. La acción no es simplemente la ejecución de una regla, o la obediencia a una regla. Los agentes sociales, en las sociedades arcaicas y en las nuestras, *no son meros autómatas regulados como relojes* de acuerdo a leyes que no entienden (Bourdieu, 1988 [1987]:22. *Cursivas mías*).

Para entender cómo el concepto *habitus* permite escapar de tener que elegir entre las estructuras y los agentes, o las estructuras y las prácticas, hay que repetir lo que Bourdieu define como esquemas fundamentales de conocimiento, de percepción, de evaluación y de acción y puntualizar que es un concepto semejante a la competencia lingüística de la gramática generativa de Chomsky, es decir, al sistema de las reglas de la lengua con base en el cual los hablantes ejecutan un número infinito de actos de habla. Bourdieu señala, sin embargo, que entre el *habitus* y la gramática generativa, hay “la siguiente diferencia: yo hablo de

disposiciones adquiridas a través de la experiencia y, por lo tanto, variables de lugar a lugar y de tiempo a tiempo” (Bourdieu, 1988 [1987]:22).

Para explicar la diferencia entre competencia y ejecución, o entre lengua y habla, algunos lingüistas utilizan el ejemplo del juego del ajedrez: con el número finito de reglas del juego se pueden jugar un número infinito de partidas diferentes. Utilizo el mismo ejemplo para explicar la diferencia que hace Bourdieu entre el *habitus* y la gramática generativa de Chomsky: el lingüista habla de esquemas universales a los que todos los seres humanos tienen acceso, mientras que las reglas del ajedrez son específicas de ese juego. Bourdieu habla de esquemas particulares que cambian de lugar a lugar, de tiempo en tiempo y de grupo social a grupo social, cambiando por consiguiente también las ejecuciones: “el *habitus*, como todo *arte de la invención*, es lo que permite producir prácticas en un número infinito, y relativamente imprevisibles (como las correspondientes situaciones), *pero limitadas no obstante en su diversidad* (Bourdieu, 2007 [1980]:90. Cursivas mías).

Quizá todo quede más claro escuchando a Wittgenstein:

320. ¿Por qué no llamo a las reglas de cocina arbitrarias, y por qué estoy tentado a llamar arbitrarias a las reglas de la gramática? Porque <cocinar> se define por un propósito, en tanto que <hablar> no. A esto obedece que el uso del lenguaje sea autónomo, en cierto sentido en que no pueden serlo cocinar y lavar. Quien se guía, cuando cocina, por reglas distintas de las correctas, cocina mal; pero *quien se guía por reglas distintas de las que son propias del ajedrez, juega un juego diferente*; y quien se guía por reglas gramaticales distintas de tales o cuales, no por eso dice algo incorrecto, sino que habla de otra cosa (Wittgenstein, 1997:62. Cursivas mías).

En suma, el concepto *habitus* permite pensar la determinación estructural sin caer en el mecanicismo, y la gran diversidad de prácticas de los agentes sin caer en el individualismo. Es un concepto mediador entre las estructuras y las prácticas:

ESTRUCTURA  $\Rightarrow$  HABITUS  $\Rightarrow$  PRÁCTICAS

### ¿Dónde está el *habitus*?

Lo digo de entrada: como todos los conceptos científicos el *habitus* no es un objeto empírico que esté en algún lado en donde, buscándolo, se pueda observar directamente. Si es que tiene un lugar, éste es la cabeza de los científicos sociales que tratan de entender las acciones de los agentes sociales y que, para hacerlo, construyen los *habitus*. Ésta, desde luego, es una postura en el terreno de la reflexión sobre la relación entre los conceptos científicos y los datos que está lejos de ser única o indiscutida (véanse los planteamientos alternativos en Boyd, Gasper y Trout, 1991), pero es la postura que adoptan tanto Bourdieu como otros filósofos y científicos sociales (Zalpa, 2011:15-22).

El punto de partida es el desacuerdo con la idea de que el conocimiento científico consiste en descubrir leyes que existen de por sí en la realidad

de los objetos, como sostiene lo que Suppe (1974) llama la posición epistemológica heredada. Idea que, a su vez, se deriva de la distinción entre la teoría por un lado, y por otro lado los datos que se conciben como independientes de la teoría. Según esta postura, el quehacer científico consistiría en elaborar teorías sobre la realidad de las que, mediante procedimientos lógicos complejos, se derivan hipótesis cuya verdad se pone a prueba mediante su confrontación con los datos. Contra esas ideas, Bourdieu (y otros) sostiene que los objetos de la ciencia no están dados en la realidad empírica, sino que se construyen teóricamente: “oponiéndose al materialismo positivista, la teoría de la práctica como práctica postula que los objetos de conocimiento son construidos, y no pasivamente registrados” (Bourdieu y Wacquant, 2005 [1992]:180).

Esta idea la desarrollan ampliamente Bourdieu, Chamboredon y Passeron en *El oficio de sociólogo*, cuyo subtítulo es: *Presupuestos epistemológicos*. Bastaría con echar una mirada al índice de ese libro para tener clara su postura: “El hecho se conquista contra la ilusión del saber inmediato”; “La ilusión de la transparencia”; “La construcción del objeto”; “El hecho se conquista, construye, comprueba: la jerarquía de los actos epistemológicos” (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1975 [1973]:5-6).

Pero no basta con una mirada rápida al índice, porque de la lectura atenta del texto se desprende que Bourdieu y sus colegas asocian la construcción del objeto de la sociología con una ruptura epistemológica: la ruptura con el sentido común sobre lo social que poseen los actores sociales. Es decir: los actores sociales, todos los actores sociales incluyendo los sociólogos, tienen sus propias ideas sobre el medio social en el que viven y actúan, ideas comunes que circulan y se comparten en las diferentes sociedades. En otras palabras, los actores sociales creen que saben, que los procesos sociales son transparentes, lo que constituye la “ilusión del saber inmediato” con el que la sociología debe romper para constituirse como ciencia. Como lo expresa Eduardo Andion: “Bourdieu considera que la existencia social de tales sociedades (las preindustriales), en su dimensión simbólica, dóxica, es decir, que el sistema simbólico compartido es evidente e inmediato, implicado en una lógica práctica que hace parecer innecesario el discurso explícito y especializado” (Andión, 1999:32). Pero entonces surge otro problema, el cual consiste en la discrepancia entre la objetividad del conocimiento científico y la percepción subjetiva de los actores sociales sobre sus propias acciones.

Desde muy temprano en su trabajo sociológico, en sus investigaciones entre los bereberes de Argelia, Bourdieu detectó esa discrepancia. En ese caso se trataba de la afirmación de los bereberes de que cuando los varones elegían pareja seguían la norma del matrimonio preferencial con la prima cruzada matrilateral –hija del hermano de la madre–, y la constatación sociológica de que esos casos constituían solamente entre el 3 y el 4 por ciento. Puede citarse también la discrepancia entre la afirmación de los campesinos de Bearn, Francia, para quienes el hecho de que hubiera muchos varones célibes de entre veinticinco y treinta y cinco años en esa región era algo excepcional debido a la guerra (la

Segunda Guerra Mundial), y los datos objetivos que señalaban que no era algo excepcional, sino un fenómeno constante por lo menos desde 1881 (Bourdieu, 1962). Bourdieu y Passeron constatan igualmente la discrepancia entre las afirmaciones de que quienes abandonan la escuela lo hacen por propia voluntad, porque no tienen la capacidad o el gusto por estudiar, y los datos que muestran que las condiciones objetivas hacen que sean sobre todo los miembros de las clases bajas los que abandonan los estudios (Bourdieu y Passeron, 1964a; 1964b).

La sociología, entonces, no puede ser científica si no rompe con esa ilusión del saber inmediato, si se limita a escuchar a los actores sociales:

Quizá la maldición de las ciencias del hombre sea la de ocuparse de un *objeto que habla*. En efecto, cuando el sociólogo quiere sacar de los hechos la problemática y los conceptos teóricos que le permitan construirlos y analizarlos, siempre corre el riesgo de sacarlos de la boca de sus informantes. No basta con que el sociólogo escuche a los sujetos, registre fielmente sus palabras y razones, para explicar su conducta y aun las justificaciones que proponen: al hacer esto, corre el riesgo de sustituir lisa y llanamente sus propias preconociones por las preconociones de quienes estudia o por una mezcla falsamente científica y falsamente objetiva de la sociología espontánea del “científico” y de la sociología espontánea de su objeto (Bourdieu, Chamboredon, Passeron 1975[1968]:57).

Inicialmente Bourdieu resuelve esta discrepancia entre la objetividad de la ciencia y la subjetividad de los actores sociales decantándose por la objetividad. Inclusive, en su libro sobre la fotografía lo hace en términos idénticos a los usados por Durkheim para definir los hechos sociales:

La sociología supone, por su existencia misma, la superación de la oposición ficticia que subjetivistas y objetivistas hacen surgir arbitrariamente. Si la sociología como ciencia objetiva es posible, es porque existen relaciones exteriores, necesarias, independientes de las voluntades individuales *y, si se quiere, inconscientes* (Bourdieu, 1979<sup>a</sup> [1965]:16. *Cursivas mías*).

En esta etapa de su reflexión epistemológica, Bourdieu llega incluso a eliminar la conciencia de los actores sociales sobre sus acciones:

Tal convergencia –entre Durkheim, Marx y Weber– se explica fácilmente: lo que podría denominarse principio de la no-conciencia, concebido como condición *sine qua non* de la constitución de la ciencia sociológica, no es sino la reformulación del principio del determinismo metodológico en la lógica de esta ciencia, del cual ninguna ciencia puede renegar sin negarse como tal (Bourdieu, Chamboredon, Passeron, 1975 [1968]:31).

Pero, ¿qué tiene que ver esto con el *habitus*? Tiene que ver porque en esta fase Bourdieu parece concebir el *habitus* como algo que los actores tienen, algo que utilizan sin ser conscientes de hacerlo y cuya objetividad solamente es demostrable por la ciencia de la sociología.

La problemática de la discrepancia entre el sentido común de los actores sociales y el conocimiento de la sociología que descubre elementos objetivos como el *habitus* se resuelve en una reflexión epistemológica posterior en la que se plantea la distinción entre las cosas de la lógica y la lógica de las cosas” (Bourdieu, 2007 [1980]:80), es decir, entre la lógica de la práctica que emplean los actores sociales y la lógica del conocimiento de la práctica que emplean los científicos sociales, y que no está ni tiene

por qué estar en la cabeza de los actores sociales, por lo que los teóricos deben evitar “la mayor falacia, aquella que consiste en poner en las cabezas de las gentes que están estudiando lo que ellos, los teóricos, deben tener en su cabeza para entender lo que hace la gente” (Bourdieu, 1994:80). Entre esas cosas está el concepto de *habitus*. De esta manera se disuelve también el problema de la consciencia de los actores sociales, porque no se puede decir que tienen o que no tienen consciencia del *habitus*, sino en todo caso que no conocen el concepto, ni tienen por qué ni necesitan conocerlo.

Entonces, si el *habitus* está en la cabeza de los científicos sociales que utilizan la teoría de la acción social de Bourdieu, ¿sale simplemente de su cabeza, sin ninguna relación con los datos? La respuesta a esta pregunta es negativa, es decir, que los esquemas de conocimiento, de percepción, de evaluación y de acción que son los *habitus* se construyen con base en la observación de las prácticas, de las interacciones, de los hábitos, de los discursos, de las posturas corporales, etcétera, de los actores sociales. No porque las prácticas, las interacciones, los hábitos, etcétera, sean datos empíricos independientes de la teoría, sino porque “uno no puede pensar bien sino excepto en y a través de casos empíricos teóricamente contruidos [*on ne peut penser correctement qu’a travers des cas empiriques théoriquement construits*]” (Bourdieu y Wacquant, 2005:230 [1992,135]).

Es lo que se trata de hacer en lo que sigue: poner ejemplos de construcción de *habitus* a partir de los hechos observados, evidenciando el proceso de su construcción de tal manera que ese proceso y su resultado se vuelva discutible y se someta, por lo tanto, a la vigilancia epistemológica propia del conocimiento científico.

### ***Habitus: esquemas contruidos***

Mi propuesta se basa en una versión modificada del análisis actancial elaborado por Greimas para el análisis narrativo (Zalpa, 2005:165-172),<sup>1</sup> y siguiendo el camino iniciado por Gilberto Giménez (2013, 231-256) quien lo aplica al análisis de procesos sociales. Vale la pena, sin embargo, aclarar que el análisis no se aplica directamente a los procesos sociales, sino a la narrativa mediante la cual el investigador da cuenta de esos procesos, sus notas de campo, su reporte de lo que observa.<sup>2</sup>

Para iniciar, hay que definir algunos conceptos:

- Un concepto fundamental es el de actante, que no debe confundirse con actores o con personajes. Un actante puede ser un actor, un personaje o un grupo, pero también una fuerza impersonal o un objeto inanimado.
- En los procesos sociales hay dos actantes: sujeto y objeto, que se encuentran en una relación que se enuncia con los verbos ser o tener y sus equivalentes. En el primer caso, cuando se utiliza el verbo ser, se trata de definición de la situación, y en el segundo, con el verbo tener se hace un enunciado de estado. La relación puede ser de conjunción: ser, tener, o de disyunción: no ser, no tener.

- Las relaciones de conjunción o de disyunción se transforman en el proceso de la acción social: de la conjunción se pasa a la disyunción y, viceversa, de la disyunción a la conjunción.

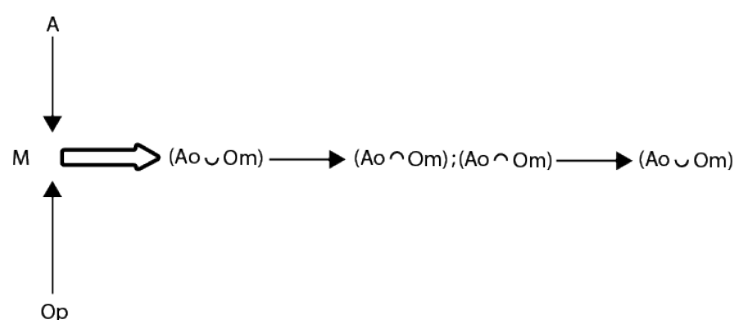
- Las transformaciones son llevadas a cabo por otro actante llamado agente operador. Hay que recordar la distinción entre actante y actor para precisar que cuando se habla de otro actante no se habla necesariamente de otro actor distinto del sujeto aunque, desde luego, puede ser que sí, que el agente operador sea distinto del sujeto.

- El agente operador se relaciona con otro objeto que es su propio hacer, llamado objeto modal. Se trata de una relación de competencia -en el sentido de ser competente, no de competir- que se enuncia con cuatro verbos: querer, deber, saber, poder y sus equivalentes. También esta relación puede ser de conjunción o de disyunción, y también se puede transformar de conjunción a disyunción o viceversa. Igualmente hay un agente que opera la transformación, que se llama manipulador.

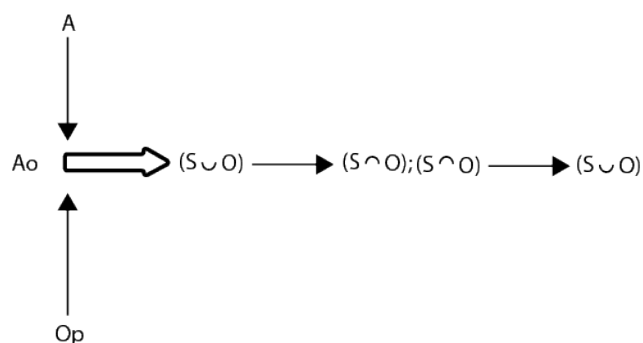
- Las operaciones de transformación pueden ser facilitadas por otro actante llamado ayudante, y obstaculizadas por otro llamado oponente.

- Todos estos elementos se pueden transcribir formalmente de la siguiente manera. (S, O) sujeto y objeto; (Ao) agente operador; (M) manipulador; (D) definidor; (om) objeto modal; (A) ayudante; (Op) oponente; (#) conjunción; (#) disyunción; ( ) transformación; ( ) operación de transformación.

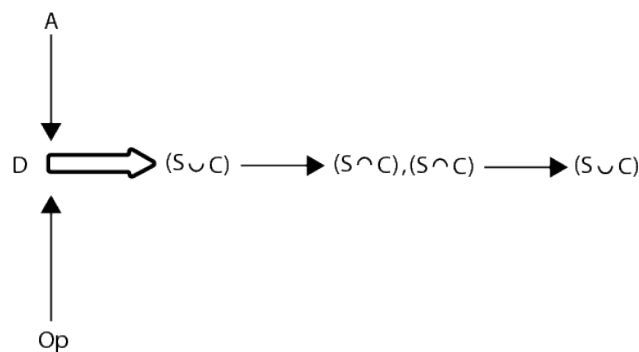
Lo anterior da lugar a esquemas formales como los siguientes:



Esquema 1



Esquema 2



**Esquema 3**

Toca ahora llenar estos esquemas de contenido, lo cual haré ubicándolos en el contexto de una investigación sobre la cultura de la salud<sup>3</sup> y la religiosidad que llevé a cabo hace algunos años.

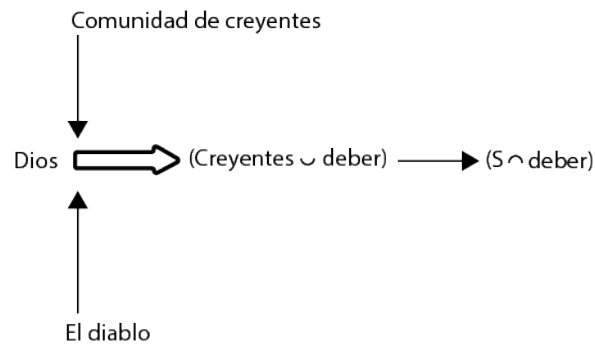
En la investigación hice una comparación entre dos *habitus* diferentes, es decir dos esquemas básicos diferentes de percepción y de acción que relacionan la religiosidad y la salud: el de la religiosidad popular<sup>4</sup> mexicana y el de la religiosidad protestante puritana. Los datos de la primera se recabaron en el curso de la investigación, mientras que los referentes a la segunda se tomaron de las obras de otros autores. Iré comparando los dos *habitus* mediante la construcción y la comparación de los esquemas actanciales.

Voy a tomar como punto de partida los casos en que personas sanas contraen alguna enfermedad; es decir, que tienen salud y la pierden. En los términos del esquema actancial, son sujetos que inicialmente se encuentran en un estado conjunto con la salud (Sujeto # salud) y que, al enfermarse, se encuentran en un estado disyunto (Sujeto # salud). ¿Quién, o qué, es responsable de la pérdida de la salud? Es decir, ¿quién o qué es el sujeto operador de la disyunción? En la percepción protestante puritana, el sujeto operador es la misma persona enferma porque falta al deber ético de conservar la salud de su cuerpo. De acuerdo con el concepto de mayordomía, Dios ha puesto el mundo, incluido el cuerpo, bajo el cuidado de los seres humanos. El cuidado de la salud se percibe como una obligación que ha sido instaurada por Dios. En la ética protestante puritana el cuerpo es un instrumento que tiene que estar siempre en buen estado para trabajar acrecentando los bienes que Dios ha puesto al cuidado de los seres humanos para que los multipliquen (Weber, 2010). En palabras de Deborah Lupton:

En la Inglaterra del siglo XVII, la religión, la salud y la enfermedad estaban íntimamente interrelacionadas y con mucha frecuencia se usaban metáforas religiosas para describir el cuerpo. Los escritores hablaban del cuerpo como un objeto hecho por Dios, un templo que se debía mantener puro, limpio y en buen estado (Lupton, 1994:57).

En el esquema actancial Dios es el sujeto manipulador que lleva a cabo la conjunción del agente operador con el objeto modal deber. Esa

conjunción con el deber es apoyada por la comunidad de creyentes, y obstaculizada por el diablo:



**Esquema 4**

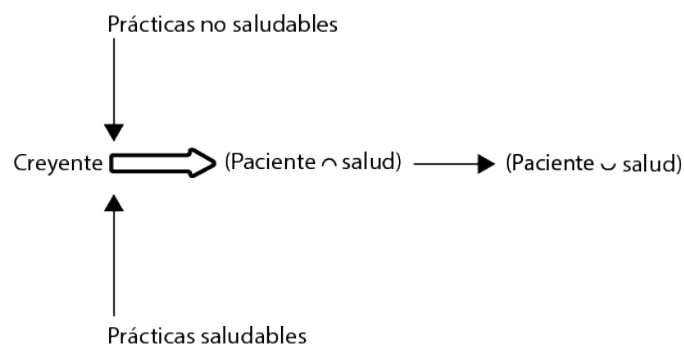
Una vez aceptada esa obligación religiosa de cuidar la salud de su propio cuerpo, los creyentes protestantes puritanos procuran comer alimentos que deben ser saludables antes que sabrosos, dormir las horas necesarias para recuperar las fuerzas del cuerpo, no consumir sustancias consideradas nocivas como tabaco o alcohol:

Se percibía que la buena salud era asegurada y mantenida por una dieta adecuada, ejercicio, evacuaciones regulares, horas de sueño suficientes, un entorno saludable y el control de las pasiones (Lupton, 1994:81).

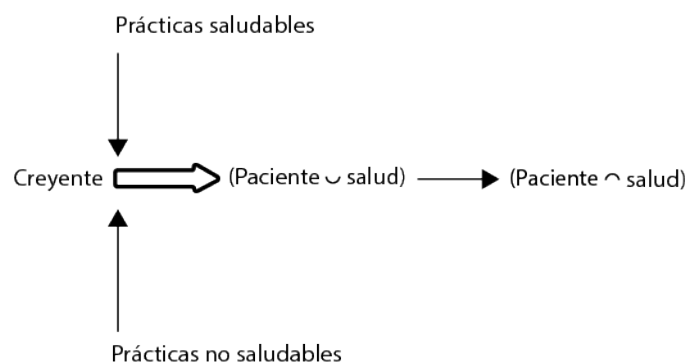
Por consiguiente, si se pierde la salud ellos mismos son los responsables, y son también los responsables de recuperarla. En este contexto, si alguien se enferma a pesar de ser una persona que se cuida, la explicación de la enfermedad se vuelve problemática. Lupton cita las palabras de la cantante Olivia Newton John acerca del cáncer de mama que padeció:

Al principio estaba desconcertada por el hecho de padecer la enfermedad porque como moderadamente, hago ejercicio regularmente, no fumo y casi no bebo (Lupton, 1994:92).

En suma, en el esquema actancial los creyentes son los agentes operadores tanto de la pérdida como de la conservación de la salud:



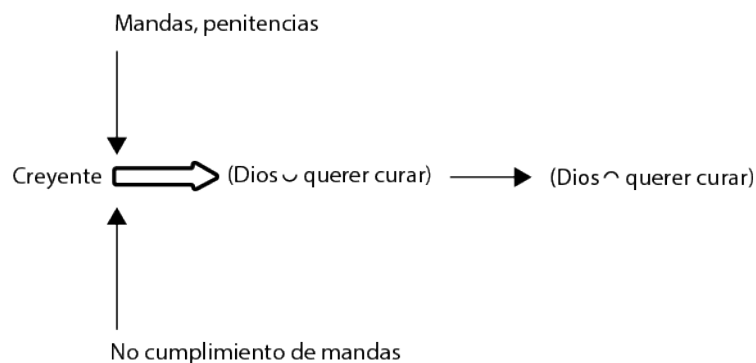
**Esquema 5**



**Esquema 6**

En la percepción popular mexicana, en cambio, el agente operador es un agente externo; la enfermedad llega por un contagio, por un accidente, tal vez por algún maleficio, por la envidia de alguien, o quizá por un descuido personal. Incluso puede ser por voluntad divina, porque Dios quiso poner una prueba, porque en su infinita sabiduría... o quién sabe por qué, pero “sea por Dios”. Los practicantes de la religiosidad popular ponen en las manos de Dios, de los cristos,<sup>5</sup> de las vírgenes<sup>6</sup> y de los santos tanto el cuidado de su salud como su recuperación en caso de perderla. Esto hace que ellos se desentiendan del cuidado de su propia salud. Los alimentos, por ejemplo, antes que saludables tienen que ser sabrosos, lo que en México significa grasosos y muy picantes. En Aguascalientes, como en todo México, se comen toda clase de alimentos en la calle; recientemente conté quince negocios de venta de comida, por lo general tacos y tortas, en ocho cuadras. Encaja aquí la anécdota que me narró un amigo, quien escuchó decir a una persona a la que el médico le prescribió comer alimentos sanos, con verduras abundantes y poca grasa: “esta dieta sana me está matando”. Y, por otra parte, no se tiene la costumbre de acudir a la medicina preventiva, sobre todo si no se experimenta ningún síntoma de enfermedad: ¿para qué acudir periódicamente al dentista si no duelen los dientes? ¿Para qué chequearse los niveles de colesterol o triglicéridos si no se siente ningún malestar? ¿Para qué chequearse la presión arterial? ¿Para qué controlar el peso si no se tienen preocupaciones estéticas?

Al enfermar recurren al mundo sobrenatural en busca de curación, para lo cual buscan cuál cristo, cuál virgen o cuál santo es el más milagroso, o el pertinente para curar el mal que los aqueja, con el objetivo de mover su voluntad para que quieran hacerlo; no para que puedan o para que sepan hacerlo, porque eso se presupone. Y tampoco para que deban hacerlo, porque como criaturas no pueden obligar a Dios y al mundo sobrenatural a actuar. Para mover la voluntad de los seres sobrenaturales, para que quieran curar, se reza y se hacen promesas y se ofrece el cumplimiento de mandas. En el esquema actancial el creyente es el agente manipulador que opera la unión del agente operador con el objeto modal querer:<sup>7</sup>



**Esquema 7**

Dios es, entonces, el agente operador de la recuperación de la salud. Por eso se peregrina, aun estando todavía enfermos, o convalecientes, a los santuarios de los cristos, las vírgenes y los santos que la devoción popular tiene por más milagrosos. Por eso mismo se pone en peligro la salud al caminar de rodillas, o al mortificar el cuerpo de cualquier otra manera. Por lo general no se deja de acudir también a los profesionales de la salud, como los médicos, los curanderos y los brujos, pero en el entendido de que el que cura es Dios. Como dijo en plan de queja un médico entrevistado: “si se curan fue san Juditas, y si no se curan es culpa del médico”. Es decir que recurrir a un mal profesional de la salud puede ser un obstáculo para la recuperación de la salud, así como también el no cumplimiento de las promesas y las mandas, o el no haberle pedido al santo más milagroso. Con respecto a esto último se escuchó que un visitante le dijo a un enfermo al que visitaba en el hospital que en lugar de encomendarse al santo que se estaba encomendando, mejor se encomendara a san Charbel, que a él le constaba que era un santo de verdad muy milagroso. Véase la siguiente oración a san Judas Tadeo:

San Judas Tadeo, primo hermano de Jesús, que al decirle “Señor, ¿por qué te manifestaste a nosotros y no al mundo? te interesaste por el pueblo, que conociste muy bien el corazón del Médico Divino, Jesús, quien siempre curó a los enfermos si tenían FE, que te preocupaste por la salud corporal (como se ve en la curación de Agábaro, jefe persa) INTERCEDE ante el Señor para que por su misericordia, se repitan los SIGNOS de su poder que me ayude en mi FE, para ser capaz de recibir la curación de mi cuerpo, (Dígale su enfermedad). Y que esto me ayude también a cuidar de la salud del alma. Acepto, aunque no vea claro, la voluntad de Dios. Así sea. Rezar con fe un padre nuestro.

Y esta otra al Niño Doctor, que es una figura de Jesús niño, vestida con el pantalón y el saco blancos característicos del atuendo de los médicos:

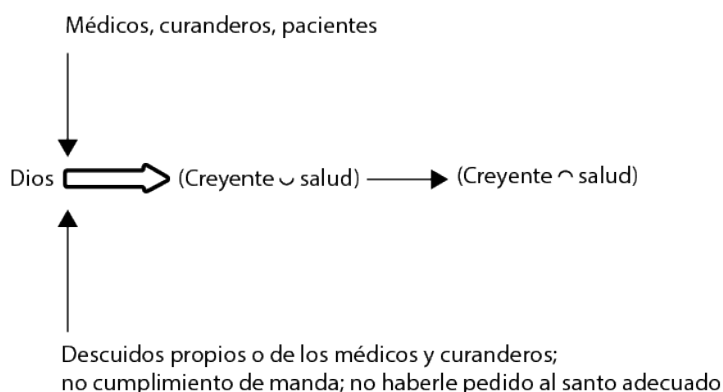
Postrado delante de ti, Niño Dios, Doctor de los Enfermos, te pido un remedio espiritual para los males del alma y del cuerpo, si es del agrado de tu Divina Voluntad. Manda un rayo de luz a mi desfallecido espíritu para examinar mi pasada vida y saborear lleno de júbilo las alegrías que experimenta el corazón arrepentido.

Líbrame Divino Niño, de la peste y de las enfermedades, de las calumnias, falsos testimonios, muerte repentina, de vivir en pecado mortal y enciende en mi corazón el sagrado fuego de tu amor a tu Divina Madre y a su Santísimo esposo San José. Por nuestro Señor Jesucristo. Amén.

Véase también uno de los muchos ex votos de la basílica de la virgen de San Juan de los Lagos:

Doy gracias a la Santísima Virgen de San Juan por haberme salvado de la enfermedad de que los doctores no me hallaban en un gran sueño se me apareció la virgen y me indicó que tenía un derrame cerebral, siendo ella la que me hizo el milagro. Doy gracias a Dios y a la virgen de San Juan que me alivió (se respeta la sintaxis y la ortografía del original).

El siguiente es el esquema actancial:



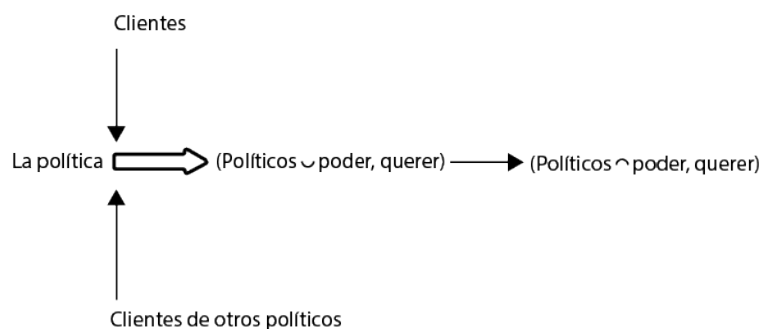
**Esquema 8**

Desde luego, desentenderse de la responsabilidad de la propia salud no es algo buscado por la religión ni enseñado por la doctrina oficial de la Iglesia Católica, sino que es un resultado que se produce sin buscarlo por la manera en que se vive la religión en la práctica del pueblo creyente.

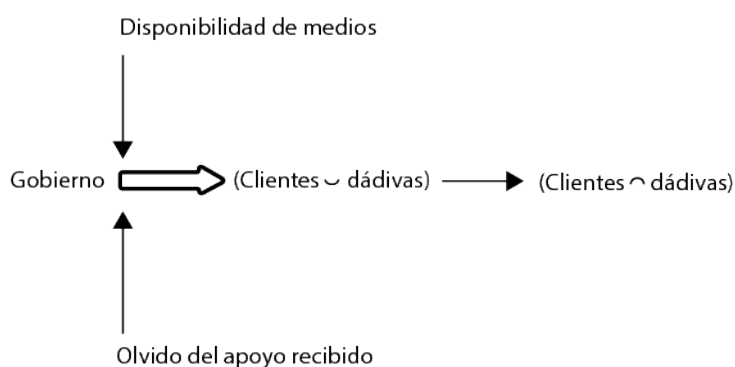
Regresando a nuestro asunto principal: estos esquemas son los *habitus* contruidos con base en la observación de las acciones y de los hábitos de los actores sociales. No los ponemos en la cabeza de los actores sociales, sino en nuestra cabeza para entender las acciones de los actores.

Este *habitus* nos permite entender, por ejemplo, por qué los programas para prevenir la salud tienen un éxito escaso, sobre todo, si pretenden modificar hábitos como la vida sedentaria o la dieta, lo cual implica la participación responsable de las personas para sacrificar lo que se percibe como las delicias de un estilo de vida: “me da una gordita de chicharrón verde, otra de rojo, una de carnitas y una coca”.

Pero, además, estos esquemas nos permiten salir del terreno de la salud y su relación con la religión, y pensar con *habitus* homólogos el caso del clientelismo en la política mexicana. En este caso los clientes, usualmente grupos de gentes de escasos recursos, aunque también pueden ser empresarios o políticos en ascenso, reciben favores (despensas, regalos, leyes, puestos) de un agente operador que voy a llamar el gobierno, englobando en él a todos los agentes que tienen el poder de conceder esos favores. Lo que tienen que hacer los clientes es ayudar para que el agente operador pueda conceder los favores ganando, por ejemplo, una elección; o para que quiera concederlos si ya tiene el poder. El esquema actancial sería el siguiente:



**Esquema 9**



**Esquema 10**

Una vez que los políticos obtienen un puesto de gobierno ya pueden, y se espera que quieran, otorgar los favores a los clientes. El gobierno es entonces el agente operador de la conjunción de los clientes con los favores:

El esquema anterior es solamente un esbozo, ya que está construido con base en apreciaciones generales y no con base en una investigación, pero la intención es que sirva para ver cómo se pueden utilizar esquemas, es decir *habitus*, homólogos para comprender diferentes situaciones.

## Reflexiones conclusivas

El objetivo de este trabajo fue hacer una propuesta metodológica para la construcción de los *habitus* a partir de la observación de las prácticas. Comencé y terminé con unas reflexiones epistemológicas.

Las teorías, los conceptos teóricos, entre ellos el concepto *habitus* son como mapas de una realidad con la que no se identifican ni la agotan sino que, más bien, la simplifican, pero que sólo así, simplificándola, son útiles como instrumentos de conocimiento (Zalpa, 1998). Por otra parte los mapas son eso: mapas, no son la realidad que mapean. Los *habitus*, los esquemas que construyen los teóricos para entender la realidad, no son la realidad. No están en la cabeza de los actores sociales, sino en la de los teóricos que tratan de entender las acciones de los actores.

Sin embargo, tampoco son construcciones arbitrarias sino que deben poder confrontarse con los datos empíricos construidos teóricamente, no porque se busque encontrar los conceptos cosificados en la realidad, sino

porque puede poder decirse que las cosas ocurren “como si”. Escuchemos a Bourdieu:

Todo sucede *como* si el habitus fabricase coherencia y necesidad a partir del accidente y de la contingencia; *como* si consiguiera unificar los efectos de la necesidad social soportada desde la infancia, a través de las condiciones materiales de existencia, las experiencias relacionales primordiales y la práctica de acciones, de objetos, de espacios y de tiempos estructurados, y los efectos de la necesidad biológica, ya se trate de la influencia de los equilibrios hormonales o del peso de las características aparentes de lo físico; *como* si produjese una lectura biológica (y especialmente sexual) de las propiedades sociales y una lectura social de las propiedades sexuales, conduciendo así a una reexplotación social de las propiedades biológicas y a una reutilización biológica de las propiedades sociales (Bourdieu, 2007 [1980]:128. *Cursivas mías*).

Además, los esquemas conceptuales deben poder ser objeto de discusión entre las comunidades científicas, y precisamente la formalización contribuye a la objetivación metodológica que permite que las teorías sean discutibles y que se ejerza sobre ellas una vigilancia epistemológica: “la formalización lógica encarada como medio para poner a prueba la lógica en acto de la investigación y la coherencia de sus resultados constituye uno de los instrumentos más eficaces de control epistemológico (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1975:21).

Desde luego, la utilización del esquema actancial no es el único medio para hacer visibles los *habitus*. Por ejemplo, pueden utilizarse también esquemas binarios como los que emplean Alexander y Smith (1990:172ss) para entender la cultura política norteamericana. También los códigos elaborados y restringidos de los que habla Bernstein (1964). Las metáforas raíz que proponen Lakoff y Johnson (1995), y los presupuestos básicos de la teoría de Schein (1992:12).

Este artículo es, pues, también una invitación a continuar el trabajo de Bourdieu, proponiendo más herramientas para la construcción de *habitus*.

## Bibliografía

- Alexander, J. C. y Smith, P. (2003). “The Discourse of American Civil Society”, en: *The Meanings of Social Life. A Cultural Sociology*, Jeffrey C. Alexander, Oxford: Oxford University Press, 121-154.
- Andión, E., (1999). *Pierre Bourdieu y la comunicación social*. México: UAM Xochimilco.
- Bernstein, B., (1964). “Elaborated and Restricted Codes: Their Social Origins and Some Consequences”, en: *American Anthropologist* 66, 55-69.
- Boudon, R. (1996). “Social Mechanisms without Black Boxes”, en: Hedström, P. y Swedberg, R. *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 172-203.
- Bourdieu, P., 1962. “Célibat et condition paysanne”, en: *Études Rurales* 5-6, 32-136.
- Bourdieu, P. y Passeron J.-C., (1964a). *Les héritiers, les étudiants et la culture*. Paris: Minuit.

- Bourdieu, P. y Passeron J.-C., (1964b). *Les étudiants et leurs études*. Paris, The Hague: Mouton.
- Bourdieu, P., Darbel, A. y Schnapper, D., (1966). *L'amour de l'art: Les musées d'art et leur public*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P., (1967). "Postface", en: *Architecture gothique et pensée scolastique*, Erwin Panofsky, Paris: Minuit, 133-167.
- Bourdieu, P., (1968). "Eléments d'une théorie sociologique de la perception artistique", en: *Revue Internationale des Sciences Sociales*, (20) 4, 640-664.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.-C. y Passeron, J.-C. (1975). *El oficio de sociólogo*. Buenos Aires, México, Madrid: Siglo XXI.
- Bourdieu, P. y de Saint Martin, M. (1976). "Anatomie du goût", en: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 5, 4-115.
- Bourdieu, P., (1979a). *La fotografía. Un arte medio*. Madrid: Nueva Imagen.
- Bourdieu, P., (1979b). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P., (1988). *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1989). *La noblesse d'état. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Minuit.
- Bourdieu, P. (1994). *In Other Words. Essays Towards a Reflexive Sociology*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P. (1996). *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. México: Fontamara.
- Bourdieu, P. y Loïc Wacquant, (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, México: Siglo XXI.
- Bourdieu, P., (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Boyd, R., Philip Gasper y J.D. Trout, eds. 1991. *The Philosophy of Science*. Cambridge, Mass.: Massachusetts Institute of Technology.
- Corcuff, P., 2005. "Lo colectivo en el desafío de lo singular", en: *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Lahire, B. (coord). Buenos Aires: Siglo XXI, 113-142.
- Giménez Montiel, G. (2013). *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes.
- Lakoff, G. y Johnson, M. (1995). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.
- Lévi-Strauss, C. (1963.) *Antropología estructural*. Buenos Aires: Eudeba.
- Lupton, D. (1994). *Medicine as Culture. Illness, Disease and the Body in Western Societies*. London: Sage.
- Martínez, A. T. (2007). *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial.
- Panofsky, E., (1967). *Architecture gothique et pensée scolastique*. Paris: Minuit.
- Schein, E. H. (1992). *Organizational Culture and Leadership*. San Francisco: Josey-Bass.
- Suppe, F., (1974). "The Search for Philosophic Understanding of Scientific Theories", en: Suppe, F. *The Structure of Scientific Theories*. Urbana: University of Illinois Press, 1-242.
- Weber, M. (2010.) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- Wittgenstein, L., (1997). *Zettel*. México: UNAM.

- Zalpa, G. (1988). "Los agujeros de la red: conocimiento, totalidad, interpretación", en: *Caleidoscopio*, 2, 4: 89-108.
- Zalpa, G., (2005). *El mundo imaginario de la historieta Mexicana*. Aguascalientes: Universidad Autónoma de Aguascalientes, Instituto Cultural de Aguascalientes.
- Zalpa, G. (2011). *Cultura y acción social. Teoría(s) de la cultura*. México, Aguascalientes: Plaza y Valdés, Universidad Autónoma de Aguascalientes.

## Notas

1. En este texto se hace también una exposición de la propuesta de Greimas.
2. La problemática de la relación entre el discurso etnográfico y la realidad de los procesos sociales o, más en general, entre el discurso y la realidad, es un tema complejo que no se aborda aquí.
3. El concepto de salud es el que usa la gente: ausencia de enfermedad.
4. A sabiendas de la dificultad de definir lo que se entiende por religiosidad popular, utilizamos la expresión únicamente para diferenciarla de la doctrina oficial de la Iglesia Católica.
5. Las diferentes advocaciones de Cristo, que frecuentemente son vistos como cristos diferentes.
6. Las diferentes advocaciones de la Virgen María, que frecuentemente son vistas como vírgenes diferentes.
7. Para abreviar, en el esquema escribo Dios, refiriéndome a Él mismo, a los cristos, a las vírgenes y a los santos.

## Notas de autor

- \* **Genaro Zalpa Ramírez.** Mexicano. Doctor por la Universidad de York, Gran Bretaña. Adscripción institucional actual: Universidad Autónoma de Aguascalientes. Líneas de investigación: teoría sociológica, metodología, cultura. Publicación más reciente: Con Luis Ernesto Solano Becerril (2015). "Un recorrido por la historia de las políticas culturales indigenistas en México", en: *Revista Interdisciplinar em Cultura e Sociedade*, Volumen 1, Número 1. Dirección Postal: Departamento de Sociología, UAA. Av. Universidad 940, Ciudad Universitaria. Aguascalientes, Ags. CP 20131. Tel. 449 9107400 ext. 303; gzalpa@gmail.com