

<http://dx.doi.org/10.15446/lthc.v22n1.82301>

# Lectura y *habitus*: un acercamiento a la sociología de la lectura

Deborah Duarte Acquistapace

Universidad de la República, Montevideo, Uruguay

debdua@gmail.com

El rol del lector en la construcción de sentido de las obras adquirió relevancia en la teoría literaria a través de la estética de la recepción. Sin embargo, estamos poco acostumbrados a incorporar en la investigación literaria trabajos sobre sociología de la lectura. Esta nota propone una revisión teórica de la discusión del concepto de *habitus* entre Pierre Bourdieu y Bernard Lahire con el propósito de aproximarnos, desde la sociología de la lectura, a la comprensión de los mecanismos de producción de sentido que operan en las prácticas y experiencias de lectura.

*Palabras clave:* *habitus*; lectura; teoría literaria.

Cómo citar este artículo (MLA): Duarte Acquistapace, Deborah. "Lectura y *habitus*: un acercamiento a la sociología de la lectura". *Literatura: teoría, historia, crítica*, vol. 22, núm. 1, 2020, págs. 321-338.

Artículo original (nota). Recibido: 16/05/18; aceptado: 05/05/19. Publicado en línea: 01/01/20.



### **Reading and *Habitus*: An Approach to the Sociology of Reading**

The role of the reader in constructing the meaning of works acquired importance in literary theory through reception aesthetics. However, the sociology of reading is not used as much in literary research work. The article provides a theoretical revision of the discussion between Pierre Bourdieu y Bernard Lahire regarding the concept of *habitus*, in order to approach the understanding of the mechanisms of production of meaning that operate in reading practices and experiences, from the perspective of the sociology of reading.

*Keywords: habitus; literary theory; reading.*

### **Leitura e *habitus*: uma aproximação da sociologia da leitura**

O papel do leitor na construção de sentido das obras adquiriu relevância na teoria literária por meio da estética da recepção. Contudo, estamos pouco acostumados a incorporar, na pesquisa literária, trabalhos sobre a sociologia da leitura. Nesse sentido, este trabalho propõe uma revisão teórica da discussão do conceito de *habitus* entre Pierre Bourdieu e Bernard Lahire com o objetivo de aproximarmos, a partir da sociologia da leitura, da compreensão dos mecanismos de produção de sentido que operam nas práticas e nas experiências de leitura.

*Palavras-chave: habitus; leitura; teoria literária.*

**E**L ROL DEL LECTOR EN la construcción de sentido de las obras literarias ha sido un tema relevante en la teoría literaria, en particular en los trabajos de la estética de la recepción, sin embargo, estamos poco habituados a incorporar en la investigación literaria estudios que relacionen la recepción con las distintas experiencias socializadoras (familiares, escolares, de trabajo, etcétera) que conforman las trayectorias individuales y colectivas de una obra literaria.

En este contexto, la siguiente nota propone una revisión teórica de la discusión del concepto de *habitus* de Pierre Bourdieu y Bernard Lahire, enfatizando aquellos aspectos relacionados con la sociología de la lectura, con el propósito de aproximarnos a la comprensión de los mecanismos de producción de sentido que operan en las prácticas y experiencias de lectura.

## El concepto de *habitus* en Pierre Bourdieu

### Definición de *habitus*: reproducción social y acción individual

Siguiendo a Catherine Paradeise, el concepto de *habitus* ha sufrido modificaciones en los diferentes trabajos de Bourdieu o, mejor dicho, ha recibido diferentes énfasis analíticos, pasando de las formulaciones más centradas en el análisis de la reproducción de las estructuras sociales —fundamentalmente en los trabajos sobre sociología de la educación y la cultura en las décadas de los sesenta y setenta—, a las construcciones posteriores que toman en cuenta la relación entre esta y la acción individual (646).

Según Bourdieu, los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles —maneras de hablar, caminar, pensar y sentir que se presentan con todas las apariencias de la naturaleza—, “estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” (*El sentido práctico* 86).

Para comenzar a exponer el primer punto, resulta necesario enfatizar el rol que cumple el *habitus* en la arquitectura conceptual de Bourdieu, como mecanismo principal de representación del mundo social y de introyección de la violencia simbólica. Recordemos, aunque sea muy esquemáticamente,

que en el pensamiento de Bourdieu, las distintas formas de dominación deben ser legitimadas, es decir, deben tomar un sentido positivo o volverse “naturales”. Desconocer su carácter arbitrario (no natural, no necesario y, por ende, histórico y transformable) es uno de los principios básicos que operan en la adhesión de los propios dominados al orden dominante. En palabras de Lóïc Wacquant, el *habitus* tiende a representar las estructuras de las cuales proviene “como datos naturales y necesarios, más que como los productos históricamente contingentes de una determinada relación de fuerza entre grupos (clases, etnias o sexos)” (22).

En esta dirección, si nos detenemos en sus trabajos sobre sociología de la cultura, encontramos en *El amor al arte* la definición de un “arbitrario cultural”, “la obra no es capaz de suscitar por su sola virtud preferencias naturales” (171-172) y su contribución fundamental, vía su naturalización y en fuerte complicidad con el sistema escolar, a la dominación clasista.

El análisis de Bourdieu concluye que el placer que suscita la contemplación de un hecho estético está lejos de ser una experiencia universal. El disfrute estético supone la dominación de un código de desciframiento, de manera tal que, aquello que los entrevistados presentan como perteneciente al orden de las emociones, “el amor al arte”, es fruto de un aprendizaje informal y no consciente (producto de la frecuentación temprana e inserta en la rutina familiar y de la adquisición de códigos de valoración naturalizados que le es inherente).

La educación formal contribuye a este proceso de naturalización del gusto en una operación de inculcación del arbitrario cultural que, además de no considerar los condicionamientos sociales que hacen posible el gusto, lo interpreta como un don, talento o predisposición innata hacia la iluminación estética. De esta manera, los términos de lo que Bourdieu llama ideología carismática legitiman los privilegios culturales de las clases ya que transmutan la herencia social en talento individual o mérito personal.

*La distinción* retoma y profundiza la descripción de la cultura legítima como arbitraria y ligada a los procesos de violencia simbólica. Esta obra es descrita por el propio Bourdieu en *Razones prácticas* por “su afán de investigación inseparablemente teórica y empírica” (12) que aborda un objeto bien situado en el espacio y en el tiempo —la sociedad francesa de la década de los setenta— a través de una pluralidad de métodos de observación y de medida —cuantitativos y cualitativos, estadísticos y etnográficos— y de un

montaje discursivo que permite yuxtaponer cuadros estadísticos, fotografías, fragmentos de entrevistas, etc., y la lengua abstracta del análisis.

En *La distinción* se describen dos capacidades definitorias del *habitus*, “la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables” (169) y “la capacidad de diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)” (170).

Por tanto, el gusto es sinónimo de la cualidad del *habitus* de producir criterios de clasificación de los esquemas de percepción, formas de sentir, de actuar, etc. El gusto construye las prácticas y las obras como un sistema de signos distintivos, socialmente calificados. El gusto no proviene del *habitus*, sino que más bien es una parte fundamental de su definición, ya que transforma prácticas propias de una clase (objetivamente enclasadas), en prácticas definitorias de esa misma clase y, dada su cualidad significativa relacional, de otras clases (enclasantes). En este sentido, Bourdieu afirma que el gusto es el operador que transmuta las prácticas en expresión simbólica de la posición de clase.

Como toda especie de gusto, une y separa. Al ser producto de condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia, une a todos los que son producto de condiciones semejantes, pero distinguiéndolos de todos los demás y en lo que tienen de más esencial, ya que el gusto es el principio de todo lo que se tiene, personas y cosas, y de todo lo que se es para los otros, de aquello por lo que uno se clasifica y por lo que le clasifican (Bourdieu, *La distinción* 49).

La producción y el consumo de bienes culturales legítimos es un caso particular del gusto. Por el hecho de que su apropiación supone unas disposiciones y unas competencias que no están distribuidas universalmente, las obras de la cultura legítima constituyen el objeto de una apropiación simbólica exclusiva y, al funcionar como capital cultural, aseguran un “beneficio de distinción” (Bourdieu, *La distinción* 226) proporcional a la singularidad de los instrumentos necesarios para su apropiación y un “beneficio de legitimidad, beneficio por excelencia, que consiste en el hecho de sentirse justificado de existir (como se existe), de ser como es necesario (ser)” (226).

Toda relación de distinción es una relación social de dominación y, dada la superioridad espiritual, intelectual o “del ser” con la que es leída, es también una relación de legitimación de la dominación. La naturalización

de este proceso, es decir, comprenderlo como parte de las cualidades innatas del ser y no como producto de condiciones de existencia no solo distintas sino desiguales, es uno de los núcleos explicativos de los procesos de violencia simbólica.

Ahora bien, el segundo punto que quisiéramos exponer trabaja la relación entre reproducción social y singularidad individual. Los *habitus* son adquiridos en las “posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas” (Bourdieu, *El sentido práctico* 88), son los mecanismos que hacen posible la producción de todos nuestros pensamientos, todas nuestras percepciones y todas nuestras acciones, siempre inscritos en los límites propios de las condiciones objetivas que lo producen. La estructura de la que es producto el *habitus* gobierna la práctica, no según un determinismo mecánico, sino a través de las coerciones y los límites inherentes a su aspecto creativo.

En esta dirección, el *habitus* colectivo, “de clase o de grupo” (Bourdieu, *El sentido práctico* 98), se construye en las condiciones de existencia y en los condicionamientos idénticos o semejantes a los que se enfrenta el “individuo biológico” por pertenecer a una clase, grupo o colectivo. Considerar solo el aspecto colectivo del *habitus* conlleva el riesgo de pensar las prácticas o las representaciones producidas en el seno de un grupo o clase “como impersonales e intercambiables” (98). En este sentido, el *habitus* individual procura trabajar “la singularidad”, “el estilo personal”, “la marca” y “las particularidades del yo empírico” (98).

El principio de las diferencias entre los *habitus* individuales reside en la particularidad de las trayectorias sociales, a las cuales corresponden series de determinaciones cronológicamente ordenadas e irreductibles las unas a las otras, lo que excluye la posibilidad de “que todos los miembros de la misma clase (o incluso dos de ellos) hayan tenido las mismas experiencias y en el mismo orden” (98). Según Corcuff, “estaríamos hechos de experiencias colectivas, pero la suma de esas experiencias y su orden nos harían completamente singulares, únicos” (22).

En este sentido, Alicia Gutiérrez, sostiene que el *habitus* es, a la vez,

el resultado de condiciones objetivas, y, capital, principio a partir del cual el agente define su acción en las nuevas situaciones que se le presentan, según

las representaciones que tiene de estas. Es, al mismo tiempo, posibilidad de invención y necesidad, recurso y limitación. (69)

### La producción de la creencia: *habitus* y campo

Un “campo”, explica Wacquant, “es un sistema estructurado de fuerzas objetivas” (24), “una configuración relacional [...] de posiciones capaz de imponerse a todos los objetos y agentes que penetran en ella” (24). Cada campo social prescribe sus valores particulares y posee sus propios principios regulatorios.

Los conceptos de *habitus* y campo son relacionales, es decir, solo funcionan plenamente si los pensamos juntos: un campo no solo es un sistema de lugares vacíos, a la espera de ser ocupados y transformados, sino que también es, asimismo, “un espacio de juego que solo existe como tal en la medida en que haya jugadores que participen en él, que crean en las recompensas que ofrece y las persigan activamente” (Wacquant 25). La creencia en el juego, o en otras palabras, la producción de valor de la obra, es lo que Bourdieu llama “illusio”.

En este sentido, el productor del valor de la obra no es el artista, sino el campo de producción como universo de la creencia que crea el valor de la obra de arte y el valor asociado a su consumo. Es decir, la producción de la creencia en el valor de la obra no solo es el resultado del trabajo de los productores directos de esta en su materialidad (escritores en nuestro caso), sino también de críticos, historiadores, editores, miembros de instancias de consagración, academias, jurados, etc., así como del conjunto de las instancias político administrativas competentes en esta materia —direcciones o ministerios de cultura, áreas del Estado dedicadas a la promoción de la literatura, etc.—; y de los miembros de instituciones que concurren en la producción de los productores (escuelas o talleres) y en la producción de consumidores aptos para reconocer la obra de arte, empezando por los profesores y los padres, responsables iniciales de la inculcación de las disposiciones (Bourdieu, *Las reglas del arte* 338).

Esto nos lleva a un último punto que nos gustaría resaltar, la hipótesis de la homología estructural y funcional entre el espacio de los autores y el espacio de los consumidores (críticos, editores y demás agentes pertenecientes al campo). Es decir, el *habitus* —por su doble cualidad de

generador de representaciones y prácticas socialmente estructuradas y, a su vez, principio de clasificación de estas— es el principio explicativo de la “coincidencia” de las elecciones de los distintos agentes del campo. En esta lógica, el consumidor no es producido por los productores, en sentido amplio, sino que comparten el “gusto”, es decir, el sistema de clasificaciones, por ser producto de condiciones de existencia similares.

Como decíamos antes, el *habitus* une y separa: une a aquellos agentes que son producto de ciertas condiciones de existencia, distinguiéndolos de todos los demás. La homología entre ellos constituye el fundamento de una connivencia objetiva frecuentemente “exaltada como descubrimiento” (Bourdieu, *Las reglas del arte* 246). Este acuerdo implícito, complicidad o afinidad electiva producto de un mismo *habitus* guía la conducta de todos los actores del campo, de manera tal que “nunca defiendan los intereses de su clientela con tanta sinceridad, por tanto también con tanta eficacia, como cuando defienden sus propios intereses” (246).

El propio Bourdieu, en su diálogo con Roger Chartier, resume coloquialmente su trayectoria intelectual declarando que durante mucho tiempo hizo una sociología de la cultura que procuraba establecer relaciones entre un producto y las características sociales de los consumidores, pero que no se “interrogaba sobre la producción de la jerarquía de los bienes y sobre la producción del reconocimiento de esa jerarquía” (“La lectura” 168).

La reformulación de esta línea de su trabajo lo lleva a reconocer que lo propio de las producciones culturales es que es necesario producir la creencia en el valor del producto, y que la producción de la creencia es imposible si no intervienen todos los agentes del campo, consumidores incluidos, aunque sea luchando entre sí.

Ahora bien, la lectura tiene la particularidad de ser la práctica cultural más directamente enseñada por el sistema escolar. Si se conoce el grado de escolarización de una persona, se puede tener

una cierta previsión respecto de lo que lee, del número de libros leídos por año, etc. Y también una cierta previsión sobre la manera de leer. De manera rápida uno puede pasar de las prácticas a la descripción de las modalidades concretas de esas prácticas. (Bourdieu y Chartier, “La lectura” 166)

En otras palabras, el sistema educativo es el principal productor de la creencia en el valor de ciertos libros (de ciertos autores, editores, etc.) y de algunas modalidades de lectura en detrimento de otras que se vuelven ilegítimas o no válidas.

La escolarización favorece las disposiciones estéticas (es decir, las prácticas y representaciones, pero también el sistema de clasificaciones de obras y lecturas), entendidas como asociaciones de tipo formal, más particularmente, de un cierto *ethos* que es capaz de suspender los fines prácticos asociados a la lectura (como el aprendizaje por identificación, los juicios morales, etc.) y que se entiende mejor por oposición a las disposiciones llamadas ético-prácticas, en las que los lectores tenderían a vincularse con el contenido de los textos, sus historias, sus personajes y a extrapolarlo de distintas maneras a su vida cotidiana. En este sentido Bourdieu sostiene:

Pienso que el sistema escolar tiene ese efecto paradójico de arrancar de raíz [...], esa expectativa de profecía, [...] de respuesta sistemática a todos los problemas de la existencia. Pienso que el sistema escolar desestimula esta expectativa, destruyendo al mismo tiempo cierta forma de lectura. Me parece que uno de los efectos del contacto escolar con la literatura culta es el de destruir la experiencia popular, para dejar a la gente inerte entre dos culturas, entre una cultura originaria abolida y una cultura sabia de la que se dispone frecuentemente para no poder hablar más que de la lluvia y el buen tiempo, para saber todo eso que no hay que decir, sin tener otra cosa que decir. (“La lectura” 170)

## **Reformulaciones del *habitus* en el trabajo de Bernand Lahire**

### ***Habitus* plural**

En el año 1999 se publicó *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu*, dirigido por Bernand Lahire y compuesto por un conjunto de artículos que trabajan en la reformulación crítica de los conceptos de *habitus*, campo y legitimidad

cultural. El libro cuenta con dos artículos de Lahire, uno sobre *habitus* y otro sobre campo, que resumen lo fundamental de su reelaboración crítica.

En primer lugar, Lahire propone un programa de investigación entendido como una sociología psicológica que implica un cambio de perspectiva teórico metodológico: del análisis de los grupos, los movimientos, las estructuras o las instituciones, al de los individuos singulares que, al mismo tiempo “viven en” (“De la teoría del *habitus*” 145) y “están constituidos” (145) por esos macroobjetos.

Es esta dirección, se pregunta por el proceso de internalización de lo social, ¿cuáles son los mecanismos concretos, observables a escala individual, de incorporación de una “realidad exterior” relativamente heterogénea?, ¿cómo las distintas experiencias socializadoras se instalan más o menos duraderamente y cómo intervienen en los distintos momentos de la vida social o de la biografía individual?

El concepto de *habitus*, como el conjunto de disposiciones incorporadas a través de las cuales los actores perciben y se representan una situación, es el centro de la investigación. En palabras de Lahire, cuando en el trabajo de Bourdieu se recurre al lenguaje de las disposiciones, por ejemplo, para entender la singularidad de las disposiciones y las competencias que se suponen para la apropiación simbólica de bienes culturales legítimos, “se nos afirma algo sobre la función social de distinción” (149) de estas, pero no se proporciona ningún ejemplo concreto de construcción social, inculcación, incorporación o transmisión, que nos permita entender empíricamente cómo son adquiridas y cuáles son sus mecanismos concretos de actuación.

El trabajo empírico en sociología de la educación y de la cultura sugiere diferencias entre modalidades de interiorización y exteriorización de lo social. No todas las disposiciones para creer, actuar, sentir y pensar de una cierta manera experimentaron las mismas condiciones de socialización y no pueden, por tanto, tener la misma fuerza, el mismo grado de permanencia y la misma capacidad para transferirse de un contexto a otro, e incluso podrían, si no encuentran las condiciones para su actualización, debilitarse o extinguirse.

En primer lugar, hay formas plurales de adquisición de un hábito. Es decir, hay distintos factores que contribuyen a la internalización de un hábito y que cuestionan la relación de causalidad unívoca entre esta y la manera en que será vivido por el individuo. Existe un sinnúmero de tensiones o contradicciones posibles entre los diferentes miembros de una familia,

entre lo que quieren “transmitir” explícitamente los padres o autoridades familiares y las condiciones en las que se desarrollan las “transmisiones” (exhortación contradictoria, interferencias por disonancias entre los padres o entre lo que dicen los adultos y lo que hacen o lo que dicen y la manera en que lo dicen, etc.).

En segundo lugar, los hábitos o disposiciones que coexisten en un individuo pueden no estar unificados u organizados bajo un principio común, e incluso podrían ser contradictorios entre sí. La coherencia relativa de los hábitos que puede haber interiorizado cada individuo dependerá de la coherencia de los principios de socialización a los cuales haya estado sometido. Cuanto más un individuo haya sido colocado simultánea o sucesivamente en el seno de una pluralidad de contextos sociales no homogéneos y, a veces inclusive, contradictorios, y cuanto más esa experiencia haya sido vivida de manera precoz, más se tratará de un individuo con un patrimonio de disposiciones no homogéneas, no unificado, que varían según el contexto social en el que sea llevado a evolucionar.

Esto nos lleva al tercer punto que nos interesa remarcar, las disposiciones incorporadas no se activan en todas las situaciones. Para Lahire la “exteriorización de la interioridad” (160) no tiene un funcionamiento único, las disposiciones pueden ser inhibidas o desactivadas en determinados contextos y además existen esquemas de disposiciones locales que se aplican solo a ámbitos de prácticas particulares.

### *Habitus plural y legitimidad cultural*

En el año 2004 se publicó *La culture des individus*. Si el contenido de *La distinción* reflejó los gustos y las prácticas culturales en la sociedad francesa de los años 1960-1970, esta obra reactualizó el análisis en para la década de 1990, pero “a escala individual”, presentando un cuadro a la vez crítico y complementario del que fuera construido por Bourdieu. De los múltiples hilos de reflexión que se pueden seguir de este trabajo, nos interesa particularmente la relación entre *habitus plural* y legitimidad cultural. Vamos a seguir un resumen conceptual del libro realizado por Lahire (“Individuo e misturas de géneros”).

Más arriba entendíamos el gusto en el trabajo de Bourdieu como factor clave en los mecanismos de violencia simbólica que operan asimétricamente

en la diferenciación jerárquica de la dominación. En este sentido, el *habitus* plural no niega el rol que cumple la cultura legítima (el arbitrario cultural, para Bourdieu) ni el papel central que el capital cultural tiene en los mecanismos de dominación. Como en Bourdieu, para Lahire las formas dominantes de cultura, en cuanto medio de legitimación personal o colectiva, permiten a los individuos dar un sentido “distintivo” de sus prácticas y de sus gustos y “sentirse justificados de existir como existen, tener el sentimiento de vivir una vida digna de ser vivida”, es decir, “de vivir una vida más digna que otras” (“Individuo e misturas de géneros” 24).

Ahora bien, pensar conjuntamente la pluralidad de los sistemas de clasificación de lo social —o los gustos pluralizados— y la vigencia de la función legitimadora de dominación de la “alta cultura” conlleva una serie de reformulaciones críticas del trabajo de Bourdieu. En este punto, Lahire continúa y complementa las críticas formuladas por Grignon y Passeron en la década del setenta. La sociología del gusto de Bourdieu, en la medida que se construye a partir de oposiciones estructurales en referencia a un orden cultural legítimo, priva a las prácticas y los rasgos culturales del sentido propio que poseen por pertenecer a un orden simbólico específico (*Lo culto y lo popular*).

En primer lugar, esto supone la imposibilidad de aprehender aquello que no responde a la relación dominantes-dominados(as), lo que invisibiliza la capacidad de producir sentido, ya sean representaciones propias de las condiciones de vida, resignificaciones de las expresiones culturales hegemónicas o subalternas —según sea el caso— o producción de un sentido y de un goce estético cuyo significado no se asimile totalmente a la díada dominantes-dominados.

En este sentido, estudiar solo aquello de la experiencia de lectura que se relaciona con cuestiones de legitimidad cultural no nos permite captar otros contenidos de la experiencia ni su especificidad frente a otras formas de recepción cultural (pictórica, musical, teatral, etc.).

Además, en algunos aspectos el trabajo de Bourdieu tiende al dominocentrismo, en la medida que suele encerrar las prácticas populares y las de los dominados(as) en general dentro de la mirada de los dominantes. En este sentido, se hace necesario un replanteamiento epistemológico acerca de los prejuicios etnocéntricos, de un etnocentrismo de clase, de las categorías con las cuales pensamos. La “estética de la necesidad” asociada a los sectores

populares mutila a los sujetos al invisibilizar su capacidad de producir sentido, mientras que las “disposiciones ético-prácticas”, con las que se los vincula, por ejemplo, a la lectura, parece atribuirles cierta incapacidad para el pensamiento abstracto.

En segundo lugar, la crítica de Grignon y Passeron implica la imposibilidad de asumir un espacio cultural homogéneo desde el punto de vista de la legitimidad cultural, enteramente estructurado según una oposición legítimo-ilegítimo unívoca que todos reconocerían con el mismo significado y pondrían en práctica con la misma intensidad.

El análisis a escala individual propuesto por Lahire pone en evidencia una multiplicidad de subsistemas o “contextos de acción” que participan en la socialización, cada uno de ellos con especificidades en su funcionamiento y en la naturaleza de las relaciones que allí se desarrollan. Así, podría haber líneas de legitimidad que, aunque reformuladas según distintas modalidades e intensidades, atraviesen todo el espacio social, conviviendo, de manera no necesariamente sintética, con otras más locales, relacionadas específicamente con contextos de acción dados.

Si retomamos la idea del campo como productor de la creencia en el valor de las obras y su consumo, el *habitus* plural implicaría que habría distintas modalidades e intensidades de participación en la creencia por parte de los receptores, que son los que constituyen el centro de interés de esta reflexión, producto de las tres dimensiones de pluralización del *habitus* (adquisición, sistemas plurales de socialización a lo largo del trayecto vital y contextos de actualización). Así, todo el “aparato de producción de la creencia” estaría pluralizado, lo que cuestiona las atribuciones unívocas de sentido, reformula y re-produce continua y parcialmente las legitimidades.

Según Lahire, la teoría de los campos integra a los consumidores o receptores, en primer lugar, preguntándose “si dominan o no el código” (“Campo, fuera del campo” 59) de desciframiento supuesto en las obras, —producto, agregamos y enfatizamos nosotros, del trabajo de creación de sentido de todos los actores asociados al campo.

La clasificación dicotómica (posee o no posee el código) o tricotómica de *La distinción* (“necesidad”, “buena voluntad” y “distinción”) resulta reduccionista y poco útil para aprehender la existencia de distintas modalidades de apropiación de los textos. Por ejemplo, trabajos como el de Chartier y Guglielmo Cavallo señalan la existencia de diversas comunidades de lectores y

de contrastes entre normas y convenciones de lectura que en cada comunidad definen los usos legítimos del libro, los modos de leer y los instrumentos y procedimientos de interpretación, al tiempo que existen contrastes entre las esperanzas y los intereses variados que los diversos grupos de lectores ponen en la práctica de leer. Además, el rol de mediación, en cuanto producción de sentido, tiene la materialidad del objeto (“Libro y lectura” 27).

Este sistema de categorización no permite captar la existencia de productos culturales que circulan entre diferentes grupos sociales, lo que da lugar a apropiaciones simbólicas distintas. Las mismas obras pueden ser objeto de diferentes usos y lecturas que incluso pueden tener un carácter opuesto o contradictorio. En este sentido, existen libros que por su propia literalidad hacen posible distintos tipos de experiencias, de la misma manera que podrían existir libros que no se prestan a una pluralidad de modos de apropiación (se utilizan como ejemplo de esto último ciertas narrativas de vanguardia, como las obras de Joyce que, dada su estructura formal, requerirían un lector con formación literaria para mantener el pacto de lectura).

La segunda referencia de Lahire acerca de la manera en que se relaciona a los receptores con el campo es la homología entre productores y receptores. El *habitus* plural cuestiona directamente, sin negarla sino transformándola, la hipótesis teórica de la correspondencia entre actores del campo. Es decir, como adelantábamos anteriormente, en sociedades diferenciadas, dada la plurisocialización de los individuos, el *habitus* como sistema de disposiciones duraderas y transferibles es un caso particular entre el universo de conformación posible de *habitus* y, por lo tanto, el tipo de relacionamiento que implica correspondencia entre *habitus* y campo también resulta ser particular.

En este sentido, una de las conclusiones del trabajo de Lahire con lectores socialmente diversificados es la reformulación de la asociación entre las disposiciones estéticas y ético-prácticas y el grado de escolarización. No son solo los diplomas los que determinan el tipo de disposición —lectores más o menos diplomados describen su atracción por la lectura en los términos de las disposiciones ético-prácticas—, sino su carácter profesional. Son los lectores productores, lectores críticos literarios, lectores editores, periodistas culturales, etc. —especialmente aquellos imbuidos en la estética de vanguardia literaria— los que privilegian el estilo o la forma sobre todo lo demás y “nos recuerdan ritualmente que poco importa la historia,

mientras esté presente el estilo” (“Del consumo cultural” 183). El *habitus* de los lectores profesionales, cuya conformación en muchas realidades locales está pendiente de estudio empírico, responde positivamente a la hipótesis de la homología entre agentes del campo, inmersos en las luchas que lo caracterizan, pero impide abordar a los “lectores profanos”, aquellos ajenos parcial o totalmente a las circunstancias del campo literario.

## Conclusión

En esta nota abordamos el *habitus* como mecanismo fundamental de representación de lo social en dos de sus problematizaciones. En primer lugar, nos referimos a la reproducción de las estructuras de dominación social. En este sentido, cuando abordamos la lectura como una práctica cultural, no partimos de una epistemología que recoge como premisa un individuo “libre”, “dueño de sus gustos personales”, cuyas decisiones sobre qué leer, cuánto leer o cómo leer son fruto de su elección individual, sino que pensamos en la conformación del gusto como “socialmente determinado” a la vez que “socialmente determinante”. Formar parte de determinado grupo social implica que nuestras prácticas culturales son producto de haber sido expuesto a experiencias de socialización similares (familiares, escolares, de trabajo, etcétera), al tiempo que nos definen como pertenecientes a ese mismo grupo social. Entender nuestras prácticas culturales como parte de las cualidades innatas —sensibles o intelectuales— que conforman la singularidad individual y no como producto de condiciones de existencia no solo distintas sino desiguales, es uno de los núcleos explicativos de los procesos de violencia simbólica. Ahora bien, nuestras prácticas se comprenden como el resultado del *habitus* —disposiciones socialmente construidas o pasado incorporado— y las exigencias de un contexto de acción determinado (campo). En la relación entre *habitus* y campo se construye la creencia, en el valor de ciertas lecturas —obras y modalidades— según la hipótesis de homología estructural entre los distintos participantes.

En segundo lugar, la relación entre reproducción social y conducta individual no es mecánica. Bourdieu acuña el concepto de *habitus* individual para dar cuenta de la singularidad de las trayectorias personales. En este sentido, el trabajo de Lahire puede verse como una profundización crítica de las posibilidades empíricas del *habitus* individual.

El trabajo empírico a escala individual sugiere que el gusto por la lectura de una obra determinada no puede inferirse de unas pocas variables, como el origen social y el grado de escolarización, sino que depende del patrimonio individual de experiencias acumuladas determinado por la pluralización de las experiencias socializadoras. La pluralización no está solo en el origen, sino además a lo largo del tiempo y en diferentes fases de la vida del individuo, ya que en las sociedades actuales los individuos cambian a lo largo de la vida de grupo de referencia. Esto implica que el gusto, literario en nuestro caso, puede variar individualmente según el momento de la trayectoria de la biografía social en la que se encuentre el lector (niño, adolescente, adulto, casado, soltero, divorciado), o según las experiencias que lo han marcado o le preocupan en el momento de la lectura.

En este sentido, Lahire propone considerar el *habitus* como un *stock* de “repertorios sociales”, que no está limitado a la importancia del origen social sino que plantea una pluralidad de disposiciones o esquemas de acción que no poseen una estructura coherente o se estructuran en función de un principio unificador. Además, estos esquemas de acción plurales que conforman la individualidad no se activan necesariamente en todos los contextos, es la situación presente la que actúa como disparador para actualizar o inhabilitar los hábitos incorporados por los individuos.

Para cerrar, el *habitus* plural y la pluralización de los contextos de acción obligan a la relectura empírica de los principios de legitimación, de inculcación del arbitrario cultural, atendiendo a las experiencias que podrían no obedecer a la lógica binaria dominantes-dominados.

## Obras citadas

Bourdieu, Pierre. *El sentido práctico*. Traducido por Ariel Dilon, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

———. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Traducido por María del Carmen Ruiz de Elvira, Madrid, Taurus, 1988.

———. *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*. Traducido por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2006.

———. *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Traducido por Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 1997.

- Bourdieu, Pierre, y Roger Chartier. “La lectura: una práctica cultural. Debate entre Pierre Bourdieu y Roger Chartier”. *Revista Sociedad y Economía*, núm. 4, 2003, págs. 161-175. Web. 27 de febrero 2019.
- Bourdieu, Pierre, et al. *El amor al arte: los museos europeos y su público*. Traducido por Jordi Terré, Barcelona, Paidós, 2003.
- Chartier, Roger. “Libro y lectura en el mundo digital”. *Historia de la lectura en el mundo Occidental*. Editado por Guglielmo Cavallo, et al., Buenos Aires, Taurus, 2011.
- Corcuff, Philippe. “Pierre Bourdieu (1930-2002) leído de otra manera. Crítica social post-marxista y el problema de la singularidad individual”. *Cultura y Representaciones Sociales*, vol. 4, núm. 7, 2009. Web. 27 de febrero 2019.
- Grignon Claude, y Jean-Claude Passeron. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Traducido por Maria Sondereguer, Buenos Aires, Nueva Visión, 1999.
- Gutiérrez, Alicia. *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*. Córdoba, Ferreyra, 2005.
- Lahire, Bernard. “Del consumo cultural a las formas de la experiencia literaria”. *Sociología de la lectura*. Editado por Bernard Lahire, et al. Barcelona, Gedisa, 2004.
- . “Indivíduo e misturas de gêneros dissonâncias culturais e distinção de si”. *Sociologia, Problemas e Práticas*, núm. 56, 2008, págs. 11-36. Web. 27 de febrero 2019.
- Lahire, Bernard, et al. *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu, deudas y críticas*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- . “Campo, fuera del campo, contracampo”. *El trabajo sociológico*, págs. 29-71.
- . “De la teoría del habitus a una sociología psicológica”. *El trabajo sociológico*, págs. 143-181.
- Paradeise, Catherine. “Le sens pratique. Pierre Bourdieu”. *Revue Française de Sociologie*, vol. 22, núm. 4, 1981, págs. 636-642. Web. 27 de febrero 2019
- Wacquant, Löic. Introducción. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. Editado por Pierre Bourdieu, et al. Ciudad de México, Grijalbo, 1995.

### **Sobre la autora**

Licenciada en Letras en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Es Magíster en Estudios Latinoamericanos por la Universidad de Barcelona. Actualmente está terminando de redactar su tesis de doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires sobre la construcción de sentido en el programa de política cultural de Estado, las Usinas Culturales de Montevideo. Es Profesora Asistente en el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (CEIL) y en el Departamento de Teoría y Metodología de la Investigación Literarias, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en Uruguay. Ha participado en varios proyectos colectivos de investigación como: “Políticas culturales del siglo xx y XXI”, “La cultura popular como desafío a los estudios latinoamericanos: usos y prácticas culturales de las clases subalternas” e individuales como “Biografías de lectura: estudio de las prácticas y experiencias de lectura de habitantes del barrio Kennedy en Maldonado”. Ha publicado artículos en libros y revistas especializadas sobre políticas y prácticas culturales. Sus áreas de interés son políticas culturales, prácticas culturales, sociología de la lectura y teoría literaria.

### **Sobre la nota**

Esta nota hace parte de la discusión teórica de un proyecto de investigación en curso centrado en la construcción y análisis de “biografías de lectura” de habitantes de “el Kennedy”, un barrio periférico de la ciudad de Maldonado en Uruguay, en el que existen diversas modalidades habitacionales como los asentamientos. El proyecto fue financiado por la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), Uruguay, durante el periodo 2018-2019.