



Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964). Contribución a un debate¹

The uses of habitus on the genesis of Bourdieu's anthropological inquiries (1962-1964). A contribution to debate.

Juan Dukuen *

RESUMEN

En este artículo analizo los modos en que Bourdieu utiliza la noción de habitus en sus primeras investigaciones antropológicas sobre el celibato de los campesinos primogénitos en el Béarn francés y el desarraigo de los campesinos en Argelia (1962-1964) con el objeto de contribuir a un debate actual sobre el sentido de ese concepto y su valor para la sociología contemporánea. En primer lugar señalo los riesgos de la estandarización del concepto de habitus en las apropiaciones usuales de la sociología de Bourdieu, y abordo la crítica de Bernard Lahire a la noción, centrada en su incapacidad para dar cuenta de la pluralidad de disposiciones incorporadas por los individuos en socializaciones heterogéneas propias de las sociedades actuales. Luego, para debatir la crítica de Lahire, examino el artículo de Bourdieu “Célibat et condition paysanne” (1962) para mostrar cómo habitus es utilizado para describir el cuerpo masculino campesino, e indago sus usos en el libro titulado *Le déracinement* (1964) donde Bourdieu analiza las prácticas de los campesinos argelinos en las duras condiciones de existencia impuestas a fuego y sangre en Argelia por el estado colonial francés. Concluyo señalando que el análisis de estos dos casos evidencia que los usos del concepto de habitus dan cuenta del carácter heterogéneo de las disposiciones, y que como se observa en diversas investigaciones actuales, es una noción potente para el estudio de las sociedades contemporáneas.

Palabras clave: Habitus, Campesinos, Béarn, Argelia, Bourdieu.

ABSTRACT

In this article I analyze the ways in which Bourdieu uses the notion of habitus in his early anthropological inquiries about celibacy of the firstborn peasants in the French Béarn and and the uprooting of Algerian peasants (1962-1964), to contribute to a current debate about the meaning and value of this concept for contemporary sociology. Firstly, I indicate the risk of standardization of the concept of habitus in the usual appropriations of Bourdieu's sociology, and describe Bernard Lahire's critique to habitus, centered on it inability to comprise the plurality of dispositions incorporated by individuals in

¹ Este artículo cuenta con el aval del proyecto PICT-2012-2751 (ANPCyT) Dir: Dra. M. Kriger. Amplió aquí análisis parcialmente desarrollados en mi tesis doctoral sobre la teoría del *habitus* y la violencia simbólica en Bourdieu (Dukuen, 2013). Mi agradecimiento a Ana Teresa Martínez que me facilitó textos de muy difícil acceso, a Carolina Ferrante por la lectura atenta, a Carlos Belvedere por los debates en torno a Bourdieu y la fenomenología y al evaluador de esta revista cuyos comentarios me han impulsado a profundizar mis argumentos.

* Centro de Investigaciones Sociales (CIS-IDES/CONICET). E-mail: olivia.leal@uacm.edu.mx; oli_sorcias@yahoo.com.mx



heterogeneous socialization of current societies. Then, to discuss Lahire's critique, I examine Bourdieu's paper "Celibacy and the Peasant Condition" (1962) to show how habitus is used to describe the peasant male body and study the uses of habitus in the book titled *The Uprooting* (1964) in which Bourdieu analyzes the practices of the peasants in the hard living conditions imposed on fire and blood for the French colonial state in Algeria. I conclude by saying that the analysis of these studies shows that the uses of the concept of habitus involve the heterogeneity of the dispositions, and as seen in different current investigations, it is a powerful concept for the study of contemporary societies.

Keywords: Habitus, Peasants, Béarn, Algeria, Bourdieu.

INTRODUCCIÓN

En este artículo analizo cómo Bourdieu utiliza la noción de *habitus* en sus primeras indagaciones "antropológicas"² sobre el celibato de los campesinos primogénitos en el Béarn francés (Bourdieu, 1962) y el desarraigo de los campesinos argelinos (Bourdieu y Sayad, 1964), con el objeto de contribuir a un debate actual sobre el sentido de ese concepto y su valor para la sociología contemporánea. Quiero exponer en esta introducción por qué considero necesario volver sobre los estudios originarios de Bourdieu en las que recurre por primera vez la noción de *habitus*.

Si bien la génesis de la noción de *habitus* en las investigaciones de Bourdieu y los reenvíos hacia la tradición filosófica y sociológica³ han sido abordados en los últimos 30 años tanto por analistas europeos y norteamericanos (cfr. Herán, 1987; Hong Sung-Min, 1999; Lane, 2000; Pinto 2002; Addi, 2002; Vázquez García, 2002; Colliot-Thélène, 2006; Martín Criado, 2006; 2013; Sapiro, 2007; Marqués Perales, 2008; Grange, 2011) como por investigadores argentinos (Gutiérrez, 1994; Baranger ([2004] 2012, Martínez, 2007a; Dukuen, 2013)⁴ con énfasis en su riqueza

² Coincido con Addi (2002:9) en ubicar a Bourdieu como uno de los antropólogos del Magreb (junto a Gellener, Berque y Geertz). Esto es extendible a su trabajo sobre los solteros en el Béarn Francés. Wacquant llama la atención sobre que "Bourdieu es raramente considerado como un importante practicante del oficio etnográfico así como tampoco lo es su contribución a ese oficio. Sin embargo, una rápida revisión de sus publicaciones revela que el trabajo de campo (fieldwork) juega un rol integral en sus primeros estudios sobre la Argelia colonia y su región natal en el Béarn rural" (Wacquant, 2004:388). En Argentina -no así en Brasil- la escasa atención a las investigaciones etnográficas/etnológicas de Bourdieu es más que evidente, y deriva en lecturas caricaturescas de su obra como "reproductivista" y "determinista". Vázquez García (2002) define la propuesta de Bourdieu en estos trabajos iniciales como una "etno-sociología". Bourdieu (2003) también hablaba de "etno-sociología" reenviando a la terminología en uso en Francia. Cabe señalar la importancia que tiene para Bourdieu la dignificación de la antropología hecha por Lévi-Strauss; así como por la necesidad de superar las distinciones entre etnología y etnografía y la división del trabajo entre recolección de datos e interpretación de los mismos (Bourdieu, 1987). Sobre Bourdieu y sus investigaciones "antropológicas" ver los números 21 y 27-28 de la revista *Awall* (2000 y 2003) que reúnen testimonios-entrevistas y análisis imprescindibles de colegas de Bourdieu entre ellos Nouschi, el Padre Sanson, Bianco, Pitt-Rivers; y análisis de García-Parpet, Addi, Yacine, Pinto, Ortner y el propio Bourdieu. Y el estudio introductorio de Martín Criado (2006) a *Sociología de Argelia*.

³ En la tradición filosófica: *ethos* y *hexis* en Aristóteles, *habitus* en Tomás de Aquino, *hábito* y *habitus* en Husserl y Merleau-Ponty, y en la sociológica: *ethos* y *habitus* en Weber, Durkheim, Mauss y, por cierto, Elias. (cfr. Martínez, 2007a; Dukuen, 2013)

⁴ Esto es solo una apretada "lista" de trabajos específicos sobre la génesis de la noción de *habitus* en Bourdieu. Para un estado de la cuestión amplio se puede consultar Dukuen (2013:14-24).



empírica, no parece alcanzar para contrarrestar los efectos nefastos de la “manualización” del concepto -tales como su estandarización y desanclaje empírico- moneda corriente en las apropiaciones usuales de Bourdieu, de quien aquí “se hace un uso prioritariamente teórico y emblemático antes que práctico” (Sorá, 2009:1). Denis Baranger (2010), en un apartado de su trabajo sobre la recepción de Bourdieu en Argentina, analiza la referencia al sociólogo francés en los programas de las principales carreras de antropología y sociología del país⁵. En ese marco, Baranger indica cuáles son los textos que más se leen en la carrera de Sociología de la UBA:

Escritos de Bourdieu figuran en diverso grado en 42 (30%) de los cursos, en muchos cumpliendo un papel decorativo -casi como un gesto de ‘buena voluntad cultural’-, en algunos constituyendo la armazón de la materia. Hay bastante repetición entre las bibliografías, con una tendencia a privilegiar textos más accesibles tomados de *Cosas dichas*, de *Sociología y Cultura* o de *Respuestas* (Baranger, 2010: 139)

Aunque existen excepciones⁶, la primacía en los cursos de textos “más accesibles” (mayormente conferencias y entrevistas) termina suplantando la lectura de las investigaciones empíricas, en vez de acompañarlas⁷. Los obstáculos pedagógicos que se producen cuando la “manualización” transmuta en disposiciones escolásticas, conducen a que los conceptos se vuelven frases remañidas para recitar en “los finales” (al estilo: “los *habitus* son sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes...”⁸) y no herramientas teórico-metodológicas para investigar empíricamente. Tampoco ayudan en este punto los libros de “Teoría social contemporánea”, donde se comparan las *teorías* -en el sentido estricto de la palabra- de Habermas y Giddens con la propuesta de Bourdieu, realizando análisis puramente teóricos que dejan en segundo plano o incluso ignoran las investigaciones empíricas del sociólogo francés. En este punto comparto lo que

⁵ La presencia de Bourdieu en los programas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires es de 30%, en Ciencias antropológicas es de 27%, en Sociología de la Universidad Nacional de La Plata es de 43% y en Antropología de la Universidad Nacional de Misiones es de 31 % (cfr. Baranger, 2010: 139)

⁶ En Sociología de la UBA, se destacan entre los “bourdesianos” Rubinich y Tenti-Fanfani. Baranger señala que más allá de Buenos Aires y sus alrededores, el bourdieusianismo se dispersa en Argentina. En Córdoba, destaca la enseñanza e investigaciones de Ricardo Costa, Alicia B. Gutiérrez, Facundo Ortega y Gustavo Sorá; en Mendoza Fernanda Beigel; en Misiones el propio Baranger y en Santiago del Estero, Ana Teresa Martínez. Más allá de estos casos “no existe en la Argentina nada parecido a una escuela bourdieusiana, ni un centro en el cual se pueda considerar hegemónico su pensamiento” Baranger (2010:142).

⁷ He observado la misma tendencia como docente en otra carrera de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA y en los últimos 5 años en cursos de posgrado en otras instituciones con graduados de todo el país.

⁸ La referencia es a la definición *estándar* de *habitus* tomada de *Le sens pratique* (Bourdieu, 1980a:88-89) que es la que se suele usar para “dar clases”: “Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente ‘reguladas’ y ‘regulares’ sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta” (Bourdieu, 1980a:88-89)

Se pueden encontrar distintas definiciones de *habitus* por lo menos desde *Un art moyen* (cfr. Bourdieu et al, 1965:22-23) en adelante. Al respecto ver Martínez (2007a) y Dukuen (2013).



señalaba Gustavo Sorá (2009) en esta revista, cuando introducía un Dossier sobre lecturas de *La distinción* (LD) en el cual

se esboza una crítica a las apropiaciones corrientes y dominantes de la obra de Bourdieu en las ciencias sociales en Argentina. Aquí de este autor se hace un uso prioritariamente teórico y emblemático antes que práctico, concreto. Se citan y resintetizan una y mil veces las definiciones de *habitus* y campo, se lo recubre con el fantasma del intelectual comprometido à-la Sartre (contra el cual Bourdieu luchó denodadamente) o se lo reduce a un determinismo que no trasciende las explicaciones sobre la sociedad y la cultura francesas. Este autor queda bien en los “marcos teóricos” (artefacto académico nacional que provocaría espanto al autor de LD) pero no es incorporado para la orientación de análisis fácticos. A pesar de ser quizás el autor más citado, en Argentina se verifica el hecho de que es más reconocido que conocido (Sorá, 2009:1)

Sumado a lo que señala Sorá, entre las variadas críticas a las sociología de Bourdieu desarrolladas en los últimos 20 años (por ejemplo: Alexander, 1995, 2000; Boudon, 1998, 2010; Corcuff, 2005; Boltanski, 2005; [2009]2011)⁹ aquí ha comenzado a conocerse y reconocerse -especialmente en sociología y antropología de la educación y la cultura- la crítica del sociólogo francés Bernard Lahire. Y por eso mismo me detendré en ella. En una entrevista realizada en Buenos Aires invitado por FLACSO Argentina, Lahire se reconocía como un comentarista “heterodoxo” de la “teoría” de Bourdieu: “Hay comentaristas autorizados, algunos ortodoxos. Yo soy, podríamos decir, un heterodoxo. En otras palabras, yo utilizo su teoría pero soy, también, crítico” (Lahire en Gessaghi y Sendón, 2008:72). Al leer los trabajos de Lahire no se puede negar que conoce la obra de Bourdieu, ni afirmar que incurra en usos y/o críticas de los conceptos puramente teóricos. En ese sentido, en su obra *El hombre plural* ([1998] 2004) y los capítulos a su cargo del libro colectivo que dirigió bajo el título *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas* (2005) el sociólogo desarrolla especialmente una crítica a las nociones de *habitus* y *campo* de Bourdieu¹⁰. Como el objetivo de este artículo es contribuir al debate sobre el sentido de la noción de *habitus* y su valor para la sociología contemporánea, me detendré en uno de los aspectos centrales de la crítica de Lahire a la noción de *habitus*.

En sus investigaciones -por ejemplo las relativas a las prácticas de lectura en sectores populares- Lahire critica la noción de *habitus* a favor de una concepción plural del actor social (Lahire, [1998] 2004) a partir de comprender la incorporación de pluralidad de disposiciones en el marco de las socializaciones heterogéneas propias de las sociedades capitalistas actuales. En un texto donde puntualiza su crítica, Lahire (2005:146 y ss) señala que en los análisis basados sobre todo en estudios estadísticos -del cual el caso de *La distinción* sería ejemplar- el *habitus* se deduce de las prácticas sin pasar por un estudio detallado de cómo se forman las disposiciones. En ese sentido retoma aquello que Bernstein (1996) había señalado, relativo a que preocupado por la reproducción, Bourdieu olvida estudiar cómo y que se reproduce, por ejemplo en el aula. Esto implica un cambio de escala que permita estudiar las génesis empíricas de las disposiciones, los modos

⁹ En otro lado me ocupé de estas y otras críticas de diversas procedencias teórico-metodológicas y grados de conocimiento de la obra de Bourdieu (cfr. Dukuen, 2013)

¹⁰ He analizado las críticas de Lahire a estos conceptos de Bourdieu en Dukuen (2013: 173-179, 253-256).



variados de la incorporación, de tal forma que el *habitus* no se transforme en una “caja negra”¹¹ (cfr. Boudon 1998:175). Lahire elige no desechar la teoría disposicional de la práctica, sino “someterla a la prueba de las investigaciones empíricas” (Lahire, 2005:152) para fundamentar una sociología psicológica¹². Para ello presenta una serie de preguntas necesarias:

Se preguntará entonces cómo se forman las disposiciones. ¿Pueden esas disposiciones extinguirse progresivamente, e incluso desaparecer por completo por falta de actualización? (...) ¿Pueden ser eventualmente destruidas por un trabajo de contrasocialización? (...). La posibilidad de evaluar ciertos grados de constitución y de reforzamiento de las disposiciones según sobre todo la frecuencia y la intensidad del entrenamiento seguido, distinguiendo así las disposiciones débiles (creencias pasajeras y desmenuzables hábitos efímeros y torpes) y fuertes, ¿es considerable?. ¿Cómo se organizan o se articulan las múltiples disposiciones incorporadas, que no necesariamente forman un sistema coherente y armonioso? (Lahire, 2005:152-153)

Para Lahire el cambio de escala, o sea el pasaje del análisis estadístico al estudio de la incorporación y puesta en juego de las disposiciones permite observar que “lo singular es necesariamente plural” (Lahire, 2005: 163), o sea la convivencia de disposiciones heterogéneas y contradictorias y la pluralidad de los mundos sociales que los individuos atraviesan. En ese sentido es que es necesario el estudio empírico de las variaciones contextuales de la práctica, de tal forma de ver qué ocurre allí con las disposiciones de los “individuos”:

La coherencia (relativa) de los hábitos (de los esquemas o las disposiciones) (...) dependerá de la coherencia de los principios de socialización a los cuales está 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 incluso contradictorios, y cuanto más esa experiencia haya sido vivida de manera precoz, más se tratará de un individuo con un patrimonio de disposiciones, hábitos o capacidades no homogéneo, no unificado, que varían según el contexto social en el que sea llevado a evolucionar (Lahire, 2005: 165)

Ahora bien, está crítica que llama la atención sobre el carácter plural y no sistemático de las disposiciones en las sociedades contemporáneas, puede hacer creer y dar por supuesto a los *lectores* que efectivamente la noción de *habitus* debe ser desechada porque excluiría estas posibilidades. La “manualización” de la que hablábamos más arriba no haría más que contribuir a la perfección del consenso, al producir definiciones de *habitus* puramente *teóricas*, estandarizadas y de una vez y para siempre.

Como contribución a un debate sobre el sentido de la noción bourdieana de *habitus* para la sociología contemporánea, en lo que sigue realizaré un análisis de la

¹¹ La crítica de Boudon, y de los cultores de la teoría del actor racional apunta a que el concepto es tautológico e infalsable en el sentido de Popper (cfr. Baranger, 2012:56). Además Boudon (2010:35) considera que al retomar el concepto latino de *habitus* de Tomás de Aquino, Bourdieu ignora la diferencia entre *habitus a corpore* et *habitus ab anima*, siendo el primero irreversible y el segundo reversible: “se puede muy bien revisar una creencia errónea o deshacerse de un prejuicio”. Por el contrario en Bourdieu el *habitus* sería “un mecanismo implacable por el cual las estructuras sociales satisfacerían su necesidad de reproducirse (...) haciendo que los dominados acepten ser dominados” (Boudon, 2010:35).

¹² No acuerdo con la necesidad de una sociología psicológica como salida a los problemas de la teoría de Bourdieu. Coincido con Frère (2011:258) en que Lahire equivocadamente tiende a un empirismo antiintelectualista consistente en afirmar el carácter psicológico-mental de las disposiciones.



génesis de sus usos en el marco de los primeros trabajos de investigación empírica de Bourdieu sobre el celibato en el Béarn francés (Bourdieu, 1962) y el desarraigo de los campesinos argelinos (Bourdieu y Sayad, 1964). Es menester aclarar, para no realizar lecturas anti-genéticas, que en esta instancia de la obra de Bourdieu todavía no se han definido y sistematizado *stricto sensu* los conceptos claves de su obra y las discusiones explícitas que encarnan. Por lo tanto, junto al esbozo de algunos de ellos (como *habitus*) se encuentran nociones más o menos vagas (como individuo, personalidad, alienación, ideología) que luego serán desechadas mediante ruptura epistemológica (cfr. Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1973) proponiendo en su lugar conceptos teórico-metodológicos empíricamente fundados como *violencia simbólica*, *capital*, *agente*, entre otros. Elegí retomar las investigaciones iniciales de Bourdieu porque no suelen “circular” más allá de los “especialistas”, es decir, no suelen ser parte de la formación en ciencias sociales ni de las lecturas usuales sobre Bourdieu en Argentina y guardan una riqueza muchas veces opacada o ignorada en los debates. A esto se le suma dos inconvenientes en relación con los textos que voy a analizar. El primero tiene que ver con la accesibilidad en español: *Le déracinement* (Bourdieu y Sayad, 1964) fue traducido en 1965 y por única vez como *Argelia entra en la historia* en España, por la Editorial Nova, pero no es un ejemplar que se consiga con facilidad. “Célibat et condition paysanne” (Bourdieu, 1962), fue editado en español en 2004 por Editorial Anagrama, pero con una traducción muy objetable que evidencia el desconocimiento del lenguaje técnico de Bourdieu. Por eso mismo, aquí trabajaré con traducciones propias de los textos originales¹³.

En el análisis que propongo a continuación mostraré que los usos empíricos de la noción de *habitus* guardan una riqueza mayor a la que se le suele imputar, y que por lo tanto no suponen *necesariamente* la coherencia y sistematicidad que Lahire le atribuye. Y por eso mismo, *habitus* sigue siendo una herramienta de investigación sugestiva para analizar los modos específicos y desiguales de incorporación de lo social.

HEXIS Y HABITUS EN “CELIBAT ET CONDITION PAYSANNE”

Para comprender la génesis de la noción de *habitus* en Bourdieu es central reconstruir aunque sea brevemente las condiciones sociales de producción de sus investigaciones iniciales y al mismo tiempo la trayectoria social en la que se forma su *habitus sociológico*. Bourdieu nació en 1930 en Denguin (Béarn) un pueblo del sudoeste de Francia. Hijo de un cartero de familia campesina, Bourdieu realizó una trayectoria social totalmente atípica (Pinto, 2007) ya que al no provenir de los sectores burgueses y no ser un “heredero” -como si lo eran muchos de sus futuros colegas- cursó la carrera de Filosofía en la *École Normale Supérieure* (ENS) gracias a una serie de becas por buen rendimiento académico¹⁴. Se graduó como *Agregado en Filosofía* en 1954 con una traducción comentada de *Animadversiones* de Leibniz, siendo compañero de Jacques Derrida, Louis Marin y Jean-Claude Passeron. La

¹³ Por eso mismo los títulos se refieren en francés, salvo en los pocos casos en los que trabajamos con ediciones al español traducidas y/o revisadas técnicamente por especialistas. En la bibliografía se señala la edición en español en caso de que exista.

¹⁴ Presento una breve descripción de las condiciones sociales de producción del *habitus sociológico* de Bourdieu, las cuales he profundizado en Dukuen (2013 y 2015 a y b).



formación académica de Bourdieu se encuentra marcada tanto por los estudios en filosofía, lógica e historia de las ciencias (Bachelard, Koyre, Canguilhem, Vuillemin) como por la *fenomenología alemana y francesa*. En ese sentido, para el curso de ingreso de la ENS Bourdieu lee *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty (editada en 1942) quien desde la publicación de la *Fenomenología de la percepción* en 1945 realizaba una lectura de la obra de Husserl –principalmente de la fenomenología genética- diferente a la propuesta por Sartre, centrándose en *Ideas I y II* (Husserl, [1913]1962; 1997) *Experiencia y Juicio* (Husserl, [1939]1980) y las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, [1928]2002). La formación de Bourdieu en fenomenología es fuerte en esos años, también en lo que refiere a Heidegger y sus estudios sobre el tiempo público y la historia presentes en *Ser y Tiempo* (Heidegger, [1927]2002), así como las investigaciones realizadas por Husserl en *Ideas I y II* (cfr. Bourdieu, 1987; [1997]2003) siempre mediadas por la enseñanza merleaupontyana.

Tras graduarse en filosofía Bourdieu fue profesor del Liceo de Moulins, donde dedicó el final del curso que dictaba a la enseñanza de la concepción de la temporalidad en Husserl. Por otro lado, en esa misma época, y bajo el influjo de la fenomenología merleaupontyana, Bourdieu estudiaba fisiología y medicina psicosomática con Georges Canguilhem, quien dirigiría su proyecto de tesis doctoral sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva” (Bourdieu, 1987; Sapiro, 2007).

En 1955 Bourdieu es enviado a Argelia para realizar su servicio militar (originalmente en Versalles) como castigo por mal comportamiento, siendo destinado allí, tras haber tenido una fuerte discusión con oficiales militares de alto rango que querían convertirlo a la “Argelia francesa” (Bourdieu, 2004: 54). Las consecuencias de este incidente son claves en la trayectoria intelectual y política del autor, y marcan, como el mismo lo ha señalado, “un momento crítico” en la transformación de su visión del mundo (Bourdieu, 2004:78). Como señala Martín Criado (2006:15) allí nacen sus compromisos políticos públicos con la población argelina que lo acompañarán hasta su muerte. En Argelia suspende su investigación filosófica sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva” para comenzar sus primeras investigaciones empíricas, siendo la Cabilia la región en la cual centra sus estudios (Bourdieu 1972, 1980a; Reed-Danahay, 2006:69-98) en el marco del *paradigma antropológico cabil*¹⁵ (Addi, 2002) que marcan su pasaje de la filosofía a la etnología (cfr. Bourdieu, 1987: 16-17).

En 1956, Bourdieu es asignado a un regimiento de infantería en la región de Cheliff, con la tarea de ayudar a escribir cartas y realizar guardias nocturnas. Al poco tiempo, es trasladado al gabinete militar del Gobierno General en Argel, gracias a la intervención de su madre que se contactó con un coronel de origen bearnés (Bourdieu, 2004:54-57). En la Biblioteca del Gobierno General durante 1957, escribe *Sociología de Argelia* (publicada en 1958)¹⁶, y en el marco de esa tarea

¹⁵ “El paradigma antropológico Cabil (...) es un modelo teórico de análisis socio-político de una sociedad indiferenciada (...) una modelización teórica de un grupo social que asegura su reproducción en una organización política fundado sobre el uso privado de la violencia física reconocido a cada uno, en los límites fijados por el grupo, relativos a la propiedad privada de la tierra y al honor masculino definido por la inviolabilidad de la *horma* (pudor femenino)” (Addi, 2002:78-79).

¹⁶ En *Sociología de Argelia* ([1958] 2006) Bourdieu retoma las investigaciones sociológicas y antropológicas producidas durante el período colonial, poniendo el eje en el análisis de tres “culturas”



conoce a los principales investigadores sobre Argelia. Entre ellos se destaca el director de la Biblioteca, Emile Dermenghen especialista en el Islam, que lo contacta con investigadores como Jacques Berque y André Nouschi, historiador y militante comunista de quien Bourdieu obtiene ayuda para escribir su libro (Martín Criado, 2006: 37-38). En 1958 ingresa como docente en la Universidad de Argel, comienza sus investigaciones de campo en Argelia y su estudio sobre el celibato campesino en su pueblo natal en el sudoeste francés, sobre el que me detendré a continuación¹⁷.

Entre 1959 y 1960, en viajes a su pueblo natal en la zona francesa del Béarn, Bourdieu encontró una grave preocupación entre sus antiguos vecinos: ellos señalaban que la mayoría de los jóvenes campesinos (entre 25 y 35 años) no se casaban. Esta preocupación, basada en una sociología espontánea de la reproducción social, despertó en el novel etnólogo el interés por echar luz sobre el fenómeno, con una investigación que se cristalizó en el largo artículo de 1962 titulado “Célibat et condition paysanne”, publicado en la revista *Études rurales*¹⁸. Este trabajo inicial presenta antecedentes fundamentales en el desarrollo de la noción de *habitus* y de la teoría de la *violencia simbólica* -sistematizada recién en 1970, con la publicación de *La reproduction*- y ha sido recordado por Bourdieu (2002:11) como un “tristes trópicos”, pero “al revés”, porque implicó objetivar y extrañar su punto de vista nativo, por ser originario de la comunidad analizada. Además, junto a otro artículo titulado “Les relations entre les sexes dans la société paysanne” de 1962, es el punto de partida de una serie de investigaciones sobre lo que hoy se conoce como dominación de género (cfr. Yacine, 2007) que van a encontrar su punto cúlmine en *La domination masculine*, de 1998.

Comenzaré describiendo sucintamente el recorrido analítico que se presenta en “Célibat et condition paysanne”. Tras recurrir a la estadística de la tasa de nupcialidad, Bourdieu descubre contra el sentido común, que el alto porcentaje de celibato se mantiene estable desde 1881. Negándose a pensar los dichos de sus vecinos como “errores”, e interesado por comprender el punto de vista nativo, construirá su investigación a partir de la relación dialéctica entre las regularidades objetivas y las experiencias subjetivas, buscando aprehender la complejidad de la realidad social. Tras un análisis del funcionamiento tradicional de la sociedad campesina en materia de costumbres sucesorias, el cual incluye entrevistas y análisis de documentos históricos, encuentra que los matrimonios posibles se configuran a partir de una doble relación de oposición: entre hijo mayor e hijo menor, y entre casamiento ascendente y descendente. Cada matrimonio es función del rango de nacimiento de cada uno de los esposos y de la talla de la familia, y por otra parte de la posición de la familia en la jerarquía social, función del valor de la propiedad. Este sistema de relaciones y oposiciones construido desde el

bereberes: cabilios, chaouias y mozabitas y la población arabófona, considerando luego los elementos comunes y analizando la desestructuración que la situación colonial ha ejercido sobre esas poblaciones. La investigación está basada especialmente en una detallada investigación bibliográfica y en conocimientos de primera mano, bajo el objetivo de “decirles a los franceses, sobre todo de izquierda, lo que ocurría realmente en un país del que la mayoría ignoraba casi todo, y ello, una vez más, para ser útil en algo, y quizás también para conjurar la mala conciencia de testigo impotente de una guerra atroz” (Bourdieu, 2004: 56-57).

¹⁷ Un primer análisis de este tópico se encuentra en Dukuen (2011).

¹⁸ Problemática sobre la cual volvería en otros dos artículos posteriores (Bourdieu [1972] 2002, [1989] 2002) en los que va transformando el análisis e integrando los conceptos fundamentales de su teoría.



punto de vista “objetivo” del observador desinteresado, no alcanza para explicar la realidad social porque implica dejar fuera la experiencia práctica de los participantes, entre ella los sentimientos, la afectividad puesta en juego a la hora de entablar relaciones filiales. Por esa razón Bourdieu dirá que el modelo construido de reglas, no representa ni aquello que debe hacerse ni aquello que efectivamente se hace, sino aquello que tendería a hacerse en el límite: como bien señala Martínez (cfr. 2007a: 59-72) aquí se puede observar ya una primera ruptura con el modelo estructuralista de la regla y la ejecución, lo cual lleva a Bourdieu a reintroducir la experiencia de los implicados de tal forma de comprender la contradicción entre sus dichos y la estadística nupcial.

Para comprender en profundidad la reproducción familiar bearnesa, es menester observar que en la “sociedad campesina”, el hijo mayor está “atrapado” por la tierra que hereda, porque es el heredero directo de la “propiedad”. El celibato de los menores, que formaba parte de la propia reproducción del sistema no era vivenciado como una anomalía, porque contribuía a preservar el patrimonio y reproducirlo. Pero lo que los campesinos vivencian en 1960 como catastrófico es justamente el celibato de los herederos, los hijos mayores que deben casarse para reproducir la familia.

Por medio de la estadística, Bourdieu nota que en la problemática del celibato el lugar de residencia se vuelve central: los célibes viven en “el campo” más que en la ciudad; y ante la residencia rural, las posibilidades de contraer matrimonio son más altas para las mujeres que para los hombres. Las jóvenes y los hijos menores que tras la crisis inflacionaria de la primera guerra mundial, ya no podían recibir “la dote” necesaria para “ser casables”, iban al pueblo o a la gran ciudad, a estudiar y/o a trabajar. Es así que las mujeres disponibles en el campo para los campesinos herederos se volvieron escasas, y aquellas que fueron a vivir a la ciudad incorporaron otras experiencias culturales, las cuales marchaban a contramano de la tradición¹⁹. Bourdieu encuentra que al cambiar las categorías de percepción, apreciación y acción de las mujeres jóvenes sobre la sexualidad, la moda; la corporalidad campesina masculina, en tanto *ethos/hexis* corporal empieza a ser evaluada de modo negativo, destinando a los primogénitos al celibato. A partir de ese momento, el histórico sistema consuetudinario de reproducción social se había transformado en una serie de principios que atentaban contra si mismos. Las nuevas experiencias urbanas de las mujeres hacían ver como insostenibles la vida campesina: la dependencia y sumisión a los padres del marido (especialmente a la suegra) el aislamiento y el trabajo de la tierra, se habían transformado en un futuro indeseable. Con el paso de un sistema matrimonial regulado por las familias, a otro de “competición individual”, las jóvenes elegían casarse con los hijos menores desheredados que como ellas marchaban a la ciudad y trabajaban como empleados. Los herederos se quedaban solteros, atrapados por la tierra. El tradicional *ethos* campesino valorado y respetado, era visto ahora, a la luz del *ethos* urbano, como atrasado: y todo eso se expresaba de una manera brutal en la percepción social del cuerpo. En este punto -sobre el que volveré- es donde se perfila claramente lo que Bourdieu denominará años más tarde como *violencia simbólica* (Bourdieu y Passeron, 1970).

¹⁹ Volveré sobre este punto en las conclusiones, ya que permite comprender la heterogeneidad de las condiciones de producción de los *habitus*.



En el apartado titulado “Le paysan et son corps”, Bourdieu toma como objeto cuasi experimental, el baile de la sociedad de agricultores y ganaderos, que es la fiesta mayor del pueblo, haciendo una descripción etnográfica notable: al baile no falta nadie. Y se sabe que es una de las pocas oportunidades que los solteros jóvenes tienen para conocer a quienes podrían ser sus esposas. Pero el baile está dominado por las jóvenes y los jóvenes del pueblo. Los campesinos solteros no bailan, están a un costado de la pista mirando: “son bailes a los que se va para bailar, y ellos no bailarían, y lo saben” (Bourdieu [1962] 2002: 112)²⁰. El baile es el lugar clave donde los campesinos deberían “hacerse ver” para romper su condición de solteros, pero es justamente su *hexis* corporal, su *habitus*, lo que no encaja, frente a las prácticas culturales ciudadanas. Para comprender esto Bourdieu utilizará por primera vez la noción de *habitus* remitiéndola a Marcel Mauss. Para comprender esta noción, invito a los lectores a detenerse primero en este autor:

Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del ‘habitus’ y observen como lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, la ‘*hexis*’, lo ‘adquirido’, y la ‘facultad’ de Aristóteles (...) La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa ‘memoria’, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos ‘hábitos’ varían no solo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (Mauss [1936]1979:340)

Para Mauss las técnicas del cuerpo son sociales, impuestas desde el exterior por la sociedad (a la manera de su maestro Durkheim) mediante la labor de la razón práctica colectiva, y variables según sexo, edad, etc. En ese sentido, se observa en la cita un debate con Bergson y la metafísica en general, al mismo tiempo una toma de partido a favor de un análisis de las prácticas. El mérito enorme de Mauss, es haber señalado ya en la década del 30’ del siglo XX estas cuestiones fundamentales para el desarrollo posterior de la antropología y la sociología de los cuerpos (Karsenti, 2008:77; Citro, 2010). De esta forma, la antropología de Mauss fundamenta un abordaje totalizador en el que se juega el entrelazamiento entre lo fisiológico y lo social, a partir del engranaje de lo psicológico, en su búsqueda incesante por construir el *hecho social total* (cfr. Karsenti, 2008).

Veamos ahora cómo Bourdieu introduce la noción de *habitus* en el marco del “baile de los solteros”:

Así, este pequeño baile de campaña, es la ocasión de un verdadero choque de civilizaciones. Por él, todo el mundo de la ciudad, con sus modelos culturales, sus músicas, sus bailes, sus técnicas corporales irrumpe en la vida campesina. Los modelos tradicionales de los comportamientos festivos se han perdido, o bien han dejado lugar a los modelos urbanos. En este ámbito, como en los demás la iniciativa pertenece a la gente que vive en el pueblo. (...) Y hay que reconocer que las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas solidarios de todo un contexto cultural. No es este el lugar para analizar los hábitos motrices propios del campesino bearnés, ese *habitus* que deja a descubierto al *paysanás*²¹, al campesino palurdo. (...)

²⁰ Las traducciones del francés son nuestras.

²¹ Bourdieu como buen etnólogo citará reiteradas veces nociones en bearnes. Como veremos en el próximo apartado. lo mismo ocurre en sus estudios sobre los campesinos en Argelia donde cita nociones en árabe y en berebere.



La observación crítica de los ciudadanos, hábiles a la hora de percibir el *habitus* del campesino como una verdadera unidad sintética pone el acento sobre la lentitud y la pesadez de la marcha. (...) Por un lado, la etnografía espontánea del ciudadano aprehende las técnicas del cuerpo como un elemento de un sistema y postula implícitamente la existencia de una correlación al nivel del sentido entre la pesadez de la marcha, el mal corte de la ropa o la torpeza de la expresión; y por otro lado, ella indica que es sin duda en el nivel de los ritmos donde se encontraría el principio unificador (confusamente captado por la intuición) del sistema de las actitudes corporales características del campesino. Para quien recuerde la anécdota de Mauss referente a las desventuras de un regimiento británico dotado de una fanfarria francesa, es claro que el campesino *empaysant*²², es decir “acampesinado”, no está en su tema en el baile [n.78]²³. (...) Al exigir la adopción de nuevos usos corporales, [las danzas modernas] reclaman un auténtico cambio de “naturaleza”, pues los *habitus* corporales son lo que es vivido como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene nada que hacer (Bourdieu, [1962] 2002: 113-115)²⁴

Este extracto contiene una serie de cuestiones importantes para este análisis. Allí aparece por primera vez en Bourdieu el concepto de *habitus*, traducción latina de la *hexis* aristotélica, remitiendo a Mauss ([1936]1979) tanto en el cuerpo del texto como en una nota al pie (Bourdieu [1962] 2002: 114 n. 78, 120 n.84). Al mismo tiempo la impronta de la formación en fenomenología de Bourdieu se hace presente, más allá de la ausencia de citas, y ese “capital cultural filosófico” vuelto *disposiciones, libido sciendi*, opera en el momento en que Bourdieu realiza su pasaje iniciático de la filosofía a la antropología y la sociología. Para Bourdieu el *habitus*, la *hexis*, es la modalidad práctica del cuerpo, la cual implica la postura, el andar, las técnicas corporales expuestas ante sí y ante los otros; y es presentado como una unidad sintética del hacer corporal que la conciencia no puede doblegar. En este análisis de Bourdieu el cuerpo es abordado en el sentido del *cuerpo propio (Leib)* merleauPontyano (cfr. Merleau-Ponty, 1945:81 y ss) como dimensión preobjetiva, pre-reflexiva y originaria de ser en el mundo²⁵ (cfr Dukuen, 2013), cuya “unidad sintética” es configurada en el orden del sentido por el *habitus* (referencia que nos puede llevar hasta *Ideas II* de Husserl²⁶). Al mismo tiempo, con la cita sobre los *habitus* corporales de los campesinos y la impotencia de la acción consciente ingresamos en la génesis de lo que años después Bourdieu llamará *violencia simbólica* (Bourdieu y Passeron, 1970). El interés de Bourdieu se centra aquí en dar

²² Idem.

²³ El paréntesis es nuestro y hace referencia a que en el artículo se introduce la nota al pie 78 con una referencia bibliográfica a “Las técnicas del cuerpo” de Mauss ([1934]1979).

²⁴ Las traducciones del francés son nuestras.

²⁵ Para comprender mejor la concepción del cuerpo que lentamente va desarrollando Bourdieu y cómo la impronta de Merleau-Ponty juega frente a la de Sartre remitimos especialmente a la extensa nota al pie sobre de *Esquisse d'une théorie de la pratique* (Bourdieu, 1972:248-250 n. 33) luego aumentada en el cuerpo del texto del capítulo 2 del libro I de *Le sens pratique*: “La antropología imaginaria del subjetivismo” (Bourdieu,1980a:71-86), y a la crítica que realiza al análisis sobre el mozo de café en *El ser y la nada* (Sartre, 1943): “El mozo de café no juega a ser mozo de café, como quiere Sartre. Al vestirse con su ropa, bien constituida para expresar una forma democratizada y burocrática de la dignidad abnegada del servidor de una gran casa, y cumplir el ceremonial de la diligencia y de la solicitud, que puede ser una estrategia para enmascarar un retraso, un olvido, o para hacer pasar un mal producto, él no se hace cosa (o ‘en sí’). Su cuerpo, donde está inscripta una historia, abraza (épouse) su función, es decir, una historia, una tradición que nunca ha visto sino encarnada en cuerpos, o mejor, en esas ropas (habits) ‘habitadas’ de un cierto *habitus* que llamamos mozos de café” (Bourdieu 1980b:8).

²⁶Una diferencia central es que en Husserl el *habitus* es una noción de la fenomenología trascendental, mientras que en Bourdieu opera en el análisis mundano. Ver al respecto la crítica a Husserl y la cita de *Ideas II* en Bourdieu ([1997] 2003:363-364).



cuenta de la percepción de sí mismo que el campesino se forma (como campesino “acampesinado”) a partir de interiorizar la evaluación negativa que de él hacen los habitantes de la ciudad (como campesino “acampesinado”). Y para el caso que a nosotros nos interesa, la “imagen” que de ellos se hacen las mujeres, teniendo en cuenta que la preocupación central es el celibato de los herederos:

Pero en las relaciones entre los sexos, es la *hexis* corporal lo que constituye el objeto primero de la percepción, a la vez en sí misma, y a título de *signum* social. (...) Así, particularmente atentas y sensibles, debido a su formación cultural, a los gestos y a las actitudes, a la vestimenta y al conjunto de los modales (...) las chicas, más abiertas a los ideales ciudadanos juzgan a los hombres según criterios ajenos: calibrados con ese patrón son desprovistos de valor.

Puesto en semejante situación el campesino es conducido a interiorizar la imagen de sí mismo que se forman los otros, por mucho que se trate de un simple estereotipo. Acaba percibiendo su cuerpo como cuerpo marcado por la impronta social, como cuerpo *empaysanit*²⁷, acampesinado. (...) Porque él se comprende como cuerpo de campesino tiene de su cuerpo una conciencia desgraciada. (...) Esta conciencia desgraciada de su cuerpo que le impulsa a desolidarizarse con él (a diferencia del ciudadano) que le inclina a una actitud introvertida, fundamento de la timidez y la torpeza, le prohíbe el baile, así como las actitudes sencillas y naturales en presencia de las chicas (Bourdieu, [1962] 2002: 116-117)

Si bien los conceptos de *desconocimiento* y *reconocimiento* no son utilizados todavía en estos análisis, es interesante notar aquí una expresión velada de la relación de *desconocimiento/reconocimiento* que constituirá el centro de desarrollo posterior de una *teoría de la violencia simbólica* (Bourdieu y Passeron, 1970; cfr. Ralón de Walton y Dukuen, 2013). El *reconocimiento negativo* que las mujeres hacen del campesino, se funda en una apreciación comparativa frente a la *hexis* masculina del ciudadano. El *habitus* femenino se ha constituido a partir de otros esquemas de visión y división social que evalúan al campesino como “acampesinado” en el sentido de torpeza y malos “modales” (Bourdieu, [1962] 2002:116-117). En ese sentido, ese *reconocimiento* es un *desconocimiento* del campesino como posible esposo. Ahora bien, esto no sería tan grave en la medida en que el campesino pudiese luchar contra su estereotipo, pero la conciencia de sí que construye en su inmersión en las nuevas relaciones sociales-sexuales, es la interiorización de la imagen que le devuelven los otros. Tanto las condiciones objetivas como las relaciones subjetivas contrarían toda toma de distancia que pudiese habilitar otra cosa que la resignación. En ese sentido, en este pasaje se hacen ver los ecos del análisis sartreano de la mirada (Sartre, 1943). Pero para Bourdieu su diferencia con Sartre radica en que el cuerpo no está alienado por esencia, sino sólo cuando es percibido y auto percibido según categorías sociales que lo desvalorizan; categorías que dependen de la relación de fuerza entre los grupos o clases a las que esos cuerpos pertenecen (Bourdieu, 1977; Sapiro, 2007). Eso es lo que separa la relación negativa e incómoda del campesino con su cuerpo, frente a la que presentan los jóvenes de la ciudad consigo mismos. Los primeros no bailan, no se acercan a las mujeres; los segundos “están en su elemento”. De hecho la conciencia de sí que los campesinos se hacen, no es una conciencia desligada de su cuerpo, la cual podría mediante un proyecto romper con su alienación; sino que es una conciencia pre-reflexiva, corporal, práctica, que reenvía

²⁷ Idem.



a la noción de *corpo proprio* (*Leib*) de la fenomenología de Merleau-Ponty (1945). Es allí, en las cotidianas modalidades de la existencia práctica, donde se juega la violencia más brutal, por ser la más *desconocida* como tal. Por eso quisiéramos presentar un ejemplo de cómo actúa la *violencia simbólica*, no solo a través de las técnicas corporales, como se puede apreciar en la timidez y escasa participación del campesino en los encuentros con las mujeres, sino también en sus discursos. Ante la visita de una mujer a su finca, un soltero decía lo siguiente:

Me avergüenzo que me vea usted así (...) Me gustaría hacerle pasar y hacerle los honores. No había venido usted nunca. Pero, sabe usted, tengo mucho desorden. Cuando se vive solo... las chicas ya no quieren venir al campo. Estoy desesperado, sabe usted. Me habría gustado fundar una familia. Habría hecho algunos arreglos por este lado de la casa (es costumbre hacer algo en la casa cuando se casa el mayor) Pero ahora la tierra está arruinada. No quedará nadie. Ya no tengo ánimo para trabajar la tierra (A.B.) (Bourdieu, [1962] 2002: 125-126)

Aquí ingresamos en el dominio de la afectividad por lo que vale recordar que Bourdieu venía de estudiar con Canguilhem y había dejado inconclusa una tesis doctoral sobre las “estructuras temporales de la vida afectiva” de la cual se pueden hallar huellas tanto en el apéndice IV sobre “El descubrimiento de la enfermedad” en *Le déracinement* (Bourdieu y Sayad, 1964:215-220) como en *Esquisse d’une théorie de la pratique* (Bourdieu, 1972:253 n.53)²⁸. A la luz de ello podemos comprender que la *violencia simbólica* se juega en lo que llamamos en la vida cotidiana “sentimientos y emociones”, como expresiones corporales sobre las que “la conciencia nada puede hacer”. Esto contribuye, en el *desconocimiento*, a potenciar la dominación, como historia incorporada en las relaciones prácticas con las diferentes condiciones de existencia y relaciones de poder que las constituyen. La *violencia simbólica* es esa dominación que se ejerce con la “anuencia” inconciente de quienes la sufren. Por ello, y teniendo en cuenta las investigaciones que Bourdieu realizaba al mismo tiempo en Argelia, en el mismo sentido se comprenden las justificaciones de los subproletarios argelinos ante el desempleo:

La cuasi sistematización afectiva es el tipo mismo de la comprensión que el subproletariado se hace del mundo económico y social. El sentimiento es, efectivamente, el único principio posible de unificación de una experiencia dramática dominada por la incoherencia. Los sufrimientos impuestos por la situación más inhumana no son motivo suficiente para que se conciba otro orden económico y social; todo sucede por el contrario como si fuera preciso que la miseria aflojase y autorizase a concebir otro orden económico y social para que se la pueda captar como tal e imputar a un sistema explícitamente captado como injusto e inadmisibles. Puesto que la miseria se le impone con una necesidad tan total que no les deja entrever ninguna salida razonable, los subproletarios tienden a vivir su sufrimiento como habitual, incluso como natural, como un componente inevitable de su existencia (Bourdieu [1977] 2006:108-109)

El texto permite pensar que el *reconocimiento* de la miseria en y por el sufrimiento, hace a la vez al *desconocimiento* de sus condiciones objetivas, dando pie a un retorno sobre sí que implica un fatalismo pesimista: a medida que las condiciones de existencia se vuelven peores, los sufrimientos tienden a imputarse como

²⁸ En 2012 Editorial Prometeo ha realizado una traducción al español inutilizable de la edición aumentada de *Esquisse* publicada en el año 2000 por Seuil, la cual presenta profundas transformaciones y agregados provenientes de *Le sens pratique*. Nos referimos a: Bourdieu, Pierre (2012) *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Bs. As, Prometeo



resultado de una carencia propia o de un destino cuasi azaroso. Cabe señalar que en *Travail et Travailleurs en Algérie* de 1963 –fuente originaria del texto que acabo de citar²⁹– aparece por primera vez el postulado bourdeano que señala que la ausencia de distancia con la necesidad es lo que no permite a los subproletarios argelinos, proyectarse un futuro; y también lo que habilita esa especie de auto-culpabilidad, y de resignación. Bourdieu lo señala claramente en el párrafo que hemos citado, y busca demostrarlo en la investigación por comparación con aquellos trabajadores que tienen un trabajo estable y mejores condiciones de existencia, los cuales cuestionan el sistema, imaginan proyectos alternativos y participan de prácticas políticas, incluso revolucionarias.

EL HABITUS EN LE DERACINEMENT

A partir de 1958 Bourdieu dictó cursos en la Universidad de Argel sobre Kant, Durkheim, Saussure y Lévi-Strauss. El periodo como docente en esa casa de estudios le permite reclutar estudiantes para realizar las investigaciones que darán como resultados dos obras colectivas fundamentales en el desarrollo posterior de la noción de *habitus* y de la teoría de la *violencia simbólica*: *Travail et Travailleurs en Algérie* (1963) y *Le déracinement* (1964). Al mismo tiempo Bourdieu realiza su trabajo de campo en el Béarn francés, el cual estuvimos revisando más arriba.

Las investigaciones realizadas en Argelia tienen su fundamento en 3 trabajos de campo/encuestas -uno en 1958 y dos en 1960 (cfr. Sapiro, 2007: 44)- que Bourdieu emprende con una selección de estudiantes entre los que se encuentra Abdelmalek Sayad -con quien escribirá *Le déracinement* y entablará una larga amistad- y jóvenes estadísticos del INSEE (*Institut National de la statistique et des études économiques*) que marchan hacia Argelia para formar el Servicio de Estadísticas a pedido del presidente De Gaulle. Entre estos jóvenes estadísticos se encuentran Alain Darbel, Jean Paul Rivet y Claude Seibel -con quienes Bourdieu escribirá *Travail et Travailleurs en Algérie*- quienes junto a una serie de investigadores argelinos forman el ARDES (*Association pour la Recherche Démographique, Économique et Sociale*). Según Martín Criado (2006:54-55) las investigaciones empíricas que dieron lugar a estos trabajos tiene como punto de partida un encargo del ejército francés: estudiar las poblaciones desplazadas tras las denuncias en la prensa. A través de una serie de decretos, a partir 1956 Argelia fue dividida en tres zonas: “de pacificación”, de “operación militar”, y “prohibidas” para la población. En la *Introducción a Le déracinement* Bourdieu y Sayad señalan que:

...entre 1954 y 1957 muchos campesinos fueron pura y simplemente expulsados de sus pueblos; solamente a partir de 1957, y en ciertas regiones (...) la política de reagrupamiento tomó una forma metódica y sistemática. Según una directiva oficial, el objetivo primordial de las zonas prohibidas era ‘evacuar un país incontrolado y sustraer la población a la influencia rebelde’ (Bourdieu y Sayad, 1964:11)

²⁹ *Travail et Travailleurs en Algérie* nunca fue reeditada en francés, ni traducida al español, existiendo solo una versión abreviada y corregida de la segunda parte del libro publicada por Bourdieu en 1977 bajo el título de *Argelia 60* y traducida al español en 2006 (cfr. Bourdieu [1977] 2006).



Ante esta situación, Bourdieu es llamado a dirigir la investigación de campo e interpretar los datos estadísticos. Siendo su primera investigación empírica importante, Bourdieu opera una redefinición del objeto de estudio que entendemos se centra en una negativa a realizar lo que podemos calificar como “un trabajo de inteligencia”. La demanda del estado colonizador, es invertida por Bourdieu, de tal forma de estudiar la desestructuración producida por la colonización sobre la población argelina (relativa a la relación con el trabajo y el hábitat en subproletarios y campesinos), en el pasaje de una sociedad precapitalista a una capitalista en el contexto de guerra y desplazamientos-reagrupamientos forzados. El trabajo de campo se centra tanto en los campos de reagrupamientos como en las ciudades, y combina las más variadas técnicas socio-antropológicas, desde fotografías, observación participante, grabaciones clandestinas de conversaciones, entrevistas en profundidad, reconstrucciones de sistemas de parentesco, rituales, etc (Martín Criado, 2006: 55-56). Cabe destacar el contexto de gran peligrosidad en el que se desarrolla esta investigación. El mismo Bourdieu lo señala en su “autoanálisis” (Bourdieu, 2004:65-73). En el contexto de guerra, aparecen claramente las primeras preocupaciones epistemológico-metodológicas que darán lugar en 1968 a la escritura de *Le métier de sociologue* y que tiene un claro antecedente en la Introducción de *Travail et Travailleurs en Algérie* (cfr. Dukuen, 2015a). Los investigadores eran seguidos por los militares, y en ese contexto, las entrevistas podían derivar en respuestas “correctas”. De allí las primeras preocupaciones por la vigilancia epistemológica -en el decir de Bachelard- que implicaban en la práctica poder establecer una comunicación no violenta, en un contexto donde es lo que primaba.

En las investigaciones sobre Argelia la noción de *habitus*, se liga con el concepto de *ethos*, para dar cuenta de la dimensión simbólica de incorporación de la cultura. Por eso la noción de *habitus* a partir de mediados de la década del 60, irá lentamente subsumiendo a *hexis* y a *ethos*, como dimensiones solo aislables en términos analíticos. Es así que en *Le déracinement* de 1964, donde sigue predominando como concepto analítico la noción de *ethos* -al igual que en *Travail et Travailleurs en Algérie*- vemos aparecer en reiteradas oportunidades la noción de *habitus* como concepto *disposicional*, en un sentido similar al que adquiere en “Célibat et condition paysanne”. En *Le déracinement*, el concepto aparece como factor comprensivo del comportamiento campesino fundado sobre el *sentimiento del honor* propio del *ethos* de la sociedad tradicional. En ese sentido la noción de *habitus* vendría a ligar el *ethos* como una “ética implícita” no objetivada en el discurso, y la *hexis* como la modalidad corporal (“las maneras” dirán Bourdieu y Sayad) en la que se experimenta y comunica el *ethos*. Debemos llamar la atención de que aquí se le atribuye al *habitus* las principales características que luego serán explicitadas de forma clara y distinta en el *Esquisse d’une théorie de la pratique* de 1972. Esas características son *permanencia*, *generalidad* y *transferibilidad*, que se expresan en la disposición del campesino ante las transformaciones de las condiciones objetivas (introducción de las relaciones capitalistas de producción en general y agrupamientos forzados en particular) implantadas por el colonialismo:

Como su ser es, ante todo, una cierta manera de ser, un *habitus*, una disposición permanente y general ante el mundo y los otros, el campesino puede permanecer campesino, incluso cuando no tiene la menor posibilidad de comportarse como campesino (Bourdieu y Sayad, 1964:102)



El *habitus* como disposición general, permanente y perseverante se expresará en el campesino que efectivamente perdura en prácticas que entran en contradicción con “la realidad” (mediante lo que Bourdieu llamará años después *histéresis* del *habitus* en *Le sens pratique*) como aquellos que se declaran agricultores, aunque ya no pueden cultivar la tierra (que han quedado en las zonas prohibidas por la intervención militar del estado francés) y no se reconocen ante sí y ante sus pares como “desocupados”. Para los “campesinos acampesinados”, reconocerse y ser reconocido como campesino realizado, aún ante la adversidad, es parte central de la virtud (*niya*). De hecho, siempre que pueden, sorteando el peligro “escapan” para visitar las que fueron sus tierras (cfr. Bourdieu, y Sayad, 1964: 117-159). Es el *ethos* tradicional el que perdura encarnado en las disposiciones del *habitus* “acampesinado”:

¿Qué es la *niya*, noción casi intraducible, sino una cierta manera de ser y hacer, una disposición permanente, general y transponible frente al mundo y a los otros hombres? *Bu-niya*, el hombre de buena fe o de la intención pura, tiene naturalmente hacia la tierra esa actitud de reverencia y veneración de la que sería difícil decir si está inspirada en el carácter sagrado de la naturaleza o si es ella la que confiere a ésta ese carácter (2) (Bourdieu, y Sayad, 1964: 88)

La nota al pie 2, con la que se corona esta afirmación, retoma la experiencia práctica del *habitus* tradicional campesino de antaño:

Todo ocurre como si, además del *habitus* apropiado ante la naturaleza y los otros - *habitus* que les hace ser en cuanto objetos sagrados- esta sociedad definiese también los objetos que merecen este tipo de consideración, es decir, los objetos sagrados. Por eso el carácter arbitrario de la transmutación de ciertas cosas en objetos sagrados no puede dejarse descubrir jamás como tal, y el acercamiento ceremonial es vivido como *exigido objetivamente* por ciertos objetos sagrados (y así es vivido objetivamente) y en absoluto como creador del carácter sagrado de estos objetos (lo cual no es menos objetivo). Para el campesino realizado (y más generalmente para un sujeto cultivado o “enculturado” [*enculturé*] de una sociedad dada) el objeto y el comportamiento correcto (conforme) en su modalidad se indeterminan y se reclaman. Quien tiene la disposición adecuada, solo puede ejercerla sobre algunos objetos; y, al revés, ciertos objetos solo pueden abordarse con la disposición adecuada (Bourdieu, y Sayad, 1964:88 n.2)

Con esta afirmación Bourdieu ejemplifica una de las expresiones posibles de lo que podemos llamar siguiendo a Merleau-Ponty (1942:190) la *dialéctica humana* (en particular la instituida por el *ethos/habitus* de la “sociedad tradicional”). Sin dejar de notar un halo relativo a Durkheim y Mauss -basado en la distinción entre lo sagrado y lo profano, y una teoría de la magia- encontramos la impronta de Merleau-Ponty (1945:501) que señalaba -discutiendo con Sartre- el carácter a la vez *centrífugo* y *centrípeto* de la donación de sentido (*Sinngebung*): el *habitus* instituye al objeto sagrado, que interpela al sujeto para ser abordado según las disposiciones (maneras) adecuadas. La objetividad implica esa doble verdad. Sin embargo esa dialéctica se *desconoce* como tal en la práctica, donde el campesino vive la actitud ritual como exigida por el objeto. Usando un lenguaje propio de lo que hacia 1970 Bourdieu llamará *violencia simbólica*, observamos que el *reconocimiento* del objeto sagrado como *en sí*, y el *desconocimiento* de la institución de sentido es lo que funda la legitimidad vivida de la cultura tradicional, justamente lo que las políticas colonizadores están destruyendo. Vemos entonces, la caída de una expresión de la violencia simbólica; y mediante lo



que llamará *violencia abierta*, la entrada de una nueva imposición de la arbitrariedad cultural, propia del *ethos capitalista*, que afecta incluso el *habitat* y por ello mismo (de forma *centrípeta*) al *habitus*:

Emigración de baja amplitud impuesta a todo el grupo por razones extrañas a la lógica económica, el reagrupamiento afecta a toda la vida social, al transformar la organización del espacio habitado, esquema proyectado sobre el suelo de las estructuras sociales, y romper el lazo familiar que une a los individuos a su entorno. Porque el mundo familiar es para él el mundo natal y todo su *habitus* corporal está ‘hecho’ al espacio de sus desplazamientos acostumbrados, el campesino desarraigado se ve afectado en el fondo mismo de su ser y tan profundamente, que ni siquiera puede formular su desarraigo y menos aún definir su razón (2)³⁰ (Bourdieu y Sayad, 1964: 150-152)

Esta afirmación de Bourdieu muestra claramente la violencia operada por la transformación del espacio, y como esa transformación “objetiva” desestructura la ligazón existencial, dóxica que vincula al campesino con el mundo cultural y con los otros: de esa forma, la dialéctica *habitat-habitus* es desgarrada y ese “saber que está en las manos” (cfr, Merleau-Ponty, 1945: 168), propio del *habitus* corporal pierde su morada en el mundo. Si la referencia esperada sería a Merleau-Ponty³¹, sin embargo, Bourdieu cita a Bachelard y fundamenta el uso de la expresión latina por sobre *habitude*, que puede guardar reminiscencias mecanicistas.

Nota al pie 38: ‘Yo soy el espacio en donde estoy’ dice Noel Arnaud, citado por Gastón Bachelard que escribe: ‘Mas allá de los recuerdos, la casa natal está inscrita físicamente en nosotros; es un conjunto de hábitos orgánicos. A veinte años de distancia y a pesar de todas las escaleras anónimas reencontraríamos los reflejos del ‘primer escalón’ y volveríamos a subirlos sin tropezar en aquel un poco alto. Todo el ser de la casa se desplegaría fiel a nuestro ser (...). La palabra hábito está demasiado usada para dar cuenta de este apasionado enlace entre nuestro cuerpo que no olvida a la casa inolvidable’ (Bachelard en Bourdieu y Sayad, 1964:152 n.2)

Es importante señalar, que ante el desarraigo producido por la destrucción total de las condiciones de existencia de la sociedad tradicional y las políticas de agrupamiento, los valores campesinos se encuentran sometidos a un proceso de desvalorización (homólogo al del Béarn) que se expresa diferencialmente según las zonas en las cuales el *ethos* capitalista y sus condiciones materiales han calado hondo con mayor antigüedad; y también en la distancia intergeneracional de los *habitus*, siendo los más jóvenes los que están en mejores condiciones de abandonar rápidamente el *ethos* campesino (que dadas las transformaciones sociales hacia la década del 50 a veces ni siquiera adquieren) y adoptar el *ethos* capitalista.

Este proceso de “descampesinización” permite observar dos fenómenos en particular: la “toma de conciencia” por parte de los campesinos del doble modelo

³⁰ El número refiere a la nota al pie que en breve citaremos.

³¹ “No hay, pues, que decir que nuestro cuerpo está dentro del espacio, ni, por otro lado, que está dentro del tiempo: el habita el espacio y el tiempo (Merleau-Ponty: 1945:162). Muchos años después, en *Méditations pascaliennes* Bourdieu dirá “El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar” (Bourdieu, [1997] 2003:206)



de referencia que constituyen los dos *ethos*, *tradicional* y *moderno*, hasta allí actuados, va de la mano de la “explicitación de los postulados éticos” (cfr. Bourdieu y Sayad 1964: 85, 90), conformando una *ética explícita* que deriva en muchos casos en un “tradicionalismo de la desesperación” (cfr. Bourdieu y Sayad 1964:19). Al mismo tiempo frente a los mayores, “campesinos acampesinados”, se produce en los más jóvenes tipos de comportamientos originales, los de los “campesinos descampesinados”:

Los campesinos de hoy realizan sin convicción los actos obligados de un ritual, vacío ya de su intención (...) Así el comportamiento y la manera se disocian; se siguen obedeciendo los modelos de comportamiento pero no los modelos de la modalidad. Este es el fin del campesino como tal, y aunque la mayoría de los lugareños se sigan comportando como campesinos, los últimos campesinos tienden a decir que ya no hay campesinos (Bourdieu y Sayad, 1964: 90)

Para los “campesinos descampesinados” la *bu-niya* de los “campesinos acampesinados” de buena fe que veneran a la tierra -como señalábamos más arriba- ha perdido valor y se ha transformado en una actitud inocente o “estúpida”:

Al mismo tiempo, la habilidad para transgredir las reglas tradicionales, o mejor, para ignorarlas, es altamente valorada. Así a la “estupidez” (*thighyulith*) de los defensores de la tradición, se opone la inteligencia (*thih'archi*) de la que se jactan los más jóvenes y lo más innovadores y que los *bu-niya* denuncian como malicia diabólica (*thih'archi man chit'an, thachit'anith*) (Bourdieu y Sayad, 1964: 91)

Característico de la desestructuración producida por la implantación del sistema capitalista en Argelia los comportamientos de los “campesinos descampesinados” se encuentra jalonado por la ambigüedad de las *disposiciones*. Justamente en el capítulo VII de *Le déracinement* titulado *Le sabir culturel* (cfr. Bourdieu y Sayad 1964:161-177) se da cuenta de la ambigüedad de la experiencia:

La lógica misma de la situación colonial ha hecho surgir un nuevo tipo de hombres, que se deja definir negativamente, por lo que ya no son y por lo que no son todavía, los campesinos descampesinados, seres autodestructivos que llevan en ellos mismos todos los contrarios (Bourdieu y Sayad 1964:161)

En todos los dominios de la existencia, en todos los niveles de la experiencia, aparecen las mismas contradicciones sucesivas o simultáneas, las mismas ambigüedades. Los modelos de comportamiento y el *ethos* económico importado por la colonización coexisten, en cada sujeto, con los modelos y el *ethos* heredado de la tradición ancestral (Bourdieu y Sayad 1964:163)

Signada por el desdoblamiento, interpelado por dos lógicas, la tradicional y la moderna, esta “coexistencia de los contrarios” (Bourdieu y Sayad 1964:162) prefigura con suficiente claridad, en la génesis de la noción de *habitus*, lo que treinta años después Bourdieu ([1997]2003: 95, 230, 248) llamará *habitus desgarrados*, propios de socializaciones en condiciones contradictorias y heterogéneas. Sobre este punto me detendré en las conclusiones.

CONCLUSIONES



A lo largo de este artículo hemos visto que la noción de *habitus* desarrollada por Bourdieu encuentra su génesis empírica en las investigaciones en terreno realizadas a comienzos de los 60 sobre el celibato de los campesinos primogénitos del Béarn francés y el desarraigo de los campesinos argelinos, en donde lo que prima son condiciones sociales heterogéneas y contradictorias, propias de situaciones de crisis. La construcción de herramientas teórico metodológicas en la sociología de Bourdieu ha sido producto de procesos lentos y laboriosos, con reelaboraciones a cada paso, que solo se ven con claridad deteniéndose en las investigaciones empíricas y evitando hacer lecturas anti-genéticas. Pero además, si estamos de acuerdo en que de lo que hablamos es de herramientas teórico-metodológicas disponibles para la investigación empírica y no de conceptos puros definidos de una vez y para siempre, la noción de *habitus* muestra una riqueza que excede a su forma estándar -de la que hablamos en la introducción³²- más propia de la enseñanza escolástica que de la utilización empírica. En ese punto, quiero retomar la respuesta a las críticas a la noción de *habitus* que el propio Bourdieu propone 30 años después a estas investigaciones iniciales:

Es suficiente empujar esos rasgos hasta el límite extremo, presentando al *habitus* como una suerte de principio *monolítico* (aunque en muchas ocasiones evoqué, especialmente a propósito de los subproletarios argelinos, la existencia de *habitus* escindidos, desgarrados, llevando bajo la forma de tensiones y de contradicciones la huella de las condiciones de formación contradictoria de la que son producto), *inmutable* (cualquiera sean los grados de refuerzo o de inhibición que haya recibido); *fatal* (confiriendo al pasado el poder de determinar *todas* las acciones futuras) y *exclusivo* (no dejando en ningún caso lugar alguno para la intención consciente); para darse los guantes de vencedor sin esfuerzo del adversario caricaturesco que uno mismo a producido. ¿Cómo no ver que el grado en el cual un *habitus* es sistemático (o, al contrario, dividido, contradictorio), constante (o fluctuante y variable), depende de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio, y que entonces puede y debe ser medido y explicado empíricamente? (Bourdieu [1997] 2003: 95)

Ahora bien, las investigaciones que estuvimos analizando, de principios de la década de 1960, son sugestivas en muchos aspectos en lo referido a la génesis, desarrollo y potencialidad de la noción de *habitus*. Teniendo en cuenta los análisis que hemos propuesto más arriba sobre las investigaciones de Bourdieu en Argelia y el Béarn, quiero señalar que en esos procesos específicos de incorporación de lo social emergen diferentes posibilidades de conformación de los *habitus*:

Vimos el caso de los campesinos bearnese primogénitos, donde las disposiciones anteriores tienden a resistir el cambio de las condiciones sociales actuales, lo que se observa en las dificultades enormes para “socializar” con las mujeres, en especial la dificultad para bailar -que es clave para conseguir pareja- y en todo a lo que hace a la unidad sintética del *habitus* -forma de caminar, de vestirse y de hablar- que ante las nuevas condiciones de socialidad aparece devaluada. Por analogía, la resistencia de las disposiciones se ve en los “campesinos acampesinados”, que en un tradicionalismo fundado en la explicitación de una ética, resisten al *ethos moderno capitalista*. En desarrollos posteriores de los conceptos de Bourdieu (1980a), esta perseverancia de las disposiciones es

³² Ver nota al pie 8.



conceptualizada como *histéresis* del *habitus*, es decir como la inercia de las disposiciones a perseverar en su ser.

Pero esto no es todo. Al mismo tiempo, para el caso de los bearneses, encontramos a los hermanos menores varones y mujeres de origen campesino, que al no ser “herederos” se marchan a estudiar y a trabajar en la ciudad. Entendemos que en este último caso, necesariamente ciertas disposiciones se desactualizaron, perdieron su carácter de potencia y desaparecieron; mientras otras se retrabajaron, y por supuesto se incorporaron nuevas (como el baile y la vestimenta en las mujeres y en los hermanos menores). Por analogía se observa esto en el caso de los “campesinos descampesinados”, donde el comportamiento y la manera se disocian, y parece la habilidad para transgredir las reglas tradicionales sostenidas por los “campesinos acampesinados”. Seguramente en estos casos se encuentran diferentes grados de integración de las disposiciones que constituyen *habitus desgarrados*, y por lo tanto diferentes formas de experiencia de las tensiones, ambigüedades y contradicciones. Se ve en estos casos, con claridad, el carácter *heterogéneo* de las disposiciones del *habitus*.

En ese sentido, la crítica de Lahire que expusimos en la introducción no permite invalidar la noción de *habitus*, ya que en su riqueza empírica el concepto se desentiende de la forma *estándar*, “manualizada”, y permite comprender los distintos grados de integración de las disposiciones. Cabe señalar que para comprender las condiciones actuales de socialización, la heterogeneidad de las disposiciones y los *habitus desgarrados*, se vuelven imprescindibles los trabajos de Bourdieu y su equipo de la década de 1980 y 1990 donde se analizan los efectos sociales producidos por los ataques al estado social a partir de la introducción del neoliberalismo en Francia. Me refiero especialmente al libro colectivo *La miseria del mundo* (Bourdieu [1993]2007) y a *Las estructuras sociales de la economía* (Bourdieu [2000]2005).

Pero esta vuelta a la génesis de la noción de *habitus* es una invitación para la utilización del instrumental teórico-metodológico desarrollado por Bourdieu –que excede ampliamente a estos trabajos iniciales y al concepto de *habitus*, ciertamente- en investigaciones empíricas aquí y ahora. En los últimos años los trabajos de Carolina Ferrante (2014) sobre el *habitus* de la discapacidad en el campo del deporte adaptado en la Ciudad de Buenos Aires; las indagaciones de Ariel Wilkis (2013) sobre la moral y el dinero en sectores populares del conurbano bonaerense, las investigaciones de Ana Teresa Martínez (2007b, 2013) sobre un campo cultural periférico en la década de 1920 en Santiago del Estero y los estudios de Gustavo Sorá (2003) junto a otros investigadores (Dujovne, Ostroviesky y Sorá, 2014) sobre campo intelectual, edición y circulación internacional de las ideas en Argentina, Brasil y Francia, son algunos ejemplos –hay más, por cierto- de la riqueza y potencia de esas herramientas para el estudio de las sociedades contemporáneas, cuyos usos se separan de las lecturas estándar sobre Bourdieu y avanzan en investigaciones empíricas concretas. Con el mismo espíritu investigo en colegios secundarios de “clases altas” de la Ciudad de Buenos Aires y Conurbano norte bonaerense³³ la formación de disposiciones políticas en los

³³ En el marco de mi participación como investigador en el PICT 2012-2751 (2014-2017) “Juventud, política y nación: Un estudio sobre sentidos, disposiciones y experiencias en torno a la política y el



estudiantes (Kriger y Dukuen, 2012, 2014) y su entrelazo con formas prácticas de integración moral de un *habitus* de clase, como por ejemplo, las actividades solidarias impulsadas por esas escuelas (Dukuen y Kriger, 2015).

La potencialidad de las herramientas teórico metodológicas construidas por Bourdieu y sus colaboradores, ciertamente no reside en el recitado acrítico de frases remañidas, la reproducción de “yeites” y en “fanatismos mezquinos” (Belvedere, [1999-2003] 2012:159) sino en un uso “abierto” de los conceptos (Martínez, 2007a: 272-284)³⁴ en un cruce enriquecedor con otras perspectivas -en mi caso con la fenomenología de Merleau-Ponty (Dukuen, 2010, 2013, 2015 a y b)- impulsado por la *imaginación sociológica* de la que nos hablaba hace ya mucho tiempo Wright Mills (1961). En ese sentido -pero por razones inversas- coincido con Belvedere cuando señala que la sociología de Bourdieu es “una sociología de oficio, que se afianza más por sus usos y aplicaciones que por la riqueza [teórica, me permito agregar]³⁵ de sus conceptos” (Belvedere, [1999-2003] 2012: 159)³⁶.

Fecha de recepción: 30 de julio de 2015
Fecha de aceptación: 28 de Noviembre de 2015

proyecto común” dirigido por la Dra. Miriam Kriger y en el que desde un perspectiva multidisciplinaria, participan los Dres. Pablo Vommaro, Melina Vázquez, Pedro Nuñez y sus respectivos equipos.

³⁴ Martínez (2007a:272-284) señala que los conceptos en Bourdieu no se definen a la manera aristotélica, por género próximo y diferencia específica, sino que están trabajados en forma “abierta”, en analogía a los tipos ideales en Weber.

³⁵ El contenido del corchete es agregado mío.

³⁶ Mi reconocimiento hacia Carlos Belvedere, porque en los últimos años hemos debatido con acuerdos y desacuerdos en torno al valor de la sociología de Bourdieu y su relación con la fenomenología, y cada encuentro es una experiencia enriquecedora por fuera de toda mezquindad y fanatismo.



Prácticas de oficio



BIBLIOGRAFÍA

- AAVV (2000) *Revue Awal. Cahier d'Études Berbères* N° 21 "Autour de Pierre Bourdieu et de l'anthropologie".
- AAVV (2003) *Revue Awal. Cahier d'Études Berbères* N° 27-28 "L'Autre Bourdieu".
- Addi, Lahouari (2002) *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu: Le paradigme anthropologique Kabyle et ses conséquences théoriques*. Paris: Éditions La Découverte.
- Alexander, Jeffrey (1995) *Fin de Siècle Social Theory*, Londres, Verso.
- Alexander, Jeffrey (2000) *La réduction. Critique de Bourdieu*, Paris, Cerf.
- Baranger, Denis ([2004]2012) *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*. Posadas, 2ª. Edición (1ª. electrónica)
- Baranger, Denis (2010) "La recepción de Bourdieu en Argentina" en *Desarrollo Económico*, Vol. 50, No. 197 (Abril-Junio 2010), pp. 129-146
- Belvedere, Carlos ([1999-2003]2012) "Sociología de oficio. Una lectura de la obra de Pierre Bourdieu y de sus aplicaciones" en *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*. Bs. As, Eudeba.
- Bernstein, Basil (1996) *Pedagogía, control simbólico e identidad*. Madrid, Morata.
- Boudon, Raymond (1998) "Social mechanisms without black boxes" Hedstrom P. Swedberg (ed) *Social mechanisms. An analytical Approach to Social Theory*, Cambridge UP
- Boudon, Raymond (2010) *La sociologie comme Science*. Paris, La Découverte.
- Boltanski, Luc (2005) "Usos débiles y fuertes del habitus" en Encrevè P. y Lagrave R- M. (eds.) *Trabajar con Bourdieu*. Bs. As, U. E. de Colombia.
- Boltanski, Luc ([2009]2011) *On Critique. A sociology of emantipation*, Cambridge, Polity Press
- Bourdieu, Pierre ([1958] 2006) *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid, CEI-BOE.
- Bourdieu, Pierre (1962) "Les relations entre les sexes dans la société paysanne" *Les Temps Modernes*, n° 195, pp. 307-331. Paris.
- Bourdieu, Pierre ([1962]2002) "Célibat et condition paysanne" en *Le bal des célibataires*. París, Seuil. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2004) *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama]
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Genève, Droz. [Hay trad. al español en Bourdieu, P (2012) *Bosquejo de una teoría de la práctica*, Bs. As, Prometeo]
- Bourdieu, Pierre ([1972]2002) "Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction" en *Le bal des célibataires*. París, Seuil. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2004) *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama]
- Bourdieu, Pierre (1977) "Remarques provisoires sur la perception sociale du corps" *Actes de la recherche en sciences sociales* París, pp.51-54
- Bourdieu, Pierre ([1977] 2006) Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales. Bs.As, Siglo XX.
- Bourdieu, Pierre (1980a) *Le sens pratique*, Paris, Minuit. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2007) *El sentido práctico*. Bs. As., Siglo XXI]
- Bourdieu, Pierre (1980b) "Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée". *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol 32-33 París, pp 3-14.
- Bourdieu, Pierre (1987) "Fieldwork in Philosophy" *Choses dites*, Paris, Minuit. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (1988) *Cosas Dichas*. Bs As., Gedisa]
- Bourdieu, Pierre ([1989]2002) "Reproduction interdite" en *Le bal des célibataires*. París, Seuil. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2004) *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama]
- Bourdieu, Pierre ([1993] 2007) *La miseria del mundo*, Bs. As, FCE.
- Bourdieu, Pierre ([1997]2003) *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil.
- Bourdieu, Pierre (1998) *La domination masculine*, Paris, Seuil. Barcelona, Anagrama [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2000) *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama]
- Bourdieu, Pierre ([2000] 2005) *Las estructuras sociales de la economía*, Bs As, Manantial
- Bourdieu, Pierre (2002) "Introduction" en *Le bal des célibataires*. París, Seuil. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2004) *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama]
- Bourdieu, Pierre (2003) "Entre amis", *Awall*, n° 27-28 pp 83-88
- Bourdieu, Pierre (2004) *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'agir. [Hay trad. al español en Bourdieu P. (2004) *Autoanálisis de un sociólogo*. Barcelona, Anagrama]
- Bourdieu Pierre, Darbel Alain, Rivet Jean-Paul, Seibel Claude (1963) *Travail et Travailleurs en Algérie*, Paris, Mouton.
- Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek (1964) *Le déracinement*. Paris, Minuit. [Hay trad. al español en Bourdieu P y Sayad A. (1965) *Argelia entra en la historia*, Madris, Nova]



- Bourdieu, Pierre; Boltansky, Luc; Castel Robert y Chamboredon Jean-Claude (1965) *Un art moyen*. Paris, Minuit [Hay trad. al español Bourdieu, P (2003) *La fotografía. Un arte medio*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili]
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude (1970) *La reproduction*, Paris, Minuit. [Hay trad. al español en Bourdieu P. y Passeron, J-C (1998) *La reproducción*. Barcelona, Laia]
- Bourdieu, Pierre; Chamboredon Jean-Claude y Passeron Jean-Claude (1973) *Le métier de sociologue*, París, Mouton Bordas. [Hay trad. al español en Bourdieu P. Chamboredon J-C y Passeron, J-C (2002) *El oficio de sociólogo*. Bs As, Siglo XXI]
- Citro Silvia (2010) "La antropología del cuerpo y de los cuerpos en el mundo. Indicios para una genealogía (in)disciplinar". *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Bs As, Biblos.
- Corcuff, Philippe (2005) "Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del habitus" en Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*. Bs. As, Siglo XXI.
- Colliot-Thélène, Catherine (2006) "Les racines allemandes de la théorie de Bourdieu" En H-P Müller, y Sintoimer, C Colliot Thélène & G. Gebauer (eds) *Pierre Bourdieu, théorie et pratique. Perspective franco-allemandes*, Paris, La Découverte.
- Dujovne Alejandro, Ostroviesky Heber y Sorá Gustavo (2014) "La traducción de autores franceses de ciencias sociales y humanidades en la Argentina. Estado y perspectivas actuales de una presencia invariante" *Bibliodiversity*. Vol 3: pp. 20-30.
- Dukuen Juan (2010) "Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social". En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. Nº 3: pp. 39-50.
- Dukuen Juan (2011) "Temporalidad, habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu." *Revista Avatares de la Comunicación y la Cultura*. Nº 2: pp. 152-165.
- Dukuen Juan (2013) *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Cs. Sociales - UBA.
- Dukuen Juan (2015a) "Una fundamentación merleau-pontyana para la apuesta metodológica de Bourdieu en Argelia". *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* Nº 68: pp. 97-124
- Dukuen Juan (2015b) "Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu" En *Trabajo y Sociedad*, en prensa.
- Dukuen Juan y Kriger Miriam (2015) "Solidaridad, esquemas morales y disposiciones políticas en jóvenes de clases altas: hallazgos de una investigación en una escuela del conurbano bonaerense (2014-2015)" *Revista Astrolabio*, en prensa.
- Ferrante, Carolina (2014) *Renguear el estigma. Cuerpo, deporte y discapacidad motriz (Buenos Aires, 1950-2010)*. Bs. As, Biblos.
- Frère, Bruno (2011) "Bourdieu's Sociological Fiction: A Phenomenological Reading of Habitus" en Susen S. and Turner B. S. *The Legacy of Pierre Bourdieu Critical Essays*, UK-NY, Anthem Press.
- Gessaghi Victoria y Sendón María Alejandra (2008) "Socializaciones y disposiciones heterogéneas: sus vínculos con la escolarización. Entrevista a Bernard Lahire" *Propuesta Educativa* Nº 30 pp. 71-77.
- Grange, Juliette (2011) "El habitus, de la filosofía a la sociología, ida y vuelta" en Lescourret M-A (coord.) *Pierre Bourdieu. Un filósofo de la sociología*. Bs. As Nueva Visión.
- Gutiérrez Alicia B. (1994) *Pierre Bourdieu: las prácticas sociales*, Bs. As; CEAL
- Heidegger, Martín ([1927]2002) *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Heran, François (1987) "La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique". *Revue française de sociologie*. 28-3. pp. 385-416.
- Hong Sung-Min (1999) *Habitus, corps, domination: Sur certains presupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, L'Harmattan,
- Husserl, Edmund ([1913]1962) *Ideas I*, México, FCE.
- Husserl, Edmund ([1928]2002) *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta.
- Husserl, Edmund ([1939] 1980) *Experiencia y Juicio*, México, UNAM.
- Husserl, Edmund (1997) *Ideas II*, México, UNAM.
- Karsenti Bruno (2009) *Marcel Mauss. El hecho social como totalidad*. Bs As, Antropofagia.
- Kriger, Miriam y Dukuen Juan (2012) "Clases sociales, capital cultural y participación política en jóvenes escolarizados. Una mirada desde Bourdieu". En: *Revista Question* 1 (35), 317-327
- Kriger, Miriam y Dukuen Juan (2014) "La política como deber. Un estudio sobre las disposiciones políticas de estudiantes argentinos de clases altas (Buenos Aires, 2011-2013)" En *Persona y Sociedad* Vol. XXVIII (2) 59-84.



- Lane, Jeremy (2000) *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*. Pluto, Londres.
- Lahire, Bernard ([1998] 2004) *El hombre plural. Los resortes de la acción*. Barcelona, Bellaterra.
- Lahire, Bernard (2005) "De la teoría del habitus a una sociología psicológica" en Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*. Bs. As, Siglo XXI.
- Marqués Perales, Ildefonso (2008) *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*, Madrid CIS.
- Martín Criado, Enrique (2006) "Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu" En Bourdieu P. *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid, CEI-BOE.
- Martín Criado, Enrique (2013) "Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus" *Revista Mexicana de Sociología* 75, N° 1: 125-151
- Martínez, Ana Teresa (2007a) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Bs. As. Manantial.
- Martínez, Ana Teresa (2007b) "Para estudiar campos periféricos. Un ensayo sobre las condiciones de utilización fecunda de la teoría del campo de Pierre Bourdieu". *Trabajo y Sociedad* N° 9, vol. IX: pp. 1-31.
- Martínez, Ana Teresa (2013) "Intelectuales de provincia, entre lo local y lo periférico". *Prismas. Programa de Historia Intelectual*. Vol. 17: pp. 169-180
- Mauss, Marcel ([1936]1979) *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Merleau-Ponty, Maurice (1942) *La structure du comportement*. París, Gallimard
- Merleau-Ponty, Maurice (1945) *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard
- Pinto, Louis (2002) *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Bs. As., Siglo XXI.
- Pinto, Louis (2007) "Voluntades de saber. Bourdieu, Derrida, Foucault" en Champagne P. et al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión.
- Ralón de Walton, Graciela y Dukuen Juan (2013) "Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica" en *Estudios de Filosofía*, N° 47: pp 9-33.
- Reed-Danahay, Deborah (2005) *Locating Bourdieu*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press
- Sapiro, Gisèle (2007) "Una libertad restringida. La formación de la teoría del habitus" en Champagne P. et. al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión.
- Sartre, Jean Paul (1943) *L' Être et le Néant*. París, Gallimard.
- Sorá, Gustavo (2003) *Traducir el Brasil. Una antropología de la circulación internacional de ideas*. Bs As, Del Zorzal.
- Sorá, Gustavo (2009) "Introducción. Pierre Bourdieu: un oficio y su práctica" *Prácticas de Oficio. Investigación y reflexión en ciencias sociales* N° 5: pp. 1-5.
- Vázquez García, Francisco (2002) *Pierre Bourdieu, la sociología como crítica de la razón*. Barcelona, Montesinos.
- Wacquant, Loïc (2004) "Following Pierre Bourdieu into the field" *Ethnography*, Vol 5(4): pp. 387-414
- Wilkis, Ariel (2013) *Las sospechas del dinero. Moral y economía en el mundo popular*. Buenos Aires, Paidós.
- Wright Millsm Charles (1961) *La imaginación sociológica*. México DF, FCE
- Yacine, Tassadit (2007) "Génesis de La dominación masculina" en Champagne P. et. al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión.