

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación
Maestría en Educación Corporal

Tesis para optar al grado de Magíster en Educación Corporal

EL CONCEPTO CUERPO EN PIERRE BOURDIEU.
UN ANÁLISIS DE SUS USOS, SUS LÍMITES Y SUS POTENCIALIDADES

Eduardo Galak

eduardogalak@gmail.com

Director de Tesis: Prof. Ricardo Crisorio

Co-Director de Tesis: Mg. Emiliano Gambarotta

La Plata, Mayo de 2010

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	01
I.- CONQUISTANDO	01
II.- CONSTRUYENDO	05
III.- CONFIRMANDO	09
 LIBRO 1:	
 MANO DE OBRA. LA RELACIÓN CUERPO, <i>HABITUS</i> Y <i>HEXIS</i> CORPORALES EN EL TRABAJO ETNOGRÁFICO DE PIERRE BOURDIEU EN ARGELIA Y BÉARN	11
 CAPÍTULO I. LA RELACIÓN ENTRE <i>HABITUS</i> Y CUERPO O BOURDIEU EN ARGELIA. ANÁLISIS DE NUEVAS ESTRUCTURAS ECONÓMICAS EN VIEJAS ESTRUCTURAS TEMPORALES A LOS OJOS DE UNA ETNOSOCIOLOGÍA COMPROMETIDA	12
1.1.- BOURDIEU EN ARGELIA: LA FORMACIÓN DE UN INTELLECTUAL COMPROMETIDO	15
1.2.- EL CRUCE ENTRE <i>HABITUS</i> Y CUERPO EN EL ANÁLISIS BOURDIEUANO EN ARGELIA	17
1.2.1.- <i>HEXIS</i> Y <i>HABITUS</i> , ARISTÓTELES Y BOURDIEU: LO PASAJERO Y LO PERMANENTE, LO NATURAL Y LO SOCIAL	20
1.2.2.- <i>HABERE</i> Y <i>HABITUS</i> , AQUINO Y BOURDIEU: LO CONSCIENTE Y LO NO-CONSCIENTE, LAS ACCIONES Y LAS PRÁCTICAS	24
1.2.3.- “TÉCNICAS DEL CUERPO” Y <i>HABITUS</i> , MAUSS Y BOURDIEU: LA NATURALEZA Y LA HISTORIA, TÉCNICAS Y ESTRUCTURAS	27
1.2.3.1.- <i>HABITUS</i> MENTAL Y <i>HABITUS</i> CORPORAL, PANOFSKY Y BOURDIEU: ARQUITECTURA, ARTE, EDUCACIÓN Y PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO	33
1.3.- EL CUERPO EN LAS PRÁCTICAS: ECONOMÍA, MIGRACIÓN, REASENTAMIENTOS Y REAPROPIACIÓN EN ARGELIA	35
1.3.1.- LA CASA CABILA Y LA ARQUITECTURA INCORPORADA	42
 CAPÍTULO II. LA RELACIÓN ENTRE <i>HEXIS</i> CORPORAL Y CUERPO O LOS “DESCAMPESINADOS” Y “ACAMPESINADOS” CAMPESINOS DE BÉARN. CAMBIOS EN LAS TÉCNICAS DEL CUERPO FRENTE A NUEVAS CONFIGURACIONES SOCIALES	44
2.1.- ESTRATEGIAS MATRIMONIALES Y REPRODUCCIÓN. LOS SOLTEROS SE CANSARON DE BAILAR	48
2.2.- “ESTO NO ES PARA MÍ”: <i>HABITUS</i> , <i>HEXIS</i> CORPORALES, “TÉCNICAS CORPORALES” Y CUERPO	51
2.3.- BÉARN Y ARGELIA A TRAVÉS DE BÉARN. RESIGNIFICACIONES DE LO INVESTIGADO Y DEL INVESTIGADOR	57
2.3.1.- DESPUÉS DE BÉARN (Y DE ARGELIA A TRAVÉS DE BÉARN)	59

LIBRO 2:

EL HABITUS COMO METÁFORA DEL MUNDO DE LOS OBJETOS Y DEL CUERPO	64
CAPÍTULO III. CUERPO Y HABITUS COMO CATEGORIZACIONES EN CONSTRUCCIÓN CONTINUA. EL CUERPO COMO CAPITAL SIMBÓLICO	65
3.1.- DE LA HISTÉRESIS (<i>HYSTERESIS</i>) AL <i>HABITUS</i> Y DE ALLÍ AL CUERPO. CONTINUIDADES, RUPTURAS, CRISIS Y TRANSFORMACIONES	68
3.2.- LO SOCIAL INCORPORADO. DE LOS ESQUEMAS CORPORALES A LA DOMINACIÓN MASCULINA	73
3.2.1.- LA (DI) VISIÓN DEL MUNDO COMO UNA <i>HEXIS</i> CORPORAL	76
3.3.- EL CUERPO COMO CAPITAL SIMBÓLICO	81
3.3.1.- ¿NATURALEZA BIOLÓGICA Y NATURALEZA SOCIAL O CUERPO BIOLÓGICO Y CUERPO SOCIAL? O QUÉ ENTIENDE BOURDIEU POR CUERPO: ALGUNOS ESBOZOS PRELIMINARES	87
CAPÍTULO IV. EL SENTIDO RELACIONAL DEL CUERPO: CAMPO, PRÁCTICAS, HABITUS	93
4.1.- LA DOBLE EXISTENCIA DE LO SOCIAL, EN LAS COSAS Y EN LOS CUERPOS	94
4.1.1.- LA HISTORIA: NATURALEZA, ETERNIZACIÓN, “DESHISTORIZA- CIÓN”, NO-CONSCIENCIA, CAMPO Y <i>HABITUS</i>	99
4.1.2.- LA RELACIÓN ENTRE LA COSA Y EL CUERPO: EL CAMPO	104
4.1.3.- LA EXISTENCIA SOCIAL ES CORPORAL	112
4.2.- EL CONCEPTO DE PRÁCTICAS COMO PUNTO NODAL EN LA RELACIÓN ENTRE <i>HABITUS</i> Y CUERPO	116
4.2.1.- LAS “MAESTRÍAS PRÁCTICAS” Y LOS MAESTROS DEL CUERPO. ALGUNOS ESBOZOS BOURDIEUANOS PARA PENSAR LA EDUCA- CIÓN DEL CUERPO	121
CONCLUSIONES	125
I.- VOLVIENDO SOBRE NUESTROS PASOS: LIBRO PRIMERO	126
II.- EL CUERPO COMO POTENCIA LIMITADA	131
III.- PENSAR A FUTURO	137
AGRADECIMIENTOS	141
BIBLIOGRAFÍA	143

INTRODUCCIÓN

El lugar que ocupa el cuerpo en las investigaciones en las ciencias sociales ha crecido desde la segunda mitad de siglo XX a esta parte de manera exponencial. Más aún, disciplinas como la sociología, la antropología, la filosofía o la psicología le han otorgado un lugar importante, lo cual obligó a sus pensadores más relevantes –y a sus interlocutores y lectores– a referirse a éste. De allí que esta problemática sea central en (al menos parte de) los escritos de autores tan disímiles como Radcliffe–Brown, Schutz, Mauss, Merleau–Ponty, Parsons, Levi Strauss, la Escuela de Frankfurt (con Horkheimer, Adorno, Marcuse y Benjamin como principales expositores), Foucault y Geertz, entre otros. Temática que, a su vez, se remonta incluso a los padres fundadores de las modernas disciplinas, en figuras que van de Platón y Aristóteles, pasan por Descartes y Hobbes, y llegan hasta Marx, Durkheim, Weber, etcétera. Entre todos ellos, también puede ubicarse a Pierre Bourdieu, cuya obra surge a mediados de los años sesenta del siglo pasado y se consolida desde los setenta como una de las más prolíferas investigaciones sociales.

En esa dirección, este escrito propone comprender los usos y los alcances que tiene y ha tenido el concepto cuerpo para la sociología bourdieuana. Esto es, se rastrearán los sentidos con que este autor entendió esta noción en el marco de su proyecto teórico, incluyendo sus lectores críticos. Para ello se utilizarán como fuentes, principalmente las producciones de Bourdieu, y secundariamente comentaristas de su obra que analicen –aunque más no sea tangencialmente– el problema del cuerpo. Es decir, esta tesis se basará epistemo–metodológicamente en un rastreo bibliográfico, dando cuenta de su propia formación, de sus aciertos, de sus errores, de sus grietas, de su trascendencia y de sus (continuos) acercamientos y alejamientos a distintas posturas teóricas; sin por ello caer en un estudio sobre la historia de las ideas de un autor particular.

En esta presentación introductoria se situará primero la postura teórica de Bourdieu y de esta tesis, continuando con una justificación de la estructura capitular –*adentrándose paulatinamente en el objeto de estudio*–, para luego culminar esgrimiendo los objetivos y el propósito de este trabajo.

I.– CONQUISTANDO

En primera instancia se considera necesario explicitar brevemente qué se entiende por “cuerpo” en su sentido más amplio, no definiéndolo simplemente como el mero

organismo, el contorno del individuo (envase) o el espacio que éste ocupa, sino también que éste es en y por el lenguaje, simbólico, significado por la cultura, imposible de comprenderlo sin su ligazón con las prácticas.¹ Al mismo tiempo, en cierto sentido paradójicamente, se partirá de tomar al cuerpo “desde la biología” y “desde la sociología”, natural y simbólico –sin dejar de comprender que el concepto de naturaleza es simbólico–, para ir construyendo una noción, un objeto de estudio “cuerpo”, más cercana a los modos en que Bourdieu lo utiliza hacia el final de su trayectoria, los que se retomarán para comprenderlo. Así, se puede encontrar que, por ejemplo, el alimento en sí o su producción para el régimen de los cabilas no entra dentro de esta definición, pero sí aquellas significaciones que le representen a los agentes las prácticas alimenticias en sus cuerpos. Entonces, lo que se trabajará aquí, –exponiéndolo en sentido bourdieuano– no es tanto la problemática, esto es el cuerpo, sino la relación con el objeto, es decir, cómo Bourdieu construyó esta noción y cómo ésta operó para dar concepto a configuraciones sociales y a prácticas, en su mayoría ligadas a la no–consciencia propia de los *habitus*.

Resulta importante plantearse como cuestión metodológica el recorte del objeto de estudio, no sólo en cuanto a qué se entiende por cuerpo sino también cuáles investigaciones se tomarán para analizarlo. En su sentido más amplio, no hay investigación de Bourdieu que pueda no relacionarse con Argelia o Béarn. Como buen intelectual comprendía la característica de construcción de las herramientas teóricas, instrumentos nunca establecidos de una vez y para siempre, sino que se desarrollan a través de los años para *enriquecer* las prácticas –y por ende las teorías, recuérdese su sentido relacional–, por lo que en rigor de verdad es posible establecer que nunca dejó de hablar de sus etnografías. Sin embargo, como se dijo, es necesario recortar el objeto de estudio en algún punto: por ello se trabajará fundamentalmente con los escritos sobre los campesinos argelinos y bearneses tomándolos –como diría el propio Bourdieu– como “casos prácticos”, esto es, como ejemplos particulares que ponen en juego categorías teóricas *universalizables*. Para decirlo con una metáfora vial, si el destino es el cuerpo, Argelia y Béarn son los caminos que se utilizan para llegar a éste.

¹ Cf. Crisorio, Ricardo: “Constructivismo, cuerpo y lenguaje” en *Revista Educación Física y Ciencia*, Nº 4, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1998, pp. 75–81; y Galak, Eduardo: “El cuerpo de las prácticas corporales” en *Educación Física. Estudios críticos en Educación Física*, dir. Ricardo Crisorio y Marcelo Giles, La Plata, Al Margen / Facultad de Humanidades de la UNLP, Colección “Textos Básicos”, 2009a.

En este sentido se plantea, a modo de hipótesis, que este concepto es un punto nodal en Bourdieu para la construcción de la ruptura con todas las nociones “escolásticas” que aprendió en su formación –puestas en evidencia con su llegada a Argelia y de vuelta en su Béarn natal– y que se fueron *desmoronando* en favor de toda una nueva construcción teórica. Por tanto, los objetivos que se presentan serán dos. Por un lado, rastrear las metodologías y las herramientas con las que se fueron produciendo estos trabajos de campo, procurando reflejar las evoluciones que se generaron con el correr de los años. Por el otro, reconstruir y construir, *conjuntamente* con Bourdieu, toda una serie de conceptos que fue analizando en sus estudios etnográficos y que le permitieron fundar las bases de su proyecto teórico, focalizando la mirada de esta investigación sobre su noción de “cuerpo”, en relación con las de prácticas, *habitus*, *hexis* corporales, historia, naturaleza, campo, capitales (fundamentalmente el de tipo simbólico). Revisión bibliográfica y conceptual que, tal como se propone, no debe ser leída como una pretensión de glosar los términos fundamentales –ya que, como diría Bourdieu, de esa forma se esfuma lo esencial–, sino más bien observarlos en y para su uso práctico.

Puede pensarse entonces que a través de esta tesis también se reflejarán los movimientos teóricos del pensamiento bourdieuano, a partir de mostrar el pasaje de la filosofía a la sociología que se produce cuando observa a los campesinos argelinos, como también el corrimiento teórico desde esa “etnología comprometida” a una “sociología reflexiva”.² Y en este sentido se puede desprender su deslizamiento del estructuralismo –característico de las ciencias sociales de la época de su formación fundamentalmente en Francia– a su estructuralismo genético y su (propio) pensamiento relacional.

Como es sabido, este pensamiento, que parte del estructuralismo, es la base de la teoría bourdieuana –a raíz de que lo *aleja* de la tradición del concepto y le permite dar cuenta del carácter activo y creador del agente–. En *El sentido práctico* (2007 [1980]:13)³ lo explicita de la siguiente manera:

² Con cierta atención, y aunque no sea explicitado, se puede notar que ese *deslizamiento disciplinar* de la filosofía a la sociología –en rigor de verdad nunca dejó de pensar “filosóficamente”: basta leer sus *Meditaciones pascalianas*– es manifestado en el libro primero de esta tesis, en tanto que el pasaje de la “etnología comprometida” –con fuerte influencia de Levi–Strauss– a la “sociología reflexiva” es el *leitmotiv* del libro segundo.

³ En las citas o referencias a los textos de Bourdieu se consignan entre corchetes el año de publicación de la versión original, entendiendo que de esta manera se puede dar cuenta no sólo de cómo se van modificando sus pensamientos y su eje de investigación, sino también porque de ese modo se observan los corrimientos teóricos (tanto de alejamiento como de acercamiento) en su trayectoria.

las glosas filosóficas que en un momento rodearon al estructuralismo olvidaron e hicieron olvidar lo que sin duda constituía su novedad esencial: introducir en las ciencias sociales el *método* estructural o, más sencillamente, el modo de pensamiento *relacional* que, rompiendo con el modo de pensamiento sustancialista, conduce a caracterizar todo elemento por las relaciones que lo unen a los otros en un sistema, y de las que obtiene su sentido y su función.

Alicia Gutiérrez (1997:23) expresa que pensar relacionamente es centrar el análisis en la estructura de las relaciones objetivas –en un espacio y momento específico– que determina las formas que pueden tomar las interacciones y las representaciones que los agentes tienen de esa estructura, de su posición en la misma, de sus posibilidades y de sus prácticas. Puede agregarse que la teoría bourdieuana se basa, además, en lo que él llamó el constructivismo genético o, si se prefiere, estructuralismo constructivista, denotando la fuerte influencia del estructuralismo marxista.⁴

A su vez, la idea es leer a éste autor para salir de él. O, parafraseándolo, será *con* Bourdieu y *contra* Bourdieu como se construirá este recorrido, resaltando aquellos sentidos que permitan comprender qué entiende por cuerpo, pero además exponiendo críticamente sus *puntos ciegos*. Esto es –retomando los tres momentos que plantea Bachelard que tiene todo hecho social investigado– romper con las nociones de otros autores para conquistar, construir y confirmar el objeto de estudio. A lo largo de la tesis se abordarán los presupuestos epistemológicos de Bourdieu, observando el proceso de su construcción (de quiénes él ha tomado y/o abandonado conceptos), los de sus lectores y los que aquí se proponen. En esa dirección resulta necesario justificar que, entre los varios estudios y estudiosos que se dedican a comprender los alcances de la teoría de Bourdieu, el aporte original de esta tesis reside en su interés por comprenderla a partir del concepto de cuerpo. Esta noción se estudiará, como se anticipó, considerando sus significados biológico, materialista y, aún, dualista, pero también sus acepciones histórica, simbólica y política, a efectos de distanciarse de las interpretaciones que tienen sobre este “objeto” el sustancialismo, el naturalismo, el humanismo, el positivismo y las corrientes derivadas de los estudios biológicos, médicos y fisiológicos, en tanto todas ellas lo interpretan como instrumento, como materialidad, como cosa “cosificada”. A su vez,

⁴ Al respecto pueden verse: Bourdieu, Pierre: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2007 [1987], p. 127; Scribano, Adrián: *Estudios sobre Teoría Social Contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci*, Buenos Aires, CICCUS, 2009, p. 98; Gutiérrez, Alicia: “Con Marx y contra Marx: el materialismo en Pierre Bourdieu” en *Revista Complutense de Educación*, Vol. 14, Nº 2, 2003, 453–482.

en relación con la educación –lectura que transversalmente cruzará esta tesis–, esta investigación se aparta de la psicomotricidad, de la praxiología motriz, de la pedagogía por objetivos y de todas las expresiones *escolásticas* que conciben al cuerpo en sentido dualista y lo ubican en el lugar de *accesorio*.⁵

II.– CONSTRUYENDO

En lo que sigue se desarrollará una explicación de la estructura capitular de la tarea propuesta, exponiendo en qué contribuye cada capítulo, esto es, los objetivos específicos, a la tesis como objetivo general. Como dice Bourdieu (2008 [1984]:18–19), la lógica de la investigación es un engranaje de dificultades mayores o menores que *condenan* a interrogarse, en cada momento, sobre lo que se hace, y permiten saber cada vez mejor lo que se busca al proporcionar principios de respuesta que conllevan nuevas preguntas, más fundamentales y más explícitas. Este escrito no intenta ser un estudio de la historia del pensamiento teórico de un intelectual en particular, exponiendo sus principales ideas en un recorrido *cronológico*, sino que pretende dar cuenta de la construcción *epistemológica* de conceptos y saberes, y de los posicionamientos en el campo de las ciencias sociales que ellos conllevan.

Por esto, por más que sea patente la idea de (re)construir históricamente los conceptos –*acompañando* a Bourdieu en esa tarea–, se divide este escrito en dos libros que muestran el hilo lógico de la tesis. El primero versa sobre lo que puede denominarse un primer Bourdieu, el cual, a través de los “casos prácticos” no sólo construye los conceptos de *habitus* y *hexis* corporales, sino que también se constituye en un intelectual comprometido con la realidad social. En el segundo libro se muestra un Bourdieu con un proyecto teórico formado, que tiende a dejar de lado los límites de sus primeros pensamientos para concebir las *potencialidades* (limitadas) de los agentes. Esto se expondrá del siguiente modo: interpretando el cuerpo como capital simbólico en el tercer capítulo, y mostrándolo en su relación con los campos en el cuarto.

Pero también, rompiendo esta lógica, es posible observar en cada capítulo una de las cuatro lecturas sobre el cuerpo que se han relevado en la bibliografía bourdieuana: el capítulo primero toma el vínculo con los *habitus*, el segundo trata de

⁵ Articulando en este sentido las tres acepciones de la palabra: que depende de lo principal o se le une por accidente, que es algo secundario (no principal) y que es un utensilio auxiliar para determinado trabajo o para el funcionamiento de una máquina. Es decir, secundario y funcional (cf. Galak 2009:274).

las *hexis* corporales, el tercero expone su versión como capital simbólico y el cuarto, engloba todo lo anterior en una relación *relacional* (fundamentalmente retomando la idea de que lo social es el encuentro de dos historias: los *habitus* y los campos, los cuerpos y las cosas). En otras palabras, la tesis puede ser leída como un recorrido que va de lo que Bourdieu entendía por cuerpo en Argelia, a partir de los *habitus*, pasando por las *hexis* corporales relevadas en Béarn, hasta su entendimiento como capital simbólico y en su sentido relacional, característicos de su pensamiento desde la década de 1970.

En estas maneras de leer la tesis puede observarse que no se exponen capítulos aislados sino que a lo largo del escrito se balizan las hipótesis y objetivos. Esto justifica por qué se ubica el “sentido relacional del cuerpo” en el último capítulo. Pensar la doble existencia de lo social permite englobar todos los sentidos y, a su vez, dar cuenta de que el cuerpo es, además de límite, una potencia limitada u objetivada, tal como propone la tesis principal del escrito.

II.A.– CONSTRUYENDO: LIBRO PRIMERO

Una década más tarde de haber pisado por primera vez tierra argelina, Bourdieu escribió que sus investigaciones etnográficas resultaron ser una suerte de *experimento epistemológico*, la traducción de su inconformismo con las “posturas escolásticas” de su formación académica en una metódica reflexión sobre la objetivación, las técnicas y las condiciones sociales, construyendo así su *reflexividad epistémica* (Wacquant 2004:389). Se propone, entonces, revisar, indagar y analizar el concepto “cuerpo” en los trabajos que varios autores han denominado como la faceta bourdieuana de investigador de campo (Yacine 2004; Wacquant 2004; Grenfell 2006; Martínez 2007); en efecto, en la década de 1960 Bourdieu produjo una serie de artículos y libros analizando dos sociedades separadas por el Mar Mediterráneo: la de Argelia y la de su Béarn natal. En el capítulo primero la mirada se orienta hacia la sociedad argelina, entendiendo que es en ella donde Bourdieu maduró como investigador, que es allí donde fundó las bases teóricas para su posterior trabajo en Béarn. Se desarrolla un análisis del concepto de *habitus* y de cómo éste refleja un primer acercamiento al cuerpo *más allá* de lo meramente orgánico; esto es, se muestra que lo corporal se encuentra ligado a los *habitus*, partiendo de la definición de éstos últimos como la historia hecha cuerpo (Bourdieu 1999 [1997]:198), como una noción que refiere a las estructuras sociales que los

agentes van incorporando a lo largo de sus vidas. Para ello se toman como “caso práctico” estas investigaciones en Argelia, porque ellas reflejan sus incipientes intereses teóricos y sus embrionarios entendimientos de lo que es el *habitus*, pero también porque esta experiencia es transversal a toda su bibliografía, ya que, como él mismo dice, nunca dejó de hablar de Argelia.

Si bien el capítulo reconstruye la génesis del *habitus* a partir de releer los aportes que le brindan al término Aristóteles, Tomás de Aquino y Mauss, se abandona paulatinamente el abordaje de estos referentes teóricos para construirlo como una herramienta de trabajo y de investigación que permite pensar el cuerpo. De esto se desprende el rechazo de la concepción de los *habitus* como la “historia hecha naturaleza”. Es cierto que estos *heredan* una acepción “natural” que los emparenta con lo determinado, con el límite, pero es posible observar una semilla que, con el correr de sus obras, distanciará a Bourdieu de ésta concepción en favor de una significación “social” potencialmente activa.

En cuanto a Béarn, eje central del capítulo segundo, se trabajan los conceptos que Bourdieu se (re)plantea acerca de las nuevas relaciones entre la sociedad capitalista y la campesina, enfocando sus estudios en las estrategias matrimoniales principalmente. La creciente industrialización, mediatización y urbanización de la población repercutieron formando nuevas configuraciones sociales, hecho que refleja en su libro *El baile de los solteros* y en los artículos “*The peasant and his body*” y “*The peasant and photography*”. El análisis de los campesinos bearneses y de sus estrategias de reproducción matrimonial permite pensar una segunda manera de ver el cuerpo: a través de las *hexis* corporales torpes y tímidas de estos – reflejadas en los bailes de Navidad y Año Nuevo–, Bourdieu desarrolla una noción que, si bien íntimamente relacionada con los *habitus*, expresa “lo corporal” a través de actitudes cotidianas (y colectivas). Sin embargo, las *hexis* corporales –distintas a la *hexis* aristotélica– también remiten en estos primeros textos a una forma de análisis de la realidad social como estructurada y determinada que, como en los “primeros” *habitus*, limita.

En resumen, el trabajo que el libro primero plantea resulta al mismo tiempo simple y complejo. Simple, porque es necio desconocer que todo concepto y todo autor van madurando en paralelo con sus obras. Complejo, porque al tratarse de términos estudiados de manera relacionada se oscurecen sus singularidades, requiriendo

comprenderlos a partir de la generalidad, es decir, desde la bibliografía completa de Bourdieu. Ello se complementará con lo expuesto en el libro segundo.

II.B.– CONSTRUYENDO: LIBRO SEGUNDO

Esta segunda parte versará sobre los trabajos posteriores a 1960, en los que el cuerpo se halla conceptualizado fundamentalmente de dos maneras. La primera, expresada en el capítulo tercero, piensa el cuerpo como capital simbólico. En otras palabras, la *(di)visión del mundo*⁶ se pone en práctica como *hexis* corporales que se vinculan con relaciones de dominación, de poder, de saber, entre otras. En esta dirección comienza a verse reflejado un sentido relacional que, a la postre, permitirá pensar en la posibilidad de la potencialidad de los cuerpos, manifestando que éstos además de estar *atravesados* por cuestiones “biológicas”, están *surcados* por intereses sociales, históricos, políticos y –obviamente– simbólicos.⁷ Además, esta manera de observar lo social permite repensar el concepto de naturaleza⁸ y, con ello, adentrarse en el capítulo cuarto a partir de profundizar el sentido relacional del cuerpo.

Precisamente en el capítulo cuarto se muestra un último sentido relevado en la bibliografía bourdieuana sobre el cuerpo: el sentido *relacional*. Íntimamente emparentado con el campo –ya que Bourdieu expresa que lo social es el encuentro de dos historias, la del cuerpo y la de la cosa, la de los *habitus* y la de los campos– el *habitus* permite desarrollar las nociones de “historia” y de “campo”, lo que habilita a pensar la de “prácticas”. El sentido relacional del cuerpo posibilita comprenderlo como una potencia limitada que se *patentiza* en las prácticas.

Esta lectura de los *habitus* y, a través de éstos, de los cuerpos, como una potencia limitada sitúa teóricamente esta tesis en las antípodas de todas aquellas investigaciones que entienden el *habitus* como límite, determinado, fatalista o reproductivista. Por ejemplo, *con* Schinkel & Tacq (2004) y Potter (2000), quienes critican a Alexander cuando considera el *habitus* bourdieuano como el “caballo de

⁶ *(Di)visión del mundo* es un concepto técnico en Bourdieu que será analizado en el capítulo tercero.

⁷ A su vez permite, sin ser tesis principal pero constituyendo un interés fundamental para futuras investigaciones, pensar en un tipo especial de transmisión de lo social como es el de “cuerpo a cuerpo”: este modo de comunicación (social, pero también interesante en su versión educativa) se reproduce inefablemente como lenguaje corporal.

⁸ Valga la aclaración, se toma el concepto de “naturaleza” como igual a “segunda naturaleza”, “naturalizado” o “vuelto naturaleza”. Se justifica esta cuestión en principio observando la manera de comprenderlo para Aristóteles –en el capítulo primero–, para luego pensarla a raíz de conceptualizar a la “historia” para Bourdieu –como se ve en el cuarto–.

Troya del determinismo”; *contra* Marqués Perales (2006), que lo tilda de pasivo, o Lahire (2005), quien lo piensa como mecanismo estructurado que sólo estructura al agente y lo determina, adjudicándole a Bourdieu “deudas teóricas”, cuestión imposible de ser siquiera mentada para el pensamiento bourdieuano ya que éste destierra la posibilidad de “investigadores totales”.⁹

III.– CONFIRMANDO

El propósito de esta tesis es erigir el concepto cuerpo como uno de los ejes fundamentales de la teoría bourdieuana. Ésta tarea no debe ser entendida como el estudio histórico de un caso o un autor particular porque de esa manera se nubla el objetivo. Comprender los sentidos del cuerpo que pueden desprenderse de la bibliografía bourdieuana dimanará en un aporte no sólo a las investigaciones en sociología del cuerpo y a los estudios de las ciencias que indagan las prácticas corporales, sino también a aquellos que trabajan con prácticas corporales en general. En resumen, esta tesis podría adueñarse de las palabras de Bourdieu (1999 [1997]:186) que sintetizan tanto su manera de comprender al cuerpo como la que se propone en esta investigación:

La relación con el mundo es una relación de presencia en el mundo, de estar en el mundo, en el sentido de pertenecer al mundo, de estar poseído por él, en la que ni el agente ni el objeto se plantean como tales. El grado en el que se invierte el cuerpo en esta relación es, sin duda, uno de los determinantes principales del interés y la atención que se implican en él, y de la importancia –mensurable por su duración, su intensidad, etcétera– de las modificaciones corporales resultantes. (Cosa que olvida la visión intelectualista, directamente relacionada con el hecho de que los universos escolásticos tratan el cuerpo y todo lo relacionado con él, y, en particular, la urgencia vinculada con la satisfacción de las necesidades y la violencia física, efectiva o potencial, de tal modo que en cierta forma queda fuera de juego). Aprendemos por el cuerpo. El orden social se inscribe en los cuerpos a través de esta confrontación permanente, más o menos dramática, pero que siempre otorga un lugar destacado a la afectividad y, más precisamente, a las transacciones afectivas con el entorno social.

Esta cita, además de reflejar las maneras en que Bourdieu y este escrito entienden el cuerpo, expresa el compromiso por que éstas operen. Más aún, esta intención se vuelve necesaria para el ámbito educativo, motivo no explicitado en la tesis más que

⁹ Para profundizar sobre el posicionamiento teórico de Bourdieu frente al estructuralismo, el reproductivismo y el fatalismo ver: Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005 [1992], pp. 186–187 y p. 195–200; Bourdieu, Pierre: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 [1997], p. 89; y Gutiérrez, Alicia: “Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu” en *Revista Complutense de Educación*, Vol. 15, N° 1, 2004, pp. 289–300.

en éstas líneas pero que no debe escaparse por ser éste un trabajo en el marco de la Maestría en Educación Corporal y por la propia formación del autor como Profesor en Educación Física.

LIBRO 1:

MANO DE OBRA. LA RELACIÓN CUERPO, *HABITUS* Y *HEXIS* CORPORALES EN EL TRABAJO ETNOGRÁFICO DE PIERRE BOURDIEU EN ARGELIA Y BÉARN

No ignoro que lo que tengo que decir aquí, y que durante mucho tiempo he querido dejar, por lo menos en parte, en lo implícito de un sentido práctico de las cosas teóricas, se fundamenta en las experiencias singulares, y singularmente limitadas, de una existencia particular; y que los acontecimientos del mundo, o las peripecias de la vida universitaria, pueden afectar muy profundamente las conciencias y los inconscientes ¿Significa ello que mi propósito tenga que estar particularizado o relativizado? – Pierre Bourdieu – *Meditaciones pascalianas* – p. 11.

CAPÍTULO I

LA RELACIÓN ENTRE *HABITUS* Y CUERPO O BOURDIEU EN ARGELIA. ANÁLISIS DE NUEVAS ESTRUCTURAS ECONÓMICAS EN VIEJAS ESTRUCTURAS TEMPORALES A LOS OJOS DE UNA ETNOSOCIOLOGÍA COMPROMETIDA

[...] a *double historicization*. In order to escape history, paradoxically, there is no other way than to historicize. Historicization, which apparently relativizes, is a way to avoid relativity – Pierre Bourdieu – *Thinking about limits* – p. 38.

En este primer libro se busca hacer ver cómo Bourdieu fue construyendo sus principales nociones y su proyecto científico, y cómo a su vez se fue construyendo a sí mismo como investigador. Para ello se tendrá por eje central sus investigaciones sobre Argelia para este capítulo y las de Béarn para el que viene, como “casos prácticos” de lo que se pretende trabajar y reflexionar, esto es la reconstrucción de sentidos bourdieuanos sobre el cuerpo.

Si bien historizar supone un recorte y al mismo tiempo una construcción, se presentará entonces en este primer capítulo el trabajo etnográfico de Bourdieu en tierras argelinas, desde su llegada en 1955 hasta su partida en los primeros años de la década de 1960. Como se verá, las transformaciones de la época en esta revolucionada sociedad argelina van en paralelo con aquellas vividas por este joven francés: muestra de ello es que, mientras recrudecía la persecución a intelectuales y aumentaba la violencia en general, comenzaba a surgir una especie de resistencia – tanto en Bourdieu como en otros intelectuales–, con la intención de registrar lo que ocurría en esos tiempos,¹⁰ comprometiéndose con una realidad que, por más ajena

¹⁰ Esta verdadera ruptura en forma de conquista, utilizando un término que Bourdieu retoma de Bachelard, es sin lugar a dudas característica de los principales investigadores sociales de las décadas de 1950 y 1960. Para completar el marco de lo que aquí se pretende retratar, el campo de la filosofía en estos años, momento en el cual Bourdieu estudiaba en la *École Normale Supérieure*, estuvo signado por el existencialismo –sobretudo en su forma sartreana–. Dice Ribeiro Valle (2007:122–123), de quien está tomado este análisis, que en este contexto favorable para la crítica de los modelos académicos, comenzó a surgir un rechazo al existencialismo porque lo encontraban puramente ascético y desprovisto de una verdadera función teórica. Entendiendo que los problemas sociales y políticos no pueden resumirse a una cuestión instrumental asociada al existencialismo, surgió –especialmente en Francia– un espacio propicio para el desarrollo de la postura estructuralista. En ese contexto se formó Bourdieu, en un momento de construcción del campo intelectual contra el existencialismo y la filosofía sin sujeto, al igual que Althusser, Foucault y Levi–Strauss (recuérdese la influencia en Bourdieu de éste último y de su etnología como espacio intermedio entre la sociología y la filosofía). Así, mientras en el mundo anglosajón se producía la cúspide y caída del estructural–funcionalismo de Parsons, y en Alemania la vuelta de los integrantes de la Escuela de Frankfurt con sus disputas con la escuela de Heidegger y con el positivismo, Bourdieu se distancia de la filosofía, de la que estaba influenciado por una doble herencia: la de la historia de las ciencias (teniendo como referencia a Bachelard y Canguilhem) y la de la fenomenología (Husserl y Merleau–Ponty), e ingresa en el debate contemporáneo al interior de la filosofía francesa que sintetiza la época: estructuralismo *versus* fenomenología. Al respecto pueden verse las influencias de Durkheim, Weber y Marx, y de la lingüística y del estructuralismo que enumera Scribano (2009:63–64).

que le haya podido resultar en un comienzo, terminó adoptándola como objeto de estudio, es decir, como propia.

Con la decisión metodológica de llevar a cabo el trabajo de campo reflexionándolo todo, para controlarlo todo, como “un acto de resistencia” (Robbins 2002b:115), en particular aquello que se da por sentado en la relación entre el observador y el informante, el entrevistador y el entrevistado (Bourdieu 2004b:426), este “internamente colonizado” francés adquirió entonces consciencia de los efectos de la colonización “externa” sobre una población desposeída de sus posesiones materiales y sometida a la implacable dominación imperial (Yacine 2004:488), para transformarse y transformar sus estudios en lo que llamó una *etnosociología comprometida*.¹¹ Como señala Martínez (2007:52) citando a Smaïn Laacher: “Argelia se le pegó al cuerpo y a las palabras”. Precisamente se busca en la literatura bourdieuana la conceptualización sobre el cuerpo que ya en las investigaciones sobre la sociedad cabila es relevante, pero que, progresivamente, se profundiza en sus pesquisas y en sus escritos. Más aún, se procura observar cómo esta noción está ligada a una cuestión capital como es la incorporación de estructuras sociales históricas en forma de *habitus*, estructuras que estructuran a su vez las prácticas.

Es innegable la importancia que Bourdieu le imprime al *habitus* a lo largo de su trayectoria. Sin embargo, no es trabajado en todos sus escritos de la misma manera ni como se lo ha utilizado en la historia del pensamiento y de las ciencias sociales. Como es sabido, este concepto tiene su raíz en la filosofía aristotélica y tomista, pasando a ser leído y utilizado de distintas maneras a finales del siglo XIX y principios del XX. En particular, en este capítulo se elabora un recorrido paralelo desde tres ejes interrelacionados: cómo Bourdieu se va formando como investigador comprometido con la situación argelina; qué diversos sentidos y usos ha tenido el concepto de *habitus* en la historia de la filosofía y de las ciencias sociales; y cómo, paulatinamente, Bourdieu va construyendo su propia especificación de la noción.

En el camino que se propone recorrer se observa qué conceptos y teorías usa para construir sus propias nociones pero, paralelamente, se observa qué cosas deja de

¹¹ En “*Entre amis*” Bourdieu definió al “etnosociologista” como una suerte de intelectual orgánico que, como agente colectivo, puede contribuir a desnaturalizar y *desfatalizar* la existencia humana poniéndose al servicio de entender particularismos a través de universalismos arraigados (Wacquant 2004:388). “*Entre amis*” es el título de la publicación producto de la intervención en el coloquio organizado por el Instituto del Mundo Árabe el 21 de Mayo de 1997 (publicado en *Awal*, nº 21, 2000, pp. 5–10). Este texto fue traducido al español y publicado bajo el nombre de “Retorno sobre la experiencia argelina” en Bourdieu, Pierre: *Intervenciones, 1961–1995. Ciencia social y acción política*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005, pp. 17–48.

lado, qué agrega y qué le saca al concepto de *habitus*. Se afirma que si bien Bourdieu le graba un sentido social –en el que el cuerpo cobra vital importancia–, no logra despejar todo el sentido sustancialista y esencialista por lo que persiste y pervive en el concepto una *inmanente* noción de naturaleza. Por ello, la idea de este primer capítulo es la de pensar el *habitus* más allá de Bourdieu, para aprehender cómo lo va cargando, desde el inicio, de un sentido corporal –que ya está, pero incipientemente y distinto, en la *hexis* aristotélica, en la *habitude* de Tomás de Aquino y en las “técnicas corporales” de Marcel Mauss–; y cómo, paralelamente, irá dejando de lado un sentido dualista que opone el cuerpo a la mente como en Panofsky. Tal cual se verá, los sentidos que estos autores le aportan al concepto siguen presentes en la bibliografía bourdieuana, aunque de maneras distintas. Este primer capítulo, entonces, analiza el concepto de *habitus* para mostrar que detrás de la noción bourdieuana se mantiene una relación con la naturaleza, como en Aristóteles, con lo no–consciente eternizado y posible de ser modificado voluntariamente, como en Santo Tomás, o con la biología, como en Mauss. En resumen, sin perder de vista el sentido relacional del término ni la intención de comprender los sentidos teóricos de Bourdieu, no tanto por su riqueza misma sino por su potencialidad –para no caer en un “sustancialismo etimológico”–, es propósito de este capítulo observar el trabajo en Argelia: cómo le surgen los problemas sociales, teóricos, epistemológicos y metodológicos, qué herramientas conceptuales toma para analizarlos y cómo paralelamente va construyendo las propias.

Por último, la referencia a la “mano de obra” en el título del libro primero surge de entender que esta frase coloquial contiene en su trasfondo la idea de que se trabaja –se hace– *con* el cuerpo, un cuerpo las más de las veces comprendido lisa y llanamente como un organismo “natural” capaz de cumplir tareas. La manualidad, entendida como sinónimo de habilidad para llevar a cabo algo, se entremezcla con la capacidad de obrar, de construir por parte del individuo, de operar: de esta manera, resulta casi imposible en un sentido teórico ubicar los límites –si es que los hay– entre estas primeras formas de entender el cuerpo y las prácticas que (*con éste*) se llevan a cabo. Por ello, tanto en este capítulo como en el siguiente se exponen aquellas prácticas que Bourdieu presenta como relevantes para su análisis de la sociedad –y que aquí se leen focalizando la mirada en el cuerpo–: las económicas, las de reproducción social (por ejemplo a través de los matrimonios), las de reasentamiento, las de migración o las que se llevaban a cabo en los bailes de Año Nuevo y Navidad, entre otras.

1.1.– BOURDIEU EN ARGELIA: LA FORMACIÓN DE UN INTELLECTUAL COMPROMETIDO

It is obvious that Algeria, when considered in isolation from the rest of the Maghreb, does not constitute a true cultural unit. However, I have limited my investigation to Algeria for a definite reason. Algeria is specifically the object of this study because the clash between the indigenous and the European civilizations has made itself felt here with the greatest force. Thus the problem under investigation has determined the choice of subject. This study, which is a conceptual outline of more extensive analyses, includes a description of the original social and economic structures [...] which, although not the main purpose of the book, is indispensable for an understanding of the breakdown of the social structures caused by the colonial situation and the influx of European civilization – Pierre Bourdieu – *Sociologie de l'Algérie*¹²

A su arribo a Argelia en 1955, Pierre Bourdieu era un joven de 25 años que acababa de terminar los estudios de Filosofía en la *École Normale Supérieure* de París. Estando en el servicio militar francés, fue enviado al Valle de Chellif por una decisión disciplinaria para llevar a cabo tareas administrativas de la fuerza aérea. Un año más tarde, fue derivado al Centro de Documentación e Información del Gobierno General en Argel, lugar que contaba con una biblioteca de la que Bourdieu leyó gran parte de aquello que luego volcó en *Sociologie de l'Algérie*.¹³

Cuando en 1957 terminó su servicio militar, Bourdieu decidió ingresar en la Universidad de Argel como Profesor Asistente enseñando Filosofía y Sociología (entre 1958 y 1961). Este laboratorio social que le significó la sociedad argelina de castas le permitió comenzar a llevar a cabo una fusión entre disciplinas –entre la etnografía, la sociología y la filosofía–,¹⁴ trabajo que enfocó sobre la génesis del proletariado, los desplazamientos de los campesinos por parte del ejército francés y las repercusiones de estos procesos en las economías domésticas. Un año más tarde Bourdieu tuvo que *renunciar* a ese “prestigioso” capital simbólico que le significaba la filosofía, romper con la visión escolástica aprendida en su formación

¹² Cita extraída de Robbins, Derek: “Pierre Bourdieu, 1930–2002” en *Theory, Culture & Society*, Nº 19, 2002b, p. 115.

¹³ *Sociologie de l'Algérie* es el primer libro de Pierre Bourdieu, nunca traducido al español. Parte de este trabajo forma la base de *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Para profundizar sobre este análisis de los campesinos argelinos –puntualmente sobre los sistemas de parentesco, los rituales, las formas de supervivencia económica, los sistemas religiosos y las estructuras sociales básicas– véase: Quílez, Pedro: “Una etnología de Argelia: primera incursión sociológica de Pierre Bourdieu” en *Revista Sociedad y Economía*, Nº 4, 2003.

¹⁴ En palabras del propio Bourdieu, su estudio en tierra argelina y bearnesa le significó el paso de la filosofía a la etnología y a la sociología y, dentro de ésta, a la sociología rural (Bourdieu 2004a:12). Robbins (2002a:300) escribió que para el autor francés las relaciones entre disciplinas o modos de pensar no son inmutables o atemporales. Particularmente, las relaciones entre la sociología y la filosofía son, en palabras de Bourdieu, “arbitrarias” o, quizá más exactamente, social e históricamente contingentes. Desde el principio, dice Wacquant (2002:551), unió las estadísticas con la etnografía, la interpretación microscópica con la explicación macroscópica, para retratar el cataclismo social provocado por el capitalismo colonial y la lucha independentista.

académica, y dedicarse a la observación empírica para escribir *Sociologie de l'Algérie*, un libro sobre el desarraigo de los campesinos. En sus propias palabras (1999 [1997]:61):

sin duda, la distancia que poco a poco he ido tomando respecto a la filosofía se debe en gran parte a lo que se suele llamar las casualidades de la vida, en particular una estancia forzada en Argelia, de la que cabría decir que, sin ir más lejos, originó mi “vocación” de etnólogo, y luego de sociólogo. Pero no habría sido sensible a la llamada para comprender y testimoniar qué sentí entonces si no hubiera experimentado desde hacía mucho tiempo una insatisfacción indudable respecto al juego de la filosofía, hasta en su forma más severa y más rigurosa, que me impedía entregarme por completo a él.¹⁵

Tanto en *Sociologie de l'Algérie* como en otros trabajos etnográficos de la época y posteriores –*Trabajo y trabajadores de Argelia* (1963), *El desarraigo* (1964, con Sayad) y *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales* (1979),¹⁶ entre otros– Bourdieu analizó y escribió sobre lo que llamó los “acampesinados” campesinos (en francés “*empaysanité paysan*”), es decir aquellos que están estrechamente arraigados a su tierra y sus valores, quienes sufren el abandono de su cultura ancestral y presentan una incapacidad para hacer frente a las exigencias de una cultura capitalista racionalizada. A su vez, descubrió en el curso de este trabajo de campo que no es posible reducir los agentes económicos a simples “portadores” de las estructuras objetivas sino, por el contrario, que es necesario plantear empírica y teóricamente la cuestión de la génesis de los derechos económicos, de las disposiciones y de las condiciones económicas y sociales de este origen (Bourdieu 2006:30–33 y Yacine 2004:500–501). Como explica Marqués Perales (2009:186), la irrupción de la economía capitalista erosionó las formas de vida tradicionales sometiéndolas a un hondo proceso de aculturación, produciendo una desagregación de las estructuras fundamentales de la economía y la sociedad. Con el advenimiento de los franceses y la economía de libre mercado, la cohesión de los diferentes grupos se reemplazó por una vorágine de cambio, que desequilibró los pilares estables en los que descansaba esta sociedad, provocando que se modifique el escenario en el cual se desarrollaban sus vidas. Entonces, el compromiso de Bourdieu con Argelia no está tanto en la guerra entre enemigos

¹⁵ En una entrevista realizada por Hafid Adnani y Tassadit Yacine –que nunca fue traducida al español– Bourdieu se refirió a esto diciendo que tuvo que abandonar sus “queridos estudios” para escribir un libro de servicio social.

¹⁶ A modo de breve reseña, *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales* es un libro en versión abreviada –es decir, sin las tablas estadísticas, extractos de entrevistas, documentos, etc.– de la obra *Travail et travailleurs en Algérie* de 1963, obra que resume las investigaciones etnográficas y estadísticas realizadas entre 1958 y 1961.

concretos, entre europeos y argelinos, sino en el *choque de civilizaciones* que pone de manifiesto una sociedad de castas que provoca *in situ* una revolución a favor de la dignidad y en contra de todo un sistema de humillación (Bourdieu 2005:24). En el punto más álgido dentro de esta revolución, cerca del desenlace de todo un conjunto de procesos políticos y sociales, Bourdieu comienza a publicar tanto sus investigaciones etnográficas como sus artículos sobre intervenciones mediante acciones políticas, reflejando así su etnosociología comprometida.

1.2.– EL CRUCE ENTRE *HABITUS* Y CUERPO EN EL ANÁLISIS BOURDIEUANO EN ARGELIA

Hablar de *habitus* es plantear que lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, a saber, colectivo. El *habitus* es una subjetividad socializada – Pierre Bourdieu – *Respuestas. Por una antropología reflexiva* – p. 87.

Si bien resulta inútil establecer una clara y tajante diferenciación entre aquellos párrafos donde se encuentran “*habitus*” y “cuerpo” –¿acaso se puede encontrar en la bibliografía bourdieuana siquiera una referencia donde aparezca uno que impida pensar en el otro?–, a los fines del presente trabajo se presenta un esbozo de definición de lo que Bourdieu entendía por *habitus* en estos escritos como en otros posteriores, para reflexionar a continuación sobre este concepto a partir de prácticas en donde figure explícitamente el cuerpo. Entonces, el juego será doble: por un lado, observar, registrar y andamiar los cimientos, las bases de lo que es el *habitus* para el autor en los escritos de la década de 1960 y principio de la de 1970; y, por el otro, (re)construir, edificar y asentar lo que con el correr de sus obras se afianzó como el *habitus* bourdieuano. Esto obliga a recorrer tanto sus investigaciones posteriores como las anteriores. En las investigaciones precedentes se rastrea el concepto desde Aristóteles y Tomás de Aquino, pues son estos los autores que, siglos antes del nacimiento de la sociología, más lo enriquecieron (aunque como se verá en rigor de verdad ninguno de ellos hace referencia exclusiva al *habitus*, sino a la *hexis* y al *habere*). A su vez es fundamental para el desarrollo de este trabajo, ver cómo, a través de las “técnicas corporales” de Mauss, se incluye, cada vez con mayor fuerza, el cuerpo en la concepción de los *habitus* bourdieuanos.

Es oportuno justificar porqué se toman los aportes maussianos y no los de Merleau-Ponty como principal referente de “lo corporal” en Bourdieu, ya que éste es ubicado por la mayoría de sus comentaristas como uno de los principales filósofos que lo influyeron. La repercusión que tuvo en Bourdieu la fenomenología de

Merleau-Ponty, trabajada a su vez vía Husserl,¹⁷ es innegable, pero no es menos cierto que ambos retoman ideas próximas a las de cuerpo y “técnicas del cuerpo” de la etnología maussiana. Por otra parte, la distancia que supone la manera bourdieuana de comprender el cuerpo respecto de la concepción merleau-pontyana se acrecienta con el correr de sus obras. Para éste último, el cuerpo tiene un carácter fenomenológico e intencional, que lo ubica, de la mano de la idea de un “cuerpo propio” o de un “esquema corporal”, ligado en algún sentido a la consciencia de las acciones corporales. Esta concepción es bien distinta a la de Bourdieu. Por esto, aún aceptando que en sus trabajos existen algunas líneas que podrían hacer rever la decisión de tomar de Mauss y no de Merleau-Ponty las influencias teóricas sobre la relación entre el cuerpo y los *habitus*, hay que considerar el progresivo alejamiento de Bourdieu de la fenomenología para construir lo que se dio en llamar la “dimensión corporal” de los *habitus*.¹⁸

Antes de continuar con una reseña del *habitus* bourdieuano, es necesario explicitar que muchas veces, cuando se utiliza este término, no se tiene en cuenta su tradición filosófica. Es por un cuidado de orden epistemo-metodológico que se comienza por rastrear las bases del concepto e indagar aquello que constituyó su génesis en el marco de la sociología de Bourdieu. A modo de breve resumen histórico y a grandes rasgos, puede decirse que el *habitus* es un concepto ligado a la noción griega de *hexis* (tomado principalmente del libro *Metafísica* de Aristóteles) y a la forma del verbo latín *habere*, siendo desarrollado posteriormente en la tradición cristiana principalmente por Tomás de Aquino para mostrar la interiorización de las acciones y la unidad de las mismas como principios permanentes e inmanentes del sujeto.

¹⁷ De hecho, el *habitus* es una noción que la fenomenología, a través de Husserl, retomó de la tradición aristotélico-tomista para designar una conducta mental entre experiencias pasadas y acciones venideras. Husserl también usaba el concepto *Habitualität*, más tarde retomado por su alumno Alfred Schutz, como un “conocimiento habitual” (de ahí la adopción por parte de la etnometodología), una noción que se puede asemejar con el hábito y de allí con Merleau-Ponty en su análisis sobre el “cuerpo vivido” como silencioso impulsor del comportamiento social. A su vez, el *habitus* aparece en varios pasajes de otro estudiante de Husserl, Norbert Elias, como *habitus* psíquico de las personas “civilizadas”, en *El proceso de civilización* (Wacquant 2005:316).

¹⁸ Más aún, puede decirse, sin adentrarse en extensiones desmedidas, que Merleau-Ponty se refirió, en *Fenomenología de la percepción* (1945:160), a la relación entre el cuerpo y el *habitus* de la siguiente manera: “la conciencia se proyecta en un mundo físico y en un cuerpo, así como se proyecta en un mundo cultural, y tiene *habitus*” (Pinto, Louis: “Pensar la práctica: presupuestos y predisposiciones” en *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, México, Siglo XXI Editores, 2002). Sobre la relación entre Bourdieu y Merleau-Ponty, los *habitus* y la *habitude*, con el cuerpo, cf. Martínez, “Merleau-Ponty y la *habitude*” (2007, *op. cit.*, pp. 151–155). Sobre la relación teórica entre Mauss y Merleau-Ponty, cf. Hunter, Ian y Saunders, David, “Walks of Life: Mauss on the Human Gymnasium” (*Body & Society*, N° 1, 1995, pp. 65–81). Respecto de las conexiones teóricas entre Mauss, Levi-Strauss, Merleau-Ponty y Bourdieu, cf. Ferrante, Carolina, “De Mauss a Levi-Strauss. La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu” (*Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (España), Vol. 2, N° 2, <http://www.intersticios.es/>, ISSN: 1887–3898, 2008).

Todos aquellos que han empleado antes que yo este antiguo concepto [el de *habitus*] u otros similares, como los de *ethos* o *hexis*, se inspiraban, en mi opinión (aunque no siempre lo hayan sabido claramente), en una intención teórica próxima a la mía, es decir, en el deseo de escapar tanto de la filosofía del sujeto, pero sin sacrificar al agente, como de la filosofía de la estructura, pero sin renunciar a tener en cuenta los efectos que ella ejerce sobre el agente y a través de él (Bourdieu & Wacquant 1997 [1992]:83).

En 1962, en un artículo titulado “*Les relations entre les sexes dans la société paysanne*”, Bourdieu (re)introduce este concepto aristotélico–tomista, no para proporcionar una noción que funcione como eje central del proceso de reproducción social ni desechar estructuralismos, sino para describir la traumática pérdida coyuntural de las habilidades y expectativas incorporadas de los hombres y mujeres rurales, por la forzada apertura a las influencias de la ciudad, la que repercutió negativamente en los campesinos bearneses produciendo los “no–matrimoniables” o “incasables” (“*unmarriageable*”). Por la misma época, en *Le Déracinement. La crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie* (1964) Bourdieu y Sayad utilizan el *habitus*, con un sentido cercano a esta tesis, para referirse a la general y permanente disposición de los *fellahin’* (en árabe, campesinos agricultores) hacia el mundo y hacia los demás desplazados, en una situación que los llevó a aferrarse a sus valores heredados, ahora en las condiciones diferentes dadas por los campos de reasentamiento, en los que los campesinos argelinos ya no tenían la posibilidad de comportarse según sus estructuras tradicionales (Wacquant 2004:391).

Retomando la historia del concepto, se hacen necesarios para la (re)construcción histórica del *habitus* bourdieuano los aportes de la sociología de Weber, quien ahonda en el sentido del término como interiorizador de acciones, productor de estados permanentes y principio de nuevas operaciones. A partir de este autor alemán, sumando los aportes del *ethos*, Bourdieu cimenta conceptualmente “su” *habitus* (Martínez 2007:45). Conservó, entonces, el sentido fundamental de condición, de manera de ser, de disposición durable, de estado del cuerpo –que encuentra eco en las “técnicas corporales” de Mauss– pero integrándolo en una teoría original de las relaciones entre estructuras subjetivas y estructuras objetivas (Gutiérrez 1997:63). Teniendo en cuenta este breve resumen histórico, en el cuál se desmembraron los aportes de otros autores con los que Bourdieu reconstruyó la noción histórica de *habitus* para construir su propia versión, se trabaja este concepto a partir de tres dimensiones que, si bien aparecen imbricadas relacionamente, se presentan en los apartados subsiguientes –un tanto esquemáticamente, quizás con

algún abuso teórico— de forma separada. Por *habitus* se entiende, tanto con base en los aportes de sus trabajos “etnográficos” como en los del resto de su bibliografía: a) un principio regulador y generador de prácticas e ideologías que no es inmutable; b) que no es aprehendido conscientemente (“principio de no–consciencia”); y que, c) en cuanto historia, es capaz de incorporarse, de hacerse cuerpo. Es en estas dimensiones y en sus cruces en donde se presentan los aportes aristotélicos y tomistas al concepto, entendiendo el término *hexis* y el verbo *habere* como génesis del *habitus* de la sociología, para luego sumarle las “técnicas corporales” de Mauss. Esto es, de manera gráfica y metafórica, se piensa el *habitus* a modo de un palimpsesto, en el que están grabadas estas tres dimensiones, que irán emergiendo a modo de huellas por los aportes de Aristóteles, de Aquino y de Mauss, pero que Bourdieu irá sobreescibiendo para construir *su* concepto.

1.2.1.— HEXIS Y HABITUS, ARISTÓTELES Y BOURDIEU: LO PASAJERO Y LO PERMANENTE, LO NATURAL Y LO SOCIAL

En *El sentido práctico*, quizás pasible de ser entendido como el primer punto de referencia en la conceptualización de su *habitus*, Bourdieu explica cómo existen estructuras que repercuten en las prácticas actuales y que a su vez estructuran las futuras:

los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predisuestas 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 (2007 [1980]:86).

Si bien no en términos de estructuras, mediante un largo salto al pasado, es posible rastrear en Aristóteles la idea de una *hexis* (ἕξις) como un hábito permanente, que supera a la disposición (*diáthesis*, διάθεσις) para llevar a cabo determinada acción por ser de mayor duración (Ferrater Mora 1994:1544), perdurable. Precisamente en *Metafísica* (1022b), Aristóteles refiere a ambos conceptos, explicando que por *diáthesis* entiende la ordenación, la colocación de “aquello que tiene partes”, las que tendrán alguna posición (de allí dis–posición). En tanto que por *hexis* comprende

en un sentido, por ejemplo, cierto acto de lo que tiene y de lo que es tenido, como cierta acción o movimiento (pues cuando uno hace y otro es hecho, está en medio el acto hacedor; así también en medio del que tiene un vestido y del vestido tenido está el hábito) [...] En otro sentido se llama hábito [ἕξις] una disposición [δίθσις] según la cual está bien o mal dispuesto lo que está dispuesto, y lo está o por sí mismo o en orden a otro; por ejemplo, la salud es cierto hábito [ἕξις], pues es una disposición [δίθσις] tal.¹⁹

De esta manera, la virtud es un hábito (*hexis*), por cuanto no es una emoción (como la codicia, la ira, el miedo, etc.), ni tampoco una potencia, como sería la tendencia hacia esas emociones; la virtud es más bien una disposición para afrontar bien o mal esas emociones y potencias (Abbagnano 1963:599).²⁰ Según Wacquant (2005:315) la raíz del *habitus* se encuentra en esta noción aristotélica de *hexis*, elaborada en su doctrina sobre la virtud, significando un estado adquirido y firmemente establecido de carácter moral que orienta los sentimientos y deseos de una situación y, como tal, de la conducta. Así, el hábito predispone a los sujetos a realizar las acciones de maneras “correctas”, o mejor dicho “acordes”, y a su vez, la naturaleza (φύσις) también predispone a los sujetos, cuestión que llevará a referirse a los hábitos como “segundas naturalezas”. El razonamiento no es menor a la hora de reconstruir la historia de su *habitus*, ya que Bourdieu le imprime al término la capacidad de ser incorporado, hecho cuerpo, no ya al cuerpo “natural”, orgánico, sino a un cuerpo social que, como se verá en el debate acerca de si los *habitus* son la historia hecha cuerpo o la historia hecha naturaleza, es socializado (y socializante) a través de las prácticas.

Analizando la relación aristotélica entre la naturaleza y los hábitos, en *Ética Nicomáquea* (1103a.20–1103b.1) Aristóteles se refiere a ella de la siguiente manera:

[...] no hay una sola de las virtudes morales que exista en nosotros naturalmente. Jamás las cosas de la naturaleza pueden por efecto del hábito hacerse distintas de lo que ellas son: por ejemplo, la piedra, que naturalmente se precipita hacia el suelo, nunca podrá adquirir el hábito de ascender hacia arriba, aunque un millón de veces se la lance en este sentido; el fuego no irá hacia abajo, y no hay un sólo cuerpo que pueda perder la propiedad que tiene por naturaleza para contraer un hábito diferente. Así, pues, las virtudes no existen en nosotros por la sola acción de la naturaleza, ni tampoco contra las leyes de la misma; sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas, y el hábito es el que las desenvuelve y las perfecciona en nosotros. Además, con respecto a todas

¹⁹ Traducción extraída de Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, Edición Trilingüe, 1970, pp. 280–281.

²⁰ Para profundizar sobre la relación entre la virtud y los hábitos [ἕξις] ver Abril, Pedro Simón: *La Ética de Aristóteles*, Colección Libros en Red, www.dipualba.es/publicaciones, p. 44.

las facultades que poseemos naturalmente, lo que llevamos desde luego en nosotros es el simple poder de servirnos de ellas; y más tarde es cuando producimos los actos que de las mismas emanan.²¹

Naturaleza entonces que en el sentido aristotélico puede significar tanto la totalidad de los seres naturales como el *ser*, la esencia. Sobre esta segunda acepción, la más desarrollada por Aristóteles, en *Física* (libro II, 1) es entendida como

[...] un principio y causa del movimiento o del reposo en la cosa a la que pertenece primariamente y por sí misma, no por accidente. [...] Así, en un sentido se llama naturaleza a la materia primera que subyace en cada cosa que tenga en sí misma un principio del movimiento y del cambio. Pero, en otro sentido, es la forma o la especie según la definición. Porque, así como se llama “arte” lo que es conforme al arte y a lo artificial, así también se llama “naturaleza” lo que es conforme a la naturaleza y a lo natural. Y así como no diríamos de algo que es conforme al arte, o que es arte, si sólo fuera una cama en potencia y no tuviese todavía la forma específica de la cama, tampoco lo diríamos de lo constituido por naturaleza, pues lo que es carne o hueso en potencia, ni tiene todavía su propia “naturaleza” antes de tomar la forma específica según la definición, determinando la cual decimos que es carne o hueso, ni es “por naturaleza”. Así, en este otro sentido, la naturaleza de lo que tiene en sí mismo el principio del movimiento sería la forma o la especie, la cual sólo conceptualmente es separable de la cosa. En cuanto a lo que está compuesto de materia y forma, por ejemplo un hombre, eso no es naturaleza, sino “por naturaleza”.²²

Si bien no es el propósito profundizar sobre la naturaleza en Aristóteles, es interesante hacer notar para el futuro desarrollo de este escrito que el hábito aristotélico o *hexis*, es tanto naturaleza en sí, como su producto (posible de ser pensado como una “segunda naturaleza”).²³ Sin embargo, como se observará cuando se relacionen las conductas de los campesinos argelinos y bearnese, aunque resulte claro el concepto de “segunda naturaleza”, en la conceptualización del *habitus* bourdieuano con significación en las prácticas y en los cuerpos no se

²¹ La traducción de estos párrafos corresponde a de Azcárate, Patricio: “Moral a Nicómaco” en *Obras de Aristóteles*, Tomo I, Madrid, 1874, pp.33–35. Es interesante citar que en griego la palabra hábito [*hexis*] y ética [*ethos*] son casi idénticas. *Perseus Digital Library*, “Greek and Roman Materials”: “Aristotle in 23 Volumes”, Vol. 19, Harvard University Press, Cambridge, Londres, 1934. Es posible rastrear y encontrar, como Ferrater Mora lo hace (1994:1544), que Aristóteles entiende que los hábitos son una de las cuatro especies de cualidades, además de la forma en cuanto configuración externa, las receptividades o potencias pasivas y las facultades o potencias activas.

²² La cita corresponde a la traducción extraída de Aristóteles: *Física*, Editorial Gredos, 1995, pp. 45 y 48. Para profundizar sobre el concepto de naturaleza ver: Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, Edición Trilingüe, 1970, pp. 227–231.

²³ Así como la propiedad de la piedra es caer o la del fuego ir hacia arriba, Aristóteles piensa que si hay esclavos, hay esclavos por naturaleza. Esto es, decir que lo social se naturaliza es decir que lo social es natural. Si bien esta cuestión es profundizada en el capítulo cuarto, cuando se refiera a la “naturaleza” se está pensando en aquello que es social pero se percibe como natural, normal, lógico, evidente. Esta aclaración apunta al sentido en que se toma lo “naturalizado”, “segunda naturaleza”, o “vuelto naturaleza”, esto es, es en un sentido figurado.

remite a esta idea de naturaleza “natural” o “naturalizada” sino a una idea de *naturaleza social*.

Resulta importante remarcar una cierta capacidad transitiva de esas estructuras que Bourdieu (1997:92) le imprime al término diciendo que es perdurable mas no inmutable, profundizando la tesis de entender que los *habitus* son modificables.

[...] el *habitus* no es una especie de esencia ahistórica cuya existencia no sería más que desarrollo, es decir, un destino definido de una vez por todas. Los ajustes que impone sin cesar la necesidad de adaptarse a situaciones nuevas e imprevistas pueden determinar transformaciones durables del *habitus*, aunque éstas no rebasan ciertos límites, entre otras razones, porque el *habitus* define la percepción de la situación que lo determina (Bourdieu 1990:156).

En el recorte espacio–temporal de los estudios etnográficos en Argelia –y también de los de Béarn–, sólo se encuentran primeros indicios, génesis de su concepto, sin las definiciones sustantivas y exhaustivas que se encontrarán en su obra posterior. Sin embargo, es posible notar en su análisis de las estructuras económicas y temporales –y en el de las estrategias matrimoniales en la sociedad bearnesa– cómo las prácticas se modifican frente a la emergencia de nuevas condiciones materiales de existencia. En este sentido es interesante observar en “Las estrategias matrimoniales en el sistema de las estrategias de reproducción” la ruptura explícita que Bourdieu procura con la tradición etnológica al trabajar el concepto de “práctica” diferenciándolo del de *ejecución* –acaso como si ésta fuese el producto de la obediencia a unas *reglas* o la ejecución de modelos no–conscientes, propios de un modo de pensamiento estructuralista–. En vez de pensarlas como conductas de tipo automáticas, concibe al *habitus* como sistema de esquemas que orientan todas las opciones –léase prácticas– sin poder conseguir una explicación completa y sistemática de éstas (Bourdieu 2004a:169–171).

En resumen, hay una *inocencia* –en su doble lectura como ingenuidad y como falta de culpa– en la relación entre cuerpo y organismo en Aristóteles, presentes en la *inmanente* relación que ambos conceptos tenían para este autor, cuestión que hace que el sentido bourdieuano del concepto conserve, en varios pasajes de su bibliografía, la significación de naturaleza, “segunda naturaleza” o “naturaleza social”. Esta manera de concebir el *habitus* ha llevado a muchos autores a comprender su sentido estructurado, es decir como límite, pero cegando la mirada estructuradora, esto es, como potencia limitada.

1.2.2.– *HABERE Y HABITUS, AQUINO Y BOURDIEU: LO CONSCIENTE Y LO NO-CONSCIENTE, LAS ACCIONES Y LAS PRÁCTICAS*

Siguiendo con la conceptualización del *habitus* bourdieuano, es necesario entonces introducir aquí lo que puede llamarse la “dimensión psicológica” de la noción, entendiéndola en su sentido más amplio, es decir la consciencia (o no) de dichas estructuras estructuradas y estructurantes.²⁴ Bourdieu (2003a:118) construye su concepto a partir de entender que éste se incorpora como una estructura no-consciente de prácticas e ideologías, como un sistema de disposiciones inconscientes producido por la interiorización de estructuras objetivas. Ya en *Argelia 60* comienza a cuestionarse esta dimensión del *habitus* cuando discute con las nociones de “movilidad psíquica” y “empatía” de Daniel Lerner, entendidas como capacidades de los individuos de readaptarse a nuevas condiciones sociales –como es la irrupción de la economía moderna– y a partir de eso poder superarse; afirmando que con el alejamiento del orden tradicional y la entrada en el mundo económico moderno, se producen transformaciones sistemáticas de los *habitus* que no pueden reducirse a su “dimensión psicológica” (Bourdieu 2006:70). Resulta interesante retomar el concepto de *hysteresis* –entendido como el desfase temporal entre el ejercicio de una fuerza social y el despliegue de sus efectos por la mediación retardada de su incorporación–, noción que le permitió a Bourdieu hacer hincapié en cómo el sistema colonial vive en y a través de disposiciones, discordadas y desconcertadas, y en cómo sobrevivieron el fin del imperio francés y el establecimiento de un Estado argelino independiente (Wacquant 2004:392). Estos profundos cambios estructurales les provocaron a los campesinos que “sus clases los pasen por arriba”, es decir, que las nuevas estructuras modificadas del campo redefinieran las normas existentes, provocando una relegitimación de la nueva lógica de la práctica del campo (Grenfell 2006:235).²⁵ Así, las renovadas condiciones muestran que la relación entre los *habitus* y el campo no son lineales, es decir, que

²⁴ Si bien no es intención de Bourdieu –ni tampoco de esta tesis– introducirse en la discusión acerca de si los *habitus* son no-conscientes, inconscientes o pre-conscientes, vale mencionar una nota de Martínez que dice que no es que la conciencia no tenga influencia sino que ésta no podría cambiarlo si lo percibiera; no lo aprehende, en un castellano rioplatense: “no lo pesca” (Martínez 2007:83). Para profundizar específicamente sobre las relaciones de Bourdieu con la psicología cf. “De la teoría del *habitus* a una sociología psicológica” de Lahire y “Pierre Bourdieu – Jean Piaget: *habitus*, esquemas y construcción de lo psicológico” de Bronckart y Schurmans en Lahire, Bernard (dir.): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.

²⁵ En este mismo sentido, en “*Les Structures sociales de l’économie*”, Bourdieu entiende la *hysteresis* en relación con la “norma”, cuando la describe como las disposiciones que están fuera del campo y con las expectativas colectivas que son constitutivas de su normalidad (Grenfell 2006:235). Se volverá sobre este concepto en el tercer capítulo cuando se vea la relación que establece Bourdieu entre la histéresis y los *habitus*.

en la medida en que uno se modifica el otro también lo hace, pero no en igual sentido o dimensión, reflejando que existen condiciones *subjetivas* que son *objetivadas* de manera, por lo menos, no consciente.

Para la discusión acerca de la conciencia (o no) de los *habitus* es posible utilizar, a manera de puntapié inicial, a Tomás de Aquino (1993:379), en quien es posible rastrear el concepto de *habitus* a partir del verbo *habere*:

la palabra hábito [*habitus*] procede del verbo haber [*habere*], del cual deriva en un doble sentido: bien en cuanto el hombre o cualquier otra cosa tiene algo, o bien en cuanto una cosa se ha de un modo determinado en sí misma o respecto de otra (*Suma de Teología*, Prima Secundae, q. 49, a.1).

Es preciso profundizar brevemente el pensamiento tomista para dar cuenta de la relación entre su *habitus* y la capacidad reflexiva que tienen los sujetos sobre los mismos. En su obra fundamental, *Summa Theologiae*, a manera de formulación de problemas en forma de preguntas, objeciones de otros pensadores, soluciones y respuestas, Aquino despliega su conceptualización de hábito. En rigor de verdad, se refiere a éstos de diferentes modos (hábitos morales, intelectuales, sobrenaturales), entendiendo que esta variedad de usos denota las diversas influencias de otros autores, distanciados tanto espacial como temporalmente de él.

Con Aquino, *habere*, o *habitus*, adquiere un sentido de “habilidad de crecer a través de la actividad”, o disposición durable suspendida a medio camino entre la potencia y la acción intencionada (Wacquant 2005:315–316). Confrontándolo con los aportes de Bourdieu y Aristóteles es posible encontrar que esta noción es un principio intrínseco, al igual que la potencia, pero distinto a ella; y que en cuanto cualidad es distinta de la aristotélica: en la filosofía tomista es una cualidad por sí misma, estable y difícil de remover, que tiene por fin asistir a la operación de una facultad y facilitar tal operación (Ferrater Mora 1994:1544). Por otro lado, al igual que para Bourdieu, el hábito no ejecuta operaciones sino que tiende a facilitarlas, siendo también para ambos autores “difícilmente mudables” (Aquino 1993:381). Pero esa capacidad de que sea complicado mas no imposible modificarlas se debe a razones bien distintas: mientras que para Bourdieu el *habitus* es la historia hecha cuerpo, historia que se relaciona más con lo social incorporado que con las acciones meramente individuales, sólo posible de ser reformado gracias a las nociones de *estrategia* y auto–socioanálisis y “socioanálisis asistido”;²⁶ para Aquino, en cuanto

²⁶ Con el correr de sus obras Bourdieu abandona el estructuralismo rígido de los esquemas en pos de abrir la posibilidad a cambios estructurales a través de la modificación de las condiciones objetivas de

cualidad adquirida por medio de la repetida ejecución de actos (Magnavacca 2005:323), la transformación de los hábitos es flexiblemente facilitada por la propia actividad *activa* de los sujetos. Antes de referirse a lo que ha dado en llamarse la “dimensión psicológica” del *habitus* específicamente en la filosofía tomista, es necesario hacer una breve pero importante aclaración: en tanto que Aquino nunca escribió sobre la conciencia de los actos de los individuos –por lo menos no en los términos actuales, siglos y estudios sobre psicoanálisis y psicología después–, es sólo mediante algún abuso teórico que se puede trabajar este autor a la luz de lo que posteriormente Bourdieu retomó para profundizar su propio concepto. Aquino entiende, aunque no de manera unívoca, que los hábitos tienen componentes relacionados con la voluntad y con la razón de los individuos. Ejemplo de ello es que, en la *Summa Theologiae* (1993:389–390), se refiere a la distinción entre los hombres y los animales a partir de decir que en los animales no se da hábito [*habitus*] alguno, puesto que no tienen voluntad. En este sentido retoma también al filósofo Averroes,²⁷ quien ya en el siglo XII decía que el hábito es aquello con lo que uno obra cuando quiere. Teniendo en cuenta que son notables las diferencias entre Aquino y Bourdieu en cuanto a entender si los *habitus* son posible de ser modificados voluntariamente o no, se incluye este análisis del *habitus* tomista por entender que es *con* y *contra* otros autores desde donde Bourdieu construye su *habitus* a medida que avanza su propio recorrido teórico.²⁸

vida por el proceso de auto-socioanálisis o del “socioanálisis asistido” (Gutiérrez 2004:299). Por medio de estos mecanismos se puede entender, por ejemplo, porqué dos agentes que tienen igual posición en el campo pueden tomar decisiones diferentes, rastreando las trayectorias individuales. Para profundizar véase Bourdieu, Pierre: *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008b [1968], pp. 112–113; y García del Campo, Juan Pedro y de Vicente Hernando, César: “Entrevista a Alicia Gutiérrez: ‘Desde Bourdieu se pueden pensar problemas que él no abordó’” (*Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, Tierra de nadie ediciones, Nº 0, 2005, pp. 19–24).

²⁷ El filósofo árabe Averroes se dedicó a estudiar diversas ciencias, destacándose en la filosofía a partir de pensarla distinta a las costumbres mítico-religiosas, y por formular puntos y contrapuntos con la tradición aristotélica.

²⁸ Parafraseando a Bourdieu en referencia a sus influencias teóricas, es con y contra Marx, con Weber y contra Weber, con Durkheim y contra Durkheim, y con sus entre-juegos (Marx y Weber contra Durkheim, Durkheim y Weber contra Marx, y así todas las combinaciones posibles), en esa idea de que se puede pensar un pensador contra ese pensador (Bourdieu 2007 [1987]:57), como se constituyen verdaderas bases teóricas, y no, como creyó la escolástica, *hermenutizando* los autores, formando teorías verdaderas. Esto es, se toman a Bourdieu y a los *habitus* en sentido de herramientas y, por más que suene dicho y sobreentendido, no como dogmas. Respecto a este concepto, se puede retomar también a otros autores como lo hace Ferrater Mora (1994:1543–1546): los británicos John Locke (S. XVII) y David Hume (S. XVIII) se refieren al hábito en un sentido a la vez psicológico y gnoseológico, el francés Maine de Biran (S. XVIII–XIX) consideró que era una atenuación del esfuerzo, y con ello un paso hacia el inconciente, en un sentido más metafísico que psicológico. Es interesante citar la distinción que hace Gerhard Funke, a partir de investigar la historia del concepto hasta Husserl, entre los dos modos de estudiar esta noción: examinarlo en su uso no sistemático y en su uso sistemático. Entre las primeras se encuentran las aristotélicas, entre las

Respecto a cómo utiliza Bourdieu la noción de consciencia en los análisis sobre los campesinos argelinos –fundamentalmente a la consciencia temporal–, es posible ligarla a la influencia del concepto “tiempo” y a su formación filosófica. Comprender que los agentes sociales, en sus conductas cotidianas, no están actuando en función de criterios teleológicos, abstractos o finalistas, sino por razones prácticas fundamentadas en las experiencias pasadas, le permite construir algunas de las características de lo que posteriormente derivará en su particular idea de *habitus*. No obstante, dice Marqués Perales (2006:81), aún no se refiere a un conjunto de disposiciones globales, sino más bien a una actitud hacia el tiempo dentro de un determinado *ethos*.

De esta manera puede observarse como en sus primeras investigaciones en suelo argelino Bourdieu comienza a trazar una línea teórica que lo llevó de pensar en las consciencias individuales de los agentes a las consciencias colectivas, para construir posteriormente de la mano del concepto tomista de *habitude* el suyo de *habitus*.

1.2.3.– “TÉCNICAS DEL CUERPO” Y *HABITUS*, MAUSS Y BOURDIEU: LA NATURALEZA Y LA HISTORIA, TÉCNICAS Y ESTRUCTURAS

Ahora bien, continuando con la enumeración propuesta, es a raíz de Mauss desde quien Bourdieu *incorpora* la “dimensión corporal” a su *habitus*. Fundamental para la tarea de indagar qué entiende este sociólogo francés por cuerpo, en este apartado se desarrolla el concepto de “técnicas corporales” maussiano, prestando especial atención a las nociones de naturaleza y de historia –las cuales son retomadas en el capítulo cuarto–, con lo que se *completa* la definición de *habitus* bourdieuano (y a partir de donde se comienza a hablar de su relación con el cuerpo). Para ello, primero se llevará a cabo un paréntesis para situar a Bourdieu en los polos subjetivismo/objetivismo, para luego extenderse sobre la incorporación de las “técnicas corporales” a su *habitus* y las implicancias teóricas que ello conlleva.

Volviendo a que en la sociología bourdieuana las condiciones sociales se estructuran de manera no consciente, puede decirse que se diferencia de Aquino, para quien no es posible simplemente *actuar* los *habitus*, no sólo porque es casi improbable identificarlos sino porque para actuarlos –es decir, ponerlos en práctica conscientemente– es necesario conocer su génesis, que al ser histórica y externa al

segundas distingue las psicológicas (Hume, Condillac, Erdmann), las metafísicas (Maine de Biran, Ravaisson, Chevalier) y la trascendental (Husserl).

sujeto dificulta su toma de consciencia.²⁹ Todo esto permite, a partir de que Bourdieu desecha sociologías espontáneas y *estructura* la capacidad de los *habitus* de modificarse no conscientemente, introducir la discusión objetivismo/subjetivismo – exteriorización/interiorización que lleva a cabo, e incorporarle al *habitus* la dimensión del cuerpo, que en rigor de verdad se puede rastrear en las versiones aristotélicas y tomistas del término, pero al que este sociólogo francés le graba un sentido “social” más profundo. Otra vez se encuentran en *El sentido práctico* más respuestas acerca del *habitus* cuando aborda el doble proceso de “interiorización de la exterioridad” y de “exteriorización de la interioridad”, proceso que culmina cuando la objetividad (entendida como el conjunto de condiciones de existencia que son independientes de las conciencias de las personas) se arraiga en y por sus experiencias subjetivas. Esto equivale a decir que hacen suyo lo social, pero a través de sus propias *disposiciones* o, como prefiere el autor, lo social se interioriza, se in–corpora, se hace cuerpo a través del *habitus* y se exterioriza a través de prácticas, prácticas que son producidas por los mismos *habitus*. Como lo expresa Free (1996:400) en un contrapunto conceptual entre Heidegger y Bourdieu, este último escribe que el cuerpo está en lo social y lo social está en el cuerpo, presentando al *habitus* como eje, como un universal de los individuos (estructurado y estructurador) que media con el mundo exterior de las estructuras sociales en su conjunto. Más aún, en *La distinción* refiere a esta cuestión de la relación entre la estructuración y el cuerpo: en tanto estructura estructurante que organiza las prácticas y la percepción de esas prácticas, el *habitus* es también estructura estructurada, un principio de división de clases lógicas que organiza la percepción del mundo social que a su vez es producto de la incorporación de la división en clases sociales (Bourdieu 2008 [1979]:164).

Resulta interesante trabajar, aunque más no sea de manera introductoria del análisis que posteriormente se realiza, un posible contraste en la relación del *habitus* con los cuerpos: si bien es posible encontrar varios párrafos y autores que trabajan al *habitus* como la historia hecha cuerpo (Bourdieu 1999 [1997]:198, Gutiérrez 1997:67, Wilkis 2004:125, por sólo nombrar algunos), o como serie de disposiciones

²⁹ Como se ha visto, en todo caso es a partir de un trabajo de auto–socioanálisis o “socioanálisis asistido”, como un intento por dar cuenta de esa génesis y su historia para así intentar escaparle a esa misma historia, que se pueda tener cierta conciencia de los *habitus*, aún sin llegar a comprenderlos cabalmente. Más aún, aparte de los efectos de ciertas trayectorias sociales (individuales), el *habitus* también puede ser transformado por el socioanálisis, es decir, “por un despertar de la conciencia y una forma de *autotrabajo* que permita al individuo manipular sus disposiciones. La posibilidad y eficacia de esta clase de autoanálisis está determinada en parte por las estructuras originales del *habitus* en cuestión y en parte por las condiciones objetivas bajo las cuales el despertar de la autoconciencia tiene lugar”. Bourdieu & Wacquant: 2005 [1992], *op. cit.*, 195.

adquiridas por socialización no innatas (Schinkel & Tacq 2004:56), en otros se lee que los *habitus* son la historia hecha naturaleza o naturalizada: en *Esquisse d'une theorie de la pratique, precede de trois etudes d'ethnologie kabyle*,³⁰ por ejemplo, Bourdieu afirma que los *habitus* son la historia transformada en naturaleza (Throop & Murphy 2002:187) o historia vuelta naturaleza (Wacquant 2005:317). Pero ¿a qué se refiere entonces con historia, con *habitus*, con cuerpo y con naturaleza? Y en todo caso ¿Cómo se relacionan? Precisamente estos interrogantes son, puestos aquí a modo de balizas, los que guían lo que continúa, siendo profundizados progresivamente, estas preguntas y sus respuestas, con el devenir de los capítulos de este trabajo. A simple vista, es posible entender con Gutiérrez (1997:65) que el *habitus*, en tanto producto de la historia, es lo social incorporado –*estructura estructurada*– que se ha encarnado de manera durable en los cuerpos, como segunda naturaleza o naturaleza socialmente constituida. Pero a su vez, Bourdieu (2007 [1980]:91–92) explicita que, en tanto

historia incorporada, naturalizada, y de ese modo olvidada en cuanto tal, el *habitus* es la presencia actuante de todo el pasado del que es el producto: por lo tanto, es lo que confiere a las prácticas su *independencia relativa* con referencia a las determinaciones exteriores del presente inmediato.

Al parecer, lo que puede interpretarse en algún punto como una posible contradicción es tomada por momentos como una sinonimia, entendiendo al cuerpo desde su dimensión orgánica, concibiéndolo como una naturaleza. Tanto al ser explícitamente tomado como naturaleza, cómo al trabajarlo como “segunda naturaleza” o naturalizado (es decir creado por el hombre pero “*vuelto* naturaleza”) ambas posturas –vistas y trabajadas en Aristóteles y Aquino– muestran concepciones que parecen ligarse más a estructuras objetivas que a estructuraciones objetivadas por los sujetos. Hablar de *habitus* es efectivamente entender la historicidad de los agentes, que lo individual, lo subjetivo, lo personal, es social (Gutiérrez 1997:67); de ninguna manera comprendiendo que su estructuración en el cuerpo está ligada a razones orgánicas, genéticas o inmanentes a su naturaleza *natural*, sino que, al igual que el cuerpo, son construcciones simbólicas. De allí que se entienda al *habitus* como estructuras estructuradas predisuestas a funcionar como estructuras estructurantes y no cómo estructuras estructuradas y estructurantes. A pesar de la similitud de estas dos frases, la primera refiere a que son estructuras potencialmente *estructuradoras*, transformadoras, productivas, y no

³⁰ Este texto, que nunca fue traducido al español, aunque sí al inglés bajo el título *Outline of a theory of practice*, es trabajado con mayor profundidad en el tercer capítulo.

reproductivas como supone la segunda versión. Cuestión no menor si se comprende la larga tradición del concepto como límite más que como potencia, a través de su asociación con la historia y naturaleza, argumento que tiene en cuenta la idea de “segunda naturaleza”, pero que obvia la concepción de que son simbólicos y *simbólicamente no-naturales*. Si bien embrionariamente, se planta aquí la semilla de un razonamiento que se cosechará luego, esta idea de que los *habitus* son límite, estructurados, pero a la vez potencia, estructurantes.

Volviendo al concepto de historia, éste puede analizarse, tal como lo hace Bourdieu en *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, desde la tradición marxista, es decir entendiendo que naturalizar es en todo caso eliminar la historia.³¹ Para salvar la naturalización de la historia, Bourdieu se apoya en el precepto de Marx que prohíbe eternizar en la naturaleza el producto de la historia y en el de Durkheim que exige que lo social sea explicado por lo social y sólo por lo social (Bourdieu 2008b:39). O, si se prefiere, cómo se citó hace un instante en referencia a los *habitus*, historia olvidada: Bourdieu (2007 [1980]:374–375) parte de entender que los *habitus* tienen un componente no-consciente y que este es producto de una historia olvidada. En cuanto “naturales”, vueltas en “leyes naturales” que son independientes de la influencia del tiempo, por tanto “eternas”, las configuraciones sociales se vuelven *verdaderas*.

Más aún se entiende la relación que Bourdieu establece entre la naturaleza, el cuerpo y la historia –a favor de corresponder estas dos últimas– si se tiene en cuenta el concepto de “técnicas corporales” de Mauss. Con esto se cierra el paréntesis que se abrió al comenzar este apartado –con el debate objetivismo–subjetivismo–, para introducir el análisis propuesto más arriba de pensar la “dimensión corporal” de los *habitus* bourdieuanos. Entendiendo a las técnicas como actos tradicionales agrupados en vista de un efecto mecánico, físico o químico, actos condicionados como tales, Mauss (2006:49–50) escribió en su *Manual de Etnografía* que hay técnicas que son propias del cuerpo:

algunas técnicas presuponen la sola presencia del cuerpo humano, los actos que implican su cumplimiento no son por eso menos tradicionales,

³¹ En la edición de Siglo XXI aparece una nota prefacio a los textos ilustrativos de Marx (“*Misère de la philosophie*” y “*Introduction générale à la critique de l’économie politique*”) en la cual se da cuenta de las reiteradas oportunidades en las que Marx demostró que cuando las propiedades o las consecuencias de un sistema social son atribuidas a la “naturaleza” es porque se olvida su génesis y sus funciones históricas, es decir todo aquello que lo constituye como sistema de relaciones, una especie de “eliminar la historia”. Bourdieu: 2008 [1968], *op. cit.*, p. 179.

experimentados. El conjunto de los hábitos [*habitus*] del cuerpo es una técnica que se enseña y cuya evolución no está terminada.³²

Dividiendo su estudio según edades (parto, lactancia, infancia, etc.) y acciones (danza, acrobacia, deportes, reproducción, etc.), Mauss concibe las prácticas corporales a partir de entenderlas en un punto como rígidas y en otro como flexibles: rígidas porque son cumplidas por los seres humanos, es decir que son prácticas que son inmanentes al conjunto de los hombres y las mujeres; y son flexibles porque son aprendidas, no de una vez para siempre, sino que son formadas y transmitidas según las experiencias individuales.

Escrito en 1934 Mauss publica el artículo “Las técnicas corporales”, un interesante compendio, un tanto histórico y otro tanto sociológico y antropológico, de distintos usos del cuerpo. Llevando a cabo un interesante análisis del correr, del beber, o de las posturas, a partir de las variaciones según las edades o según la región indagada, Mauss confrontó constantemente sus observaciones con una máxima que lo persiguió a lo largo de su escrito: la necesidad de comprender cada técnica en su contexto, contemplando la educación como transversal en su incorporación.

denomino “técnica” a la acción que es *efectiva* y *tradicional* (y verán que esto no es diferente de una acción mágica, religiosa o simbólica). Tiene que ser *efectiva* y *tradicional*. No hay técnica ni transición en ausencia de tradición. Esto, sobre todo, es lo que distingue al hombre de los animales: la transmisión de sus técnicas, y muy probablemente su transmisión oral. [...] *técnicas del cuerpo*. El cuerpo es el primer y más natural instrumento del hombre. O, de forma más precisa, sin hablar de instrumentos, el primer y más natural objeto técnico del hombre, y al mismo tiempo su primer medio técnico, es su cuerpo (Mauss 1996 [1934]:391).

Así, las “técnicas corporales” en el sentido maussiano son maneras de marchar, bailar, comer, beber: todas las maneras de hacer ligadas al cuerpo, que son aprendidas, transmitidas, y que son técnicas (Martínez 2007:72–73). Esto es, no hay técnica ni transmisión si no hay tradición, razón por la cual el hombre se distingue de los animales: por la transmisión de sus técnicas, fundamentalmente por su transmisión oral. En *Sociología y Antropología*, un libro convertido en clásico para los estudios sociales sobre el cuerpo y el intercambio de dones, Mauss (1979:337–342) se refiere a éstas como la forma en que los hombres, según cada sociedad, hacen uso de su cuerpo, y que por ser una técnica no sólo debe ser eficaz sino

³² Si bien en su traducción al español figura como “hábitos”, se puede ver que en el original aparece como *habitus*: “Certaines techniques ne supposent que la présence du seul corps humain, les actes dont elles comportent l’accomplissement n’en sont pas moins des actes traditionnels, expérimentés. L’ensemble des *habitus* du corps est une technique qui s’enseigne et dont l’évolution n’est pas finie” Mauss: *Manuel d’ethnographie*, Université du Québec, 1926, p. 23.

también tradicional: no hay técnica ni transmisión en tanto no haya tradición. Es notoria la fuerza con que le imprime a las “técnicas corporales” el hecho de ser aprendidas y, más aún, educadas –al punto de afirmar que los hechos de *educación* son dominantes y se imponen sobre la imitación (Mauss 1996 [1934]:389). Más aún, en *Sociología y Antropología* (1979:340) continúa este razonamiento:

[...] hay niños que tienen especiales facultades de imitación y aunque otros las tienen muy escasas, todos reciben la misma educación de tal manera que es fácil comprender los resultados. Lo que ocurre es que se da una imitación prestigiosa. El niño, el adulto imita los actos que han resultado certeros y que ha visto realizar con éxito por las personas en quien tiene confianza y que tienen una autoridad sobre él. El acto se impone desde fuera, desde arriba, aunque sea un acto exclusivamente biológico relativo al cuerpo. La persona adopta la serie de movimientos de que se compone el acto, ejecutado ante él o con él, por los demás.

En cuanto capacidad aprendida, las “técnicas corporales” son relacionadas por Mauss (1996 [1934]:388–389) con los *habitus* –fundamentalmente a partir de la influencia de Durkheim, y retomando explícitamente la tradición aristotélica y tomista del término– de la siguiente manera:

por lo tanto, he tenido esta noción de la naturaleza social del *habitus* durante muchos años. Por favor, adviertan que utilizo la palabra latina –debe comprenderse en Francia– *habitus*, que traduce infinitamente mejor que *habitude* (hábito, costumbre) la *hexis*, la “capacidad adquirida” y la “facultad” de Aristóteles [...]. No designa esas *habitudes* metafísicas, esa memoria misteriosa, tema de volúmenes o tesis breves y famosas. Estos “hábitos” no varían sólo en los individuos y sus imitaciones; varían sobre todo entre sociedades, educaciones, propiedades y modas, tipos de prestigios. En ellos, podemos ver las técnicas y la obra de la razón práctica colectiva e individual y no sólo, del modo ordinario, el alma y sus facultades repetitivas.

En síntesis, por ser técnicas con un trasfondo en la tradición, transmitidas y aprendidas tanto implícita como explícitamente, las “técnicas corporales” parecen apuntar a una historia incorporada, a una naturalización, si se prefiere, de tipo aristotélica: en cuanto a su naturaleza, es posible servirse de ellas para producir actos en los que participan los hábitos (*hexis*, *habitus*). Más aún, parece ser que Bourdieu hereda de Mauss su manera de entender que éstas no sólo son transmitidas sino educadas. Sin embargo, en varios pasajes se puede observar que Mauss no logra despegarse de la naturaleza al concebir al cuerpo como el primer y más natural instrumento o, precisa, el primer y más natural objeto técnico del hombre. De esta manera se observa que este “el triple punto de vista” (Hunter & Sanders 1995:70) como llamó a los aportes de la sociología, de la psicología y de la

biología, parece situar por momentos a esta última en un escalón superior, ubicando a las otras dos en el lugar de la transmisión y socialización. Más aún, el concepto de técnicas, y fundamentalmente el hecho de que sean transmitidas (generalmente de manera oral), es lo que conduce a que Mauss (1979:342) distinga al hombre del animal, sin poder *separar* a lo social de lo natural: recuérdese sino que para este autor el cuerpo no deja de ser el primer y más natural instrumento del hombre.

A modo de cierre, y no queriendo exponer que Bourdieu haya confundido naturaleza con cuerpo ni viceversa, las traducciones tanto idiomáticas como conceptuales pueden provocar desmembramientos donde teorías que se muestran *a priori* consistentes y universales exhiben grietas a la hora de ser utilizadas a la luz de otras lecturas. Así, conceptos como el de *habitus* y cuerpo, al ser retomados de una larga tradición (*hexis, habere*, “técnicas corporales”) –y que permiten pensar en términos de *hexis* corporal como en las investigaciones sobre Béarn–, reflejan, precisamente, tradiciones que se topan conceptualmente, cual muro deleuziano, con prácticas –o si se quiere teorías contra teorías– que por ser sociales (y, por ende, corporales) es necesario analizarlas en su contexto histórico para comprenderlas. Esto es, por un lado Aristóteles, Aquino o Mauss esgrimen en sus ideas significaciones que permiten (re)construir el concepto bourdieuano de *habitus*, pero por el otro hay dimensiones de las prácticas corporales que no alcanzan a dar cuenta, tal cual se verá reflejado en el segundo libro.

1.2.3.1.– HABITUS MENTAL Y HABITUS CORPORAL, PANOFSKY Y BOURDIEU: ARQUITECTURA, ARTE, EDUCACIÓN Y PENSAMIENTO ESCOLÁSTICO

Por último, y si bien sólo se hace referencia en pocas líneas –aunque es una cuestión relevante para la construcción del trabajo venidero–, se puede conjeturar que es a partir de los trabajos etnográficos en ambos márgenes del Mar Mediterráneo, pero sobre todo desde y después de Argelia, que Bourdieu comienza a construir su *habitus* no ya como estructuras mentales como entendía en línea con Panofsky sino un hábito corporal más ligado a Mauss. En referencia al primero, es interesante notar como Bourdieu lo retoma a partir de su análisis de la *Summa* de Aquino, su escolástica y sus apreciaciones sobre el arte gótico, y sobre cómo utiliza la noción de *habitus* como principio oculto del pensamiento y como fuerza formadora de hábitos (*habit-forming force*).

En 1967 Erwin Panofsky escribió en *Architecture gothique et pensée scolastique*³³ sobre las relaciones entre el arte gótico y la escolástica en la Edad Media, y cómo se reproducen las estructuras a partir del monopolio de la educación que éstas tenían. En el postfacio de su traducción al francés, Bourdieu utilizó por vez primera al *habitus* en términos de estructuras mentales que se transmiten y se ponen en acción. En tanto en “Campo Intelectual y Proyecto Creador” (2003a:50–51) retoma la relación entre estos primeros usos y las reproducciones a través de la educación (escolástica):

[...] observa Panofsky, que la conexión que une el arte gótico y la escolástica es “más concreta que un simple ‘paralelismo’, y sin embargo más general que esas ‘influencias’ individuales (y muy importantes) que ejercen inevitablemente sobre los pintores, escultores o arquitectos, los consejeros eruditos”. Esta conexión es una “auténtica relación de causa a efecto” que opera por la difusión de lo que puede llamarse, a falta de otro término mejor, un hábito mental, al devolver a este cliché usual su sentido escolástico preciso de “principio que regula el acto” –*principium importans ordinem ad actum*–. “Fuerza formadora de hábitos”, la escuela proporciona a quienes han estado sometidos a su influencia directa o indirecta, no tanto esquemas de pensamiento específicos y particularizados, sino esta disposición general, generadora de esquemas específicos, susceptibles de aplicarse en campos diferentes del pensamiento y de la acción, que se puede denominar *habitus* cultivado.³⁴

Ésta es una clara referencia a Panofsky (1967:83–90) –nótese la similitud entre las citas–, quien dice que

se establece, en efecto, por la difusión de lo que se puede llamar, a falta de un término mejor, un hábito mental, restituyendo a este clisé gastado su más preciso sentido escolástico de “principio que ordena el acto”, *principium importans ordinem ad actum* (Aquino, *Summa Theologiae*, I–II, q. 49, art.3, C.). Tales hábitos mentales existen en toda civilización.

Si bien el “*habitus* mental” es tomado por Panofsky como un principio organizador y regulador de las formas de expresión propias de la cultura escolástica, Bourdieu aprovecha este escrito para comenzar a pensar en la transferibilidad de los *habitus*, a partir de comprender, por más que resulte paradójico, que se explica el cambio a partir de la reproducción. Esto es, al concebir que las estructuras sociales no son

³³ La obra de Panofsky, dice Marqués Perales (2006:18–19), representa el tránsito que va desde el estudio de la interpretación de la obra artística al análisis de su producción. Esto supone enfrentarse a la enconada temática de la creación artística y al papel que cumplen las estructuras sociales en las innovaciones culturales. Bourdieu descubre aquí que las estructuras sociales no son productos que se heredan sin más, sino que son aportaciones que puede servir para la conservación del orden social pero también para su transformación –como dice Bourdieu, no sólo se interioriza un *opus operantum*, sino un *modus operandi*, una forma particular de ver y actuar en el mundo social, abierta e inconclusa–. El estudio de la invención artística se agota cuando se la considera como el resultado de la inspiración pura o el producto colectivo de una civilización.

³⁴ Para ampliar sobre *habitus* cultivado ver Bourdieu: 2007 [1980], *op. cit.*, p. 173.

productos heredados históricamente, sino que favorecen la preservación pero también la transformación del orden social, está pensando en que la interiorización de tales estructuras, o si se prefiere la incorporación, tiene efectos prácticos –del *opus operantum* al *modus operandi*–. De esta manera puede entenderse que ese pasaje de “lo mental” a “lo corporal” en el *habitus* bourdieuano está ligado a la observación de estas estructuras en un sentido práctico, es decir categorías de pensamiento, de decisión y de acción presentes en las prácticas tradicionales, históricas, políticas de los agentes: en sus cuerpos.³⁵

1.3.– EL CUERPO EN LAS PRÁCTICAS: ECONOMÍA, MIGRACIÓN, REASENTAMIENTOS Y REAPROPIACIÓN EN ARGELIA

Esta necesidad de comprender lo “no–dicho”, de aprehender el lenguaje mudo del cuerpo, va a conducir a Bourdieu en la búsqueda de una teoría de la práctica como práctica y al despliegue de las posibilidades del concepto de *habitus* – Ana Teresa Martínez – *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva* – p. 67.

En “*Following Pierre Bourdieu into the Field*” Loïc Wacquant engloba las preocupaciones bourdieuanas en estas primeras investigaciones en suelo argelino en tres cuestiones teóricas: a) cuáles son las razones, mecanismos y efectos de pasar de una economía precapitalista a una capitalista; b) cómo estas cuestiones repercuten cambiando las categorías mentales y la conciencia, particularmente referidas al tiempo;³⁶ y c) cuál clase, la industrial o la campesina, puede actuar como fuerza revolucionaria y valide la clásica diferenciación proletariado y subproletariado. Ahora bien, a los fines de este trabajo se ahonda en el concepto de *habitus* bourdieuano, no enfocándose desde estas posibles aristas teóricas para pensar los nuevos procesos que vivieron los campesinos sino que es a partir de las razones prácticas desde donde se pretende (re)construir este concepto, ya que es en la relación entre éstas en donde se encuentran las significaciones sobre los cuerpos, sin dejar de comprender la estrecha dependencia conceptual entre los *habitus*, las

³⁵ Si bien esto es profundizado en el capítulo cuarto, es interesante notar aquí que los primeros usos que Bourdieu lleva a cabo sobre el concepto de *habitus* están ligados a lo mental, mientras que posteriormente (fundamentalmente post–setenta) la “dimensión corporal” engloba el sentido mental del término. Esto es otro claro ejemplo de que este autor fue sumando contribuciones de otros investigadores, pero también dejando atrás otros aportes, como el dualismo al interior del sujeto.

³⁶ Recuérdese que sus primeras investigaciones tenían también como preocupación las estructuras temporales de la experiencia, referidas fundamentalmente a Husserl. De allí precisamente surge el título de *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Para más detalles véase Wacquant, Loïc: “Following Pierre Bourdieu into the field” en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 387–414 y Martínez: 2007, *op. cit.*, pp. 31–58.

prácticas, los cuerpos y la sociedad. De esta manera, el propósito que aquí se persigue es indagar las *nuevas* representaciones sobre los cuerpos surgidas en la Argelia de finales de los '50 y principios de los '60, a través de procesos como el *choque* de la economía capitalista con la tradicional, la (*in* y *e*)migración argelina y sus paralelos reasentamientos por parte del ejército francés, sumados a los procesos de adopción y reapropiación cultural y social que estos conllevaron.

Bourdieu elabora su etnosociología en Argelia a partir de su compromiso con la realidad social de estos *descampesinados* y *acampesinados* campesinos, objetos de estudio de su trabajo de campo, tanto para sus primeros libros como para los posteriores sobre Béarn. Definido en 1959 en el artículo "*Le Choc des civilisations*" precisamente como un "choque de civilizaciones", como una interacción entre "fuerzas externas" (la irrupción de la civilización Occidental) y "fuerzas internas" (las tradicionales estructuras de la civilización indígena), *Argelia 60* refleja (y analiza) esta sociedad a través del paso de una sociedad precapitalista a una capitalista, de una tradicional a una moderna,³⁷ de lo rural a lo urbano, de una sociedad con solidaridad mecánica a una orgánica;³⁸ aunque puede decirse que, en parte, pretende pensar esta situación para todos aquellos países que vivieron procesos similares. Esto es, si bien entendía que cada objeto de estudio que construye el investigador debe ser pensado en su contexto de formulación, el hecho de observar ciertas regularidades en las prácticas le permitió profundizar su intención –con clara influencia de Lévi–Strauss– de llevar a cabo una etnología sobre la sociedad cabila, pretendiendo hacer trascender paulatina pero progresivamente las particularidades locales en principios universales, a partir de la comparación entre sociedades cercanas geográfica, histórica y culturalmente (Quílez 2003:9), como se ve luego con Béarn.

La sociedad autóctona está trastornada hasta en sus fundamentos debido a la política colonial y al *choque de las civilizaciones*. Además, la sociedad colonial global está desgarrada por la tensión tácita o manifiesta entre la sociedad europea dominante y la sociedad argelina dominada. La evolución del sistema colonial hace que la distancia (y la tensión correlativa) que separa la sociedad dominante y la sociedad dominada no deje de crecer y

³⁷ No se pretende caer en entender estos procesos como una simple *modernización* de la cultura, sino expresar la aparición de ciertas estructuras *importadas* –sobre todo de Francia– y cómo repercutieron en los modos sociales argelinos, una sociedad que por ese entonces fue brutalmente arrojado a un *cosmos capitalista* con *habitus* "precapitalistas" (Bourdieu & Wacquant 1995 [1992]:90).

³⁸ En la interpretación de Bourdieu a la hora de analizar la sociedad cabila se encuentran ciertos rasgos de la distinción durkheimiana entre la solidaridad mecánica y la orgánica, aunque nunca lo cite a este autor en todo el texto, pero sí utilice sus mismas fuentes (Robbins 2002).

ello en todos los dominios de la existencia, económico, social y psicológico (Bourdieu 2005:23).

La tarea consiste entonces observar, analizar y conceptualizar la dimensión que ocupa el cuerpo dentro de este *choque*, donde las nuevas configuraciones dominantes sobre el cuerpo repercuten tanto en la sociedad dominada como en la dominante.

Ahora bien, en rigor de verdad en *Argelia 60* Bourdieu no trabaja específicamente ni la noción de cuerpo ni la de *habitus*. Es más, ninguno de ellos aparece conceptualizado de manera sustantiva por el autor. Sin embargo, se encuentran algunas referencias al cuerpo en sentido amplio y a lo que posteriormente sienta las bases de lo que constituye el *habitus* bourdieuano, término que como ya se ha dicho será cruzado relacionalmente con el de prácticas. Se encuentra como primer ejemplo de la relación entre el cuerpo y las prácticas en esta obra en el caso del pasaje de una moneda precapitalista a una capitalista en Argelia. La administración de los recursos demuestra esta relación:

los cabilas guardan el trigo o la cebada en grandes tinajas perforadas por agujeros a diferentes alturas, y la buena ama de casa, responsable de la gestión de las reservas, sabe que cuando el grano desciende por debajo del agujero central –llamado *thimith*, el ombligo– es importante moderar el consumo [...] (Bourdieu 2006:43).

Aquí se denota la imbricación de una práctica (en este caso económica) con lo que representa una analogía con el cuerpo o, si se quiere, con el individuo: el racionamiento de comida en el interior de las vasijas es simbolizado a través del ombligo no sólo por ser la parte media del organismo sino también por sus fines prácticos: como simbolización del nexo con la vida, con la *naturaleza*, el *thimith* muestra a su vez la relación entre la práctica económica (la administración de comida) con el cuerpo en la concepción cabila.³⁹

Otra clara referencia a esta relación entre los *habitus* y el cuerpo puede ubicarse en los registros etnográficos cuando, en una de las entrevistas, se explicita la analogía de entender a los brazos de los obreros como una parte más de la maquinaria fabril. El pasaje de la economía tradicional a la moderna, generó un “ejército de reserva industrial” (en términos de Marx), es decir una cantidad

³⁹ Si bien excede esta temática, resulta interesante notar cómo una *nueva* concepción del tiempo por parte de los cabilas, a través de la introducción de la idea de cálculo, genera una racionalización de sus conductas. En este sentido, la influencia husserliana sobre la conceptualización del tiempo llevó a Bourdieu a entender las estructuras económicas argelinas en correspondencia con las estructuras temporales. Cf. Bourdieu & Wacquant: 2005 [1992], *op. cit.*, p. 201.

importante de desempleados, la cual un informante la caracterizó diciendo que “hay muchos brazos” (Bourdieu 2006:72). Es interesante notar que esta semejanza que se observa entre el organismo (cuerpo) y el sistema capitalista remite a la manera en que la teoría marxista concibe al cuerpo, es decir como una institución compleja en la que se entrecruzan instancias sociales determinadas: una fuerza productiva específica.⁴⁰ No es propósito aquí profundizar sobre la economía capitalista y sus modos de llevarla a cabo, sin embargo, sí es interesante notar que el sentido en este caso es similar al del anterior: un segmento del cuerpo está puesto de relieve no por sí mismo sino por su sentido práctico. Como se ha expresado en el título de este libro primero, *mano de obra*⁴¹ remite a toda una concepción capitalista de los obreros que se ve reflejado tanto en estos casos como en casi toda la obra etnográfica de Bourdieu.

Así como en *Argelia 60*, en “*Making the Economic Habitus. Algerian Workers Revisited*” Bourdieu (2000a:23) analiza las condiciones económicas de los trabajadores argelinos y cómo éstas repercuten en sus prácticas (económicas) y en la incorporación de los *habitus* económicos. En este texto se refleja cómo un universo de presupuestos *profundamente incorporados*, como son las conductas económicas, se presentan como evidentes, *naturales*, necesarios, carentes de historia en el sentido marxista, no entendidos como comportamientos casuales, sino contruidos a través del tiempo como conductas ordinarias, comunes, puestas en práctica como *la cosa más natural del mundo*. Esta noción de que la economía puede ser entendida como un *sistema de creencias encarnadas* permite plantar la semilla de la relación entre “lo social” y “lo natural” en la obra bourdieuana, cuestión que es cultivada a partir de la búsqueda que se propone de los sentidos del cuerpo, y que se cosecha al plantearse la relación entre éstos y los *habitus*

⁴⁰ Cf. Brohm, Jean-Marie: “13 tesis sobre el cuerpo” en *Materiales de sociología del deporte*, Autores Varios, Madrid, La Piqueta, 1993. Más aún, en pleno auge en ese período, la teoría taylorista, no en vano llamada “método científico de organización del trabajo”, y el modelo fordista de producción lo han mostrado claramente: el organismo pasó a ser una pieza más de la maquinaria fabril, en la que se entremezclan los brazos del obrero con las cadenas de montaje (Galak 2009a:274).

⁴¹ Ya en los sesenta se utilizaba ésta expresión como se puede observar en *Argelia 60*, justamente en relación con esta realidad capitalista: “conscientes del excedente de mano de obra y de ser fácilmente reemplazables, la única preocupación de la mayoría de los peones, obreros o empleados es conservar sus puestos, por muy detestable que sea”. Bourdieu: 2006, *op. cit.*, pp. 79–80. Otro ejemplo, esta vez en *El sentido práctico*: “[...] la abundancia de hombres constituiría sin duda una sobrecarga si, adoptando un punto de vista estrictamente económico, se viera en ello únicamente ‘brazos’ y, al mismo tiempo, ‘vientres’ (tanto más cuanto en todo tiempo la Kabila ha conocido una mano de obra flotante de pobres que, en la época de los grandes trabajos, se constituían en peonadas que iban pasando de pueblo en pueblo).” Bourdieu: 2007 [1980], *op. cit.*, p. 299. También se pueden encontrar referencias sobre prácticas realizadas por las mujeres: “ella se quedará en su hogar para darle una mano a su esposo”. Bourdieu, Pierre: “*Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited*” en *Ethnography*, N° 1, 2000a, p. 37.

(fundamentalmente por comprenderlos como la historia hecha cuerpo o la historia hecha naturaleza).

Acerca de los procesos inmigratorios de la Argelia de los años '50 y '60, Bourdieu y Wacquant analizan en "*The Organic Ethnologist of Algerian Migration*" la obra de Abdemalek Sayad y cómo este autor significa dichos procesos a partir de entender que éstos son el producto y la expresión de una *histórica relación de dominación internacional*, tanto material como simbólica. Sayad expresa que cada *migrante* porta esa relación represiva dentro de sí mismo y que, sin darse cuenta, recapitula y se propaga en sus estrategias y experiencias personales (Bourdieu & Wacquant 2000b:175). En estas palabras se observan algunos rastros no explicitados de lo que constituye el *habitus* bourdieuano, ya sea por la incorporación de la historia, la capacidad transitiva de sus estructuras o por la incapacidad de las *migrantes* de darse cuenta de su situación. Más aún si se le suma la encarnación en los cuerpos de los *acampesinados* campesinos de toda una serie de prácticas (históricas), como lo relatan Bourdieu y Wacquant (2000b:177): los hechos brutales de la opresión imperialista, la migración y la fractura con la cultura tradicional, serán constantes para él porque estaban *dentro de él*: en sus entrañas, en sus ojos, en su alma.

Precisamente junto con Sayad, Bourdieu trabajó en "*Colonial rule and cultural sabir*" sobre un nuevo tipo de sujeto, nacido en el seno de este *choque de civilizaciones*, producto de la dominación imperialista: los *descampesinados* y los *acampesinados* campesinos, objetos de estudio analizados frente a las nuevas políticas colonialistas pretendidamente desintegradoras del orden social indígena, con miras a su subordinación a través de procesos como la segregación o la asimilación. Para este fin, el ejército francés no solo se valió de las políticas coloniales y la generalización de los intercambios monetarios ya iniciados, sino también de la *descampesinación* ("*depeasantization*") de las comunidades agrarias a través del reasentamiento de los campesinos (Bourdieu & Sayad 2004c:445). De este modo, tanto de forma indirecta –es decir, acelerando el éxodo rural y con el fomento de la difusión de modelos urbanos– como en forma directa –por desgaste de éstos fuera de sus condiciones familiares de existencia y mediante una ruptura decisiva con las rutinas tradicionales– los reasentamientos han acelerado el proceso de *descampesinación*, proceso ocurrido conjuntamente con una constante urbanización de las masas rurales. Entre los años 1955 y 1962, se produjeron sistemáticamente reasentamientos o reagrupamientos de la población local que trajo

no sólo obvias consecuencias para los damnificados,⁴² sino también para el propio ejército francés que tuvo que hacerse responsable de los campesinos, de los que previamente sólo se encargaba de controlar. Con el claro objetivo de romper las resistencias de esta sociedad, no hay mejor técnica que quebrar sus estructuras, objetivo perseguido a partir de controlar sus cuerpos, no sólo por la incorporación de toda una serie de dispositivos propios de la política colonialista, sino también por las consecuencias que conllevaron dichos reagrupamientos. En este sentido, Bourdieu y Sayad (2004c:448) retoman las palabras del Capitán Richard, quien expresó que “lo principal es agrupar a esta gente que *está en todas partes y en ninguna*, hacer que sea un compromiso para nosotros. Cuando lo logremos vamos a ser capaces de hacer un montón de cosas que hoy nos son imposibles y que nos permitirá, tal vez, tomar posesión de su espíritu después de haber tomado posesión de sus cuerpos”.

La colonización en Argelia ha tomado más que la tierra de los campesinos, les ha despojado de su cultura. Aún después de haber recuperado la posesión de las tierras, el *fellah* se encuentra a sí mismo enfrentado a la tarea de reconstruir todo un nuevo sistema de pautas de comportamiento y de pensamiento que le permitan adaptarse a esta nueva situación. Por lo tanto, siempre y cuando no hayan recuperado la posesión *de sí mismos* mediante la elaboración de un nuevo marco cultural, pueden cultivar los frutos de su tierra sin realmente tomar posesión de ella (Bourdieu & Sayad 2004c:472). Como se observa, la colonización de los campesinos no sólo fue sobre sus tierras sino también sobre su cultura. Se puede afirmar entonces, patente en las palabras de Richard, que fue necesaria una colonización de los cuerpos, una disposición total de los mismos para su control, desnaturalizando *su* naturaleza para *naturalizar* el nuevo orden social. Estas relaciones históricas incorporadas permiten retomar la discusión ya iniciada de si el *habitus* es la historia hecha cuerpo o naturaleza, a partir de observar los cambios sufridos por los emigrantes e in-migrantes: al respecto Bourdieu y Wacquant (2000:178–179) afirman en “*The Organic Ethnologist of Algerian Migration*” que, integrados a un nuevo Estado–Nación, éstos *entierran* en lo más profundo de sus organismos, en una

⁴² A modo de ejemplo, en el año 1960 cerca de 2.157.000 argelinos fueron desplazados, número que constituye un cuarto de toda la población. La guerra y, en particular, los reasentamientos aceleraron el proceso de pauperización de las masas rurales (Bourdieu & Sayad 2004c:448 y 455). Sobre los cambios provocados por estos reagrupamientos masivos, dirá posteriormente que “la ruptura con un entorno familiar y con un universo social estable y habitual, en el cual las conductas tradicionales eran vividas como naturales, desencadena el abandono de esas conductas arrancadas del suelo originario en el cual echaban raíces. La transformación del espacio de vida exige una transformación global de la conducta. [...] Lo que cuenta es menos la ruptura que el sentimiento de ruptura. De ello resulta una suspensión y un cuestionamiento de los valores que daban sentido a la existencia de antaño”. Bourdieu: 2005, *op. cit.*, p. 26 y 28.

especie de estado de *cuasi-naturaleza*, fuera del alcance de la conciencia y el raciocinio, el sentimiento visceralmente producido en la mayoría de las sociedades que pasaron por procesos similares, prácticas “que se reflejan en las mentes y en los cuerpos ‘estatificados’ [*étatisés*]”.

¿Será acaso que esa naturaleza de la cual se hacía referencia, tanto en la incorporación del *Estado* como en la de los *habitus* económicos, está ligada a una concepción arcaica de entenderla *por fuera* y en contraposición de la razón? ¿O quizás se confunde, ya sea por mala interpretación o falsa traducción, el hecho de que los *habitus* sean estructuras no-conscientes con que no sean racionales y por ende *naturales*? A modo de esbozo de respuesta a estas preguntas, años y obras más tarde se entiende que el *habitus* bourdieuano no se encuentra por fuera del raciocinio, sino que es no-consciente, pero no por esto menos racional. Piénsese con el aporte del concepto de auto-socioanálisis, con el cual es posible modificar los *habitus* –y con ello las prácticas– mediante un arduo y metódico trabajo de gestión y de explicitación (Gutiérrez 1997:64,73), gracias al instrumento que representa la noción de *estrategia*, herramienta que Bourdieu utiliza para romper con el estructuralismo y que no precisa ser consciente pero sí activo.⁴³

Volviendo un instante sobre los pasos realizados, Bourdieu propuso por el final de su carrera que todo investigador debía llevar a cabo lo que el llamaba un auto-socioanálisis como parte de sus investigaciones. Estando en contra de las visiones comunes de un “investigador objetivo”, abogaba por que cada uno conozca mejor al mundo y que este mejor conocimiento lo iba a llevar a ser mejor, sea cómo científico o persona, y que la experiencia transforma la práctica científica y viceversa (Grenfell

⁴³ Como lo diría Bourdieu (2004a:14), procura la ruptura con el paradigma estructuralista, a través del paso de la regla a la estrategia, de la estructura al *habitus*. A modo de ejemplo de lo que representa el auto-socioanálisis y la noción de estrategia, Wilikins (2004:123) dice que como parte de su propio auto-socioanálisis Bourdieu reconstruye las incomodidades que le ocasionaba el estructuralismo para interpretar prácticas que no se ajustaban a un modelo o a una regla. El respeto por la norma oficial de casamiento preferencial, por ejemplo, en sus estudios de las sociedades cabila y bearnesa, era cumplido excepcionalmente, demostrando que esta interpretación estructuralista adolecía de fallas que requerían ser superadas, superando el estructuralismo. Se puede agregar que, como explica Jenkins (2006:61) que Bourdieu utiliza el concepto de *estrategia* para decir que reproducen pero no reflejan las estructuras sociales. Las estrategias matrimoniales, por ejemplo, tienen por objeto asegurar la transmisión integral de la herencia, manteniendo el lugar de la familia en la jerarquía de la vida social y económica, en donde el matrimonio es una función para esos fines. El hecho de que haya soluciones típicas creadas por estos principios interiorizados, que pueden ser llamados tradición, no es lo mismo que entender la existencia de normas. Scribano (2009:95) define a la noción de estrategia como el sentido del juego, el conjunto de caminos posibles que, depositados en los *habitus*, configuran las trayectorias y orientaciones que los sujetos toman en su proceso de posicionamiento en el campo (recuérdese la influencia merleau-pontyana en esto). Para observar la relación entre *regla* y *estrategia* en Béarn ver también Bourdieu, Pierre: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004a, pp. 168–210.

2006:234). Y precisamente cómo el propio Bourdieu respondió a la pregunta acerca de qué rol cumplió Argelia en el contexto de su propio auto-socioanálisis, Delsaut tenía razón cuando afirmaba que esta sociedad le permitió aceptarse a sí mismo, porque pudo *verse* en los argelinos, *ver* a la gente de su pueblo, a sus padres, a la pronunciación de sus padres; en fin, reapropiarse de sus raíces bearnesas de una manera distinta (Schultheis 2007:28).

1.3.1.– LA CASA CABILA Y LA ARQUITECTURA INCORPORADA

Párrafos aparte merece el análisis que lleva a cabo sobre la distribución de los espacios en el interior de la casa cabila, su orientación en correspondencia con la mitología y las prácticas ritualizadas de los campesinos. Si bien no fue el primero que estudió la arquitectura doméstica argelina, el aporte significativo radica en que le aplica a su observación la meticulosidad típica de sus construcciones de objetos de investigación, y le suma su particular visión sobre las acciones como parte de un sistema simbólico. Contribuye para esta investigación la noción de que la división en opuestos de todas las acciones de los campesinos argelinos, incluidas las *naturales* (como las relaciones sexuales o dar a luz) y aquellas sobre el cuerpo (como la vestimenta o las labores cotidianas), porque develan una relación simbólica entre las prácticas tradicionales y sus significaciones. Sobre la distinción en opuestos se coincide con Packwood (2003:7) cuando dice que la casa cabila es una maquinaria viva organizada de acuerdo con una serie de oposiciones homólogas. Una parte de ésta es para la gente y otra para los animales, una parte para el fuego y otra para el agua, una para lo alto y una para lo bajo, una para la luz y otra para lo oscuro. Más aún, Silverstein (2004:560–561) dice que el *ackham* (la casa cabila) constituye el punto central de la organización social cabileña, de sus valores y de sus jerarquías, pero sobre todo de sus oposiciones. Como puede leerse en “La casa o el mundo dado vuelta”, un microcosmos organizado según las mismas oposiciones que ordenan el universo, la casa mantiene una relación de homología con el resto de ese universo (Bourdieu 2007 [1980]:428).

Bastaría añadir otros universos estructurados, como el espacio de la casa o las partes del cuerpo, para ver en obra estos principios, lo alto y lo bajo, el este y el oeste, la derecha y la izquierda, etcétera (Bourdieu 2007 [1980]:415).

Este análisis le permite arribar a uno de los primeros puntos nodales en su teoría como es la noción de esquemas, y cómo existe una reproducción de las prácticas a

partir del dominio práctico del sistema de esquemas. Si bien con el correr de sus obras deja paulatinamente de lado la significación puramente estructuralista de los esquemas, esta noción cobra relevancia en sus primeros estudios a partir de comprender que existe un sistema de esquemas capaces de orientar las prácticas, que no puede acceder a la conciencia de otro modo que en forma intermitente y parcial (Bourdieu 2007 [1980]:418). Esto es, su trabajo de campo antropológico devino en una comprensión general de las relaciones sociales, en una reconstrucción del sistema de relaciones a partir de la noción de esquemas:

[...] el sentido objetivado en cosas o lugares del espacio no se entrega completamente sino a través de las prácticas estructuradas de acuerdo con los mismos esquemas que se organizan con respecto a ellos (y viceversa) (Bourdieu 2007 [1980]:421).

Si bien presentado en pocas líneas, este “imperio dentro de un imperio” como denominaba al *ackham*, le permitió a Bourdieu (2007 [1980]:419) comenzar a observar los movimientos y los desplazamientos de los cuerpos de los campesinos. Sin embargo, como se ha podido dar cuenta, llevó a cabo esta tarea en términos netamente estructuralistas. Es necesario esperar a su retorno a Francia, y con esto al *abandono* de “los esquemas” y al desarrollo de su constructivismo genético como espacio intermedio entre el objetivismo estructuralista y el subjetivismo relativista, para que las prácticas estructuradas y los *habitus* devengan en *habitus* bourdieuano.

* * *

Se pudo observar hasta aquí, concluyendo el capítulo primero, cómo a través de focalizar la mirada en el concepto cuerpo se dio cuenta de la temática general de sus obras en general. Así, y sin ser explicitado ni siquiera buscado por el autor, tanto *Argelia 60* como los demás escritos analizados muestran y demuestran el paralelismo existente entre las sociedades, sus tradiciones y la economía con los cuerpos de los sujetos. Es necesario esperar hasta las investigaciones en Béarn para que el *habitus* se constituya en bourdieuano, es decir, con significación en las prácticas corporales, y en las que *habitus* es (re)tomado a partir de Mauss y las “técnicas corporales”, y desde la *hexis* corporal, cargándose del peso semántico de la fenomenología, articulándose con modos racionales de comprender las conductas siempre vinculadas a campos específicos de acción.⁴⁴

⁴⁴ En esto se puede ver la influencia tanto de Durkheim como de Weber. Para ampliación ver: Martínez: “En Argelia, una reflexión fenomenológica para preguntas weberianas” y “Experimentación epistemológica en Béarn”: 2007, *op. cit.*, pp. 31–58. A su vez, Marqués Perales, Ildefonso: “La fragua

CAPÍTULO II

LA RELACIÓN ENTRE *HEXIS* CORPORAL Y CUERPO O LOS “DESCAMPESINADOS” Y “ACAMPESINADOS” CAMPESINOS DE BÉARN.

CAMBIOS EN LAS TÉCNICAS DEL CUERPO FRENTE A NUEVAS CONFIGURACIONES SOCIALES.

Mis investigaciones sobre el casamiento en Bearn fueron para mí el punto de pasaje, y de articulación, entre la etnología y la sociología. Había pensado de entrada este trabajo sobre mi propio país de origen como una suerte de experimentación epistemológica: analizar como etnólogo, en un universo familiar (más o menos a distancia social) las prácticas matrimoniales que había estudiado en un universo social mucho más alejado, la sociedad kabil, era darme una posibilidad de objetivar el acto de objetivación y el sujeto objetivamente; de objetivar el etnólogo no solamente en tanto que individuo socialmente situado sino también en tanto que erudito que hace profesión de analizar el mundo social, de pensarlo, y que debe por eso retirarse del juego, sea que observe un mundo extranjero, donde no tiene puesto sus intereses, sea que observe su propio mundo, pero apartándose del juego, tanto como sea posible – Pierre Bourdieu – *Cosas dichas* – p. 67.

Como segundo “caso práctico” se presentan las investigaciones que Bourdieu realizó en Béarn, focalizando la mirada en el concepto de *hexis* corporal como un (segundo) acercamiento del autor al “cuerpo”. Para ello primero se releva el análisis que lleva a cabo sobre las estrategias matrimoniales y como éstas se reproducen socialmente. Se desprende de esto la etnografía que lleva a cabo sobre los Bailes de Navidad y de Año Nuevo, en los que observa cómo el *choque de civilizaciones* entre lo urbano y lo rural excluye a los campesinos de las (nuevas) lógicas maritales generando los solteros “incasables”. A esto le sigue un estudio sobre la noción de *hexis* corporales a través de la frase “esto no es para mí” (apartado clave para comprender esta segunda manera de leer a los cuerpos en Bourdieu). Para luego, por último, recalar en “Béarn y Argelia a través de Béarn. Resignificaciones de lo investigado y del investigador” en donde se comienza a ver la relación *relacional* que permite abordar el segundo libro de esta tesis.

Tras su estancia en suelo argelino, Bourdieu vuelve a Francia y empieza a trabajar en el *Centre de Sociologie européenne*, como asistente de Raymond Aron, y en la Facultad de Letras de Lille. Mientras realizaba la recopilación, sistematización y análisis de las fuentes y documentos recolectados en Argelia, comienza a llevar a

de un oficio. Consideraciones en torno a *Sociologie de l'Algerie* de Pierre Bourdieu”, en *Revista Internacional de Sociología* (RIS), Vol. 67, N° 1, 2009, p. 188.

cabo el trabajo de campo en territorio bearnés, lugar en donde por primera vez recurre con cierta coherencia con sus posteriores trabajos a los conceptos de *habitus* y de *hexis* corporal.

El trabajo etnográfico en Argelia, le permitió renovar su contacto con la cultura campesina de su Béarn natal, en el sudoeste francés, agregándole a ello toda la formación académica adquirida en la Universidad. Así, es posible afirmar con Yacine que se produjo un doble proceso: primero la sociedad cabila le sirvió como espejo para observar el proceso de *aculturación* de los campesinos en Béarn y, segundo, las investigaciones llevadas a cabo en su ciudad natal arrojaron nueva luz sobre Argelia al mostrar el acelerado proceso de desarraigo que ocurría a ambos márgenes del Mar Mediterráneo (Yacine 2004:488–489). A manera de representación de esta afirmación de que ciertos procesos en ambos lugares fueron similares, puede encontrarse en el análisis de la obra de Mouloud Mammeri,⁴⁵ a los ojos de Bourdieu en “*The odyssey of reappropriation*”,⁴⁶ la misma preocupación por los acelerados cambios sociales y culturales en ambos sitios, y como éstos se relacionan entre sí. En este artículo, trabaja el concepto de *adopción* de una cultura ajena –en este caso la cultura capitalista frente a las tradiciones de los campesinos argelinos–, a través de la historia de este poeta. Denominado como una “odisea de la reapropiación”, Bourdieu entiende que en la trayectoria de Mammeri, en su historia personal, se encuentran gran parte de los hechos ocurridos en esos tiempos a la cultura cabila: mientras que en un primer momento se produce un distanciamiento con la cultura original por toda una seducción de *lo nuevo* que representaba el capitalismo, en una segunda instancia le sigue un lento y pausado retorno a su *tierra original*. La odisea, entonces, está en el camino que hay que recorrer para aquellos dominados en la sociedad, en una clase o en una región dentro de una sociedad dominante. La reapropiación de ese desposeimiento que es la cultura original, en tanto, se va a encontrar con la paradoja de que es la misma cultura dominante la que ofrece los recursos para su renuncia, instrumentos prohibidos por esa misma cultura. Así, la intención de señalar el camino de Mammeri no se resume en su historia personal, sino en la vuelta a su “colina olvidada” (“*La*

⁴⁵ Mammeri fue profesor en la Universidad de Argelia, donde dirigió un Centro de Estudios Antropológicos, Prehistóricos y Etnográficos entre 1969 y 1982. Es autor de numerosos libros de como *La Colline oubliée* (1952), *Les Isefra. Poèmes de Si Mohand–ou–Mohand* (1969) y *Poèmes kabyles anciens. Textes berbères et français* (2001). Sin lugar a dudas fue uno de los mayores exponentes de la resistencia contra la “arabización” forzada en Argelia, hasta su muerte en 1989.

⁴⁶ Texto leído por Pierre Bourdieu en honor a Mouloud Mammeri y a su trayectoria como poeta tras su muerte, que luego fue publicado en inglés en la revista científica *Ethnography* en el año 2004.

Colline oubliée”), a su lugar natal –representación de una *salida* para la alienación no sólo para él o para sus conciudadanos–, sino también para todos aquellos que sean sujetos a cualquier forma de dominación simbólica, y que por lo tanto se condenan a esa forma de desposeimiento que es la vergüenza de uno mismo.

Con la obvia diferencia de no tratarse de un proceso marcado por una cultura dominante colonialista (ni imperialista) extranjera, se puede pensar que lo que para Mammeri significó Argelia, para Bourdieu lo fue Béarn (Wacquant 2004:403). Más aún, el propio francés dijo en este sentido que la idea era estudiar a Béarn, pero también ser capaz de hacer una comparación entre Béarn y Argelia, y especialmente estudiarse a sí mismo, a sus preconceptos y a sus presupuestos.

Al igual que en el caso de Argelia, pueden concebirse los procesos ocurridos como un *choque de civilizaciones*, entendiendo esto como la confrontación entre dos sistemas sociales con poder simbólico y material asimétricos. Esta similitud de procesos le permitió a Bourdieu trabajar en los mismos términos con que describió a los *fellah* argelinos, es decir, los “*descampesinados* campesinos” y los “*acampesinados* campesinos”. Construcciones derivadas de la noción tradicional bearnesa de “*paysanas empaysannit*”, le sirvieron a su vez para caracterizar dos categorías de agentes: aquellos despojados y aquellos patológicamente arraigados a las formas culturales tradicionales (Wacquant 2004:393–394). Objetos de estudio puestos en sentido práctico en las estrategias matrimoniales, en el celibato o en su condición campesina: prácticas en las que se traslucen los cuerpos (y viceversa). A su vez, este *choque de civilizaciones* le significó a Bourdieu la ruptura, ahora si evidente, con el estructuralismo, ruptura iniciada en “Celibato y condición campesina” a principio de los setenta, y profundizada en *El sentido práctico*. A modo de ejemplo se encuentran en este libro páginas y páginas que refieren a la reproducción de estrategias matrimoniales, pudiendo relacionarlas con la lógica de análisis que años más tarde utilizó sobre los campesinos bearneses.⁴⁷ Esto es, el trabajo de campo en Argelia, a la luz de las investigaciones y escritos sobre Béarn, arrojó tiempo después nuevas resignificaciones sobre la cuestión, tal como puede verse en el siguiente párrafo sobre los casamientos en Argelia –que permiten pensar en los bearneses–:

lejos de obedecer a una norma que designaría, en el conjunto del parentesco oficial, tal o cual cónyuge obligado, la concertación de los

⁴⁷ Por sólo nombrar algunas, cf. Bourdieu: “La tierra y las estrategias matrimoniales”, 2007 [1980], *op. cit.*, pp. 235–255.

matrimonios depende directamente del estrado de las relaciones prácticas de parentesco [...]. Si se admite que una de las funciones principales del matrimonio es reproducir las relaciones sociales de las que es producto, se comprende inmediatamente que las diferentes especies de matrimonio que pueden distinguirse tomando como criterio tanto las características objetivas de los grupos reunidos (su posición en la jerarquía social, su distancia en el espacio, etc.) como las características de la ceremonia misma y en particular su solemnidad, corresponden de manera muy estrecha a las características mismas de las relaciones sociales que las han hecho posibles y que tienden a reproducir (Bourdieu 2007 [1980]:283).

Como se dijo hace un instante, estudiar Béarn, para re–estudiar Argelia, para pensarse y pensar sus prácticas. O en referencia al *choque de civilizaciones*, de modo paralelo a este quiebre, esta nueva construcción teórica significó para Bourdieu cambio sobre cambio, proceso sobre proceso, como si estuvieran aparejados entre sí, con las modificaciones en el sistema de reproducción matrimonial bearnés. Por tanto se presentan las implicancias de ambos procesos análogos y sus relaciones entre sí, además de reflejar la relación entre los procesos sociales y los cuerpos de los agentes, a partir de mostrar que en estos textos comienza a utilizar la noción de *hexis* corporal y que, a su vez, se manifiesta una cada vez mayor presencia de la “dimensión corporal” en el *habitus* bourdieuano; cuestión que evidencia un compromiso *indisociable* en esta relación.

Antes de comenzar con el desarrollo puntual del “caso práctico” Béarn, es necesario realizar una aclaración conceptual: si bien ambos términos parten de la *hexis*, *habitus* y *hexis corporal* no son sinónimos. A pesar de que no hay una distinción sistemática en Bourdieu, se puede entender que la *hexis* aristotélica [ἕξις] está más ligada, en su sentido estructurado e incorporado, al *habitus* bourdieuano; en tanto que la *hexis* corporal, que aparece fundamentalmente en Béarn, apunta a la expresión de los agentes (en este caso los campesinos) a través de acciones corporales. Sin embargo, tal como se pretendió exponer en el libro primero, de ninguna manera deben comprenderse aisladamente, porque es en su imbricación, es decir en el anudamiento teórico entre éstos, en donde se encuentran las herramientas para comprender qué entiende Bourdieu por cuerpo.

2.1.– ESTRATEGIAS MATRIMONIALES Y REPRODUCCIÓN. LOS SOLTEROS SE CANSARON DE BAILAR

Este modesto baile campestre es, pues, el escenario de un verdadero choque de civilizaciones. A través de él irrumpe en la vida campesina todo el mundo de la ciudad, con sus modelos culturales, su música, sus bailes, sus técnicas corporales – Pierre Bourdieu – *El baile de los solteros* – p. 113.

La tradición bearnesa procuraba que las relaciones matrimoniales se dieran principalmente de dos maneras: mediante el intercambio entre familias y en los encuentros en los bailes; con una tercera posibilidad por fuera de las estructuras que este sistema matrimonial *permitía*. Siendo más específicos, estos dos modos que aquí se exponen representan solo las formas en que los hombres y las mujeres campesinos podían casarse, ya que, a fin de cuentas, los matrimonios se reproducían socialmente y no individualmente, en los que las familias (los progenitores, o mejor dicho el padre) de ambos cónyuges funcionaban como los ejes para su constitución.

Organizada de manera tal que asegurara la estabilidad de los intercambios entre familias, la sociedad bearnesa se perpetuaba en las relaciones matrimoniales a partir de que se produjeran convenios entre ellas, con un *adot* de por medio, una dote de bienes en dinero o propiedades, siendo ésta diferente si se tratara de un primogénito o un *segundón*, si fuese varón o mujer: la lógica de los matrimonios está dominada por un propósito esencial que es la salvaguarda del patrimonio. Esto actúa en una situación económica particular, cuyo rasgo principal estriba en la escasez de dinero, y está sometida a dos principios fundamentales como son, por una parte, la oposición entre el primogénito y el segundón; y, por otra, la oposición entre *matrimonio de abajo arriba* y *matrimonio de arriba abajo* (Bourdieu 2004a:29–30). En consecuencia, los matrimonios tienden a celebrarse entre familias equivalentes desde el punto de vista económico, lo que demuestra (y refleja) que la lógica de los intercambios matrimoniales tiende a proteger y a perpetuar las jerarquías sociales del contexto y a desalentar sus movimientos. O como dice Bourdieu (2004a:38), las diferencias económicas determinan imposibilidades de hecho, y los imperativos culturales, incompatibilidades de derecho. A propósito, también expresa que el matrimonio no es fruto de la obediencia a una *regla* ideal, sino el producto de una *estrategia* que, por echar mano de los principios profundamente interiorizados de una tradición particular, puede reproducir –predominantemente de modo no–consciente– ésta o aquella práctica (Bourdieu 2004a:173). No sólo ello, sino que

también se puede comprenderlo en el sentido que le otorga Jenkins (2006:52–62) de que son solteros no ya por su estrato social, sino por su ubicación geográfica. Entendiendo este movimiento social de valorización de las tradiciones rurales a lo emergente que significaba lo urbano, la *adot* económica pasa a un segundo plano, privilegiándose la simbólica. De hecho, la dote es socavada frente a la inflación, la penetración de los valores modernos y esencialmente por el dinero en efectivo (la moneda). Entonces, se casan siete veces más los ciudadanos que los campesinos no sólo porque generalmente tienen más recursos económicos, sino porque el capital simbólico que significa pertenecer *al nuevo mundo* es valorizado por sobre la dote, rompiendo así la lógica tradicional.

Lógica que se quiebra también con la transición del matrimonio como ritual religioso a un ritual más secular, analizado a través del ingreso de la fotografía al mundo campesino bearnés. Es mediante el uso de las cámaras fotográficas que retrata el ingreso de la lógica capitalista: la fotografía como elemento de distinción entre las familias. A modo de ejemplo, en “*The peasant and the photography*” ilustra esta situación diciendo que en las ceremonias religiosas de matrimonio, las fotografías son tomadas desde las escaleras de la puerta de la Iglesia y no desde adentro (Bourdieu 2004e:613).

Además de estos arreglos entre las familias, la tradición de la comunidad bearnesa dejaba para los bailes sociales la posibilidad del encuentro entre los sexos. El problema ocurre cuando, frente a las nuevas condiciones materiales de existencia propias de *lo nuevo* que significan el sistema capitalista y la creciente urbanización, los intereses de perpetuación económica a través del matrimonio se ven modificados. Lo que antaño representaba el lugar de encuentro entre los solteros, en su mayoría pertenecientes a una misma clase social, este nuevo contexto muestra, en los bailes, sólo matrimonios constituidos y –cada vez menos– solteros (auto)excluidos de la pista de baile. Mejor expresado en la ironía del título de este apartado: no es que los solteros no participan del baile porque estén exhaustos, sino que su *cansancio* reside en que las nuevas estructuras sociales los han *expulsado* de la pista, no pudiendo incorporarlas, y, frente a la imposibilidad de revertir tal situación y volver a los antiguos esquemas, los llevó a su propia autoexclusión. O en otras palabras, como escribe tiempo después en *Meditaciones pascalianas*, éste es el caso de los herederos de “grandes familias” bearnesas, los cuales, impulsados por antiguas disposiciones y estimulados por madres protectoras y apegadas a un

orden *en vías de extinción*, se condenaban al celibato y una especie de “muerte social” (Bourdieu 1999 [1997]:212). Se puede agregar que el “heredero heredado”, apropiado a la herencia, no necesita *querer*, es decir elegir o decidir conscientemente para hacer lo apropiado, lo conveniente para los intereses de la herencia, de su conservación y su incremento: en realidad, no puede saber lo que hace ni lo que dice y, sin embargo, no puede hacer ni decidir nada que no sea conforme a las exigencias de la perpetuación de la herencia (Bourdieu 1999 [1997]:200).

Al igual que con la condena al desposeimiento por la vergüenza de uno mismo en los *fellah* en Mammeri, es posible encontrar, a modo de ejemplo, cómo en la etnografía de Bourdieu de los Bailes de Navidad y Año Nuevo se expresan los cuerpos de los campesinos solteros a través de su timidez y torpeza, invadiéndolos, encarnándoseles, impidiéndoles acercarse a bailar. Estas conductas repercuten directamente en las prácticas matrimoniales modificándolas: las nuevas condiciones sociales y materiales de existencia, que generaron *hexis* corporales retraídas y tímidas, provocan que los solteros no dispongan de todo el conjunto de conductas corporales que antaño les hubiese significado saber manejar sus intenciones de casarse pero que en este nuevo contexto de incertidumbre los excluye (como puede verse retratado en los bailes). Esto es, porque hasta el más mínimo acercamiento deviene en la interpretación (incorrecta) de que hay intenciones de comprometerse, las conductas torpes y vergonzosas se *enquistan* en *hexis* corporales “inmaduras” para las modernas sociedades ciudadinas.

Aunque –y tal vez por ello– se conocen desde la infancia, el más insignificante acercamiento adquiere la máxima importancia porque quiebra bruscamente la relación de mutua ignorancia y de mutuo retraimiento que caracteriza el trato entre jóvenes de uno y otro sexo. A la timidez y a la torpeza del chico se suman las sonrisas bobas y la actitud avergonzada de la chica. No disponen del conjunto de modelos gestuales y verbales que podrían propiciar el dialogo: estrecharse la mano, sonreír, bromear, todo resulta problemático. Y, además, está la opinión que observa y juzga, que otorga al encuentro más trivial el valor de un compromiso irreversible. Si se dice de dos jóvenes que “se hablan”, lo que se quiere, realmente, decir es que van a casarse [...] (Bourdieu 2004a:67).

Todo esto conduce a afirmar que además de la torpeza corporal hay en los campesinos solteros bearneses una torpeza social.

En este sentido, se utiliza fundamentalmente de “*The peasant and his body*” para observar el paralelismo entre los cambios en los sistemas de reproducción social –

en los que la búsqueda de pareja ya no es tanto un asunto de familia sino que pertenece a la iniciativa individual– y en los ocurridos en los sujetos –agentes que son analizados a través de las significaciones de dichos cambios en sus prácticas corporales en los bailes–, acontecimientos que se han convertido en la única ocasión de encuentro entre los sexos aprobada socialmente.

2.2.– “ESTO NO ES PARA MÍ”: *HABITUS*, *HEXIS* CORPORALES, “TÉCNICAS CORPORALES” Y CUERPO

En efecto, de igual modo que los bailes de antaño eran solidarios de toda la civilización campesina, los bailes modernos lo son de la civilización urbana – Pierre Bourdieu – *El baile de los solteros* – pp. 114–115.

Pensando en el cruce entre los conceptos de cuerpo y *habitus* Bourdieu sitúa uno de sus artículos más específicos de esta relación: en “El campesino y su cuerpo” se comprende y profundiza aquello comenzado en referencia a las investigaciones en Argelia de que los *habitus* operan en las prácticas de los agentes y que dichas prácticas están estrechamente ligadas a los cuerpos de los mismos. Así, y sin caer en estrictas definiciones etimológicas entre las nociones de cuerpo y “técnicas corporales”, ni entre los *habitus*, las *hexis* corporales y los hábitos motrices; trabaja dicha relación a partir de entender que las “técnicas corporales” constituyen auténticos sistemas solidarios de todo un contexto cultural. Y, si bien no profundiza sobre el análisis de los hábitos motrices propios de los campesinos bearneses, explica que sus *habitus* dejan al descubierto al *paysanàs*, a ese campesino pesadote y torpón (Bourdieu 2004a:113). Recuérdese que este concepto le permite significar prácticas no–conscientes y, a partir de sumar la “dimensión corporal” *maussiana*, pensar en el de *hexis* corporal como una noción que le sirve para describir las prácticas (tímidas y torpes) de los solteros, fundamentalmente las de aquellos no tan jóvenes. Esto es, investigar en Béarn significó para Bourdieu no sólo analizar el contexto y la interacción entre los agentes sino también las actitudes corporales de esos campesinos, conductas que le llamaran la atención más por su regularidad, su recurrencia, su sistematicidad, su carácter estructural que por su particularidad. Pues es a partir de extrañarse de lo aceptado, de lo instituido, que el investigador puede realmente hacer etnografía de lo que está observando, construyendo su objeto de estudio, tomando responsabilidades frente a y por él, aceptando que no hay objeto de estudio que no conlleve un punto de vista, una decisión (Bourdieu 2008a:17). En este caso, las relaciones de los campesinos entre ellos, con las

mujeres –fundamentalmente con las solteras–, con las nuevas condiciones materiales de existencia que significaban la vida citadina, el capitalismo y los nuevos modos de trabajo; generaron el espacio para que la investigación que sobre ellos se estaba haciendo diera lugar al análisis de sus cuerpos. Y es a partir del concepto de *hexis* corporal desde donde lleva a cabo dicha indagación sobre los campesinos y sus cuerpos, herramienta teórica que le brindaba la posibilidad de poder pensar el cruce entre Aristóteles y Mauss a raíz de lo que éstos entendieron por hábito. Tal como se puede recordar del capítulo anterior, en cuanto al primero, es a través de la ἕξις y su acepción como un hábito permanente de obrar “correctamente”, una disposición moral generadora de actos. Respecto al segundo de estos autores, en términos de “técnicas corporales” maussianas, como el modo o la manera en que los individuos en todas las sociedades, de manera tradicional, saben servirse de su cuerpo: una especie de hábitos corporales. Entonces, si bien Bourdieu no lleva a cabo una clara distinción de lo que entiende por *hexis* corporal, utiliza este concepto para denotar la idea de hábitos permanentes, estructurados, que éstos poseen como una cosa que es potencialmente activa y que se pone en acción *a través de y en* sus cuerpos.

Tanto la *hexis* corporal como los *habitus* son principios activos, no en un sentido consciente como si fuesen meras acciones que los agentes llevan a cabo, sino más bien un modo de orientación de las mismas, es decir, disposiciones activas en potencia. Sin embargo, no son lo mismo. Entendiendo que la raíz etimológica de ambos términos remite a los hábitos, Bourdieu explicita una clara distinción entre su *habitus* y los hábitos –desde donde es posible englobar a la ἕξις, la *hexis* corporal y el verbo *habere*–, pretendiendo no caer en estructuralismos rígidos ya que, aunque los dos sean potencialmente activos, los hábitos no son creadores–. Es en “El mercado lingüístico” en donde, frente a una pregunta sobre la relación entre los *habitus*, el *ethos* y la *hexis*, Bourdieu (1990:155) proporciona una serie de aportes para este análisis:

Se ve por qué poco a poco he ido tendiendo a no utilizar más que la noción de *habitus*. Esta tiene una larga tradición: la escolástica la empleó para traducir el *hexis* de Aristóteles. (La encontramos en Durkheim, quien, en *L'Evolution pedagogique en France*, observa que la educación cristiana tuvo que resolver los problemas que plantea la necesidad de formar *habitus* cristianos con una cultura pagana; también está en Mauss, en el conocido texto sobre las técnicas del cuerpo. Pero en ninguno de estos autores ha tenido un papel decisivo). ¿Por qué me fui a buscar esta vieja palabra? Porque esta noción de *habitus* permite enunciar algo muy cercano a la

noción de hábito, al tiempo que se distingue de ella en un punto esencial. El *habitus*, como lo dice la palabra, es algo que se ha adquirido, pero que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo en forma de disposiciones permanentes. La noción recuerda entonces, de manera constante que se refiere a algo histórico, ligado a la historia individual y que se inscribe en un modo de pensamiento genético, por oposición a los modos de pensamiento esencialistas [...]. Por otro lado, la escolástica también llamaba *habitus* a algo así como una propiedad, un *capital*. Y, en realidad, el *habitus* es un capital que, al estar incorporado, tiene el aspecto exterior de algo innato. Pero ¿por qué no usé hábito? El hábito se considera en forma espontánea como algo repetitivo, mecánico, automático, más reproductivo que productivo. Y yo quería hacer hincapié en la idea de que el *habitus* es algo poderosamente generador. Para acabar pronto, el *habitus* es un producto de los cuestionamientos que tiende a reproducir la lógica objetiva de dichos condicionamientos, pero sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que “reproduzcamos” las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal, que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. Aunque esta capacidad de engendrar prácticas, discursos u obras no sea de ninguna manera innata, aunque esté históricamente constituida, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción [...].

En cuanto productor, transformador y “poderosamente generador”, indagar acerca de los *habitus* le permite analizar las prácticas de los campesinos bearneses constituidas a lo largo de su historia –prácticas que, sin embargo, ya no se ajustan a las historias colectivas por las nuevas condiciones del contexto–.

Resulta interesante analizar no ya qué significa ser torpe o tímido para el campesino que busca su pareja en el baile, sino reflejar la presencia de condiciones muchas veces preexistentes y otras tantas que acompañan la existencia del agente, circunstancias que condicionan sus acciones y que son dependientes tanto de las condiciones materiales actuales como históricas, y que producen lo que Bourdieu (2000 [1998]:85–86) denominó como “cuerpos alienados”:

la probabilidad de sentirse incómodo en el cuerpo de uno (forma por excelencia de la experiencia del “cuerpo alienado”), el malestar, la timidez o la vergüenza son tanto más fuertes en la medida en que es mayor la desproporción entre el cuerpo socialmente exigido y la relación práctica con el cuerpo que imponen las miradas y las reacciones de los demás. Varía en gran medida según el sexo y la política practicada en el espacio social.

No siendo una relación directa entre causa y consecuencia, sino más bien dialéctica, las prácticas que realizan los agentes –como los campesinos solteros en los Bailes– tampoco pueden ser consideradas como actos puros, es decir actos en sí mismo de un sujeto estrictamente racional y consciente, sino que intervienen en

ellas disposiciones que le permiten, autorizan o restringen, coadyuvan, cooperan o interfieren a llevarlas a cabo de tales o cuáles modos y maneras.

Estos cambios en las tradiciones campesinas exigen, en palabras de Bourdieu (2004a:115) la adopción de nuevos usos corporales, reclamando un verdadero *cambio de naturaleza*, pues el “*habitus* corporal” es lo que se percibe como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene asidero. Para el debate acerca de si el *habitus* es la historia hecha cuerpo o naturaleza, puede tomarse como ejemplo las modificaciones en los bailes tradicionales de Béarn, a partir de entender que la naturaleza no está entendida aquí como lo biológico, sino como prácticas no-conscientes, es decir en términos de lo que puede llamarse una “segunda naturaleza” o “vuelto naturaleza”: lo social que se presenta como natural. De aquí que se utilicen los dichos de un campesino bearnés haciendo referencia a las nuevas prácticas en los bailes: “esto no es para mí”, es decir, una práctica que le resulta ajena porque la percibe ajena a las estructuras (tradicionales) que este agente estructuró a lo largo de *su* historia.

En una palabra, siendo el *producto* de una determinada clase de regularidades objetivas, el *habitus* tiende a engendrar todas las conductas “razonables”, de “sentido común”, que son posibles en los límites de esas regularidades y únicamente esas, y que tienen todas las probabilidades de ser positivamente sancionadas porque se ajustan objetivamente a la lógica característica de un campo determinado, cuyo porvenir objetivo anticipan; al mismo tiempo tiende a excluir “sin violencia, sin arte, sin argumento”, todas las “locuras” (“eso no es para nosotros”), es decir todas las conductas condenadas a ser sancionadas negativamente por el incompatibles con las condiciones objetivas (2007 [1980]:90–91).

Si se quiere una especie de actualización de la prédica de Aquino (1953:880): nadie puede obrar sobre lo que excede sus facultades. El hábito (o *habitus*) y la potencia se diferencian en que por la potencia somos capaces de hacer algo; sin embargo por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces para hacer algo sino hábiles o inhábiles para aquello que se puede hacer bien o mal. A su vez recuérdese también que en Mauss las “técnicas corporales”, y con éstas las *hexis* corporales, si bien son aprendidas y aprehendidas, se internalizan, se incorporan, y se presentan como *naturales*: “no puedo deshacerme de mi técnica” (Mauss 1996 [1934]:387).

Es indudable que la naturaleza se ubica en el trasfondo etimológico de la *hexis*, al igual que en su posterior traducción latina *habitus*. Pero estos conceptos al ser retomados por Bourdieu cobran un nuevo sentido, a partir de entender que las significaciones sociales intervienen en su encarnación. Aunque es en obras

posteriores en donde se profundice esta conceptualización, es interesante hacer notar que cuestiones evidentemente sociales como las actitudes, los modos de moverse, o la vestimenta⁴⁸ forman parte de los agentes a partir de que se *vuelvan naturaleza*, que se incorporan. Así, y en referencia a los cuerpos de los campesinos frente a la (im)posibilidad de encontrar pareja, expresa que

[...] los modales y la indumentaria son algo que los demás, y en particular las mujeres, perciben inmediatamente como símbolo de la condición económica y social. En efecto, la *hexis* corporal es, ante todo, *signum* social. [...] 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 (Bourdieu 2004a:115–116).

Hexis corporal como una organización durable en el cuerpo que es cargada con significados y valores sociales, aprendida desde niños como patrones de hábitos ligados específicamente al cuerpo *individual*, una especie de “memoria corporal” que se hace patente en el caminar, en el comer, en el bailar, prácticas éstas que son enmarcadas por las estructuras sociales que las envuelven (Throop y Murphy 2002:188). *Hexis* corporal que se va a ver modificada frente a los nuevos valores cosmopolitas, de un mundo donde la elección de la pareja para casarse es producto de un “cálculo” colectivo a uno donde el individuo debe encontrar esposa por su propia iniciativa (Jenkins 2006:59).

Vueltas en naturaleza, las improntas sociales se vuelven cuerpo, cuerpo marcado por estereotipos que lo vuelven en este caso cuerpo *empaysanit*, a partir de la incorporación de esa imagen de sí mismo que se forman los demás, y que le devuelven como si se tratase de espejos. Cuerpo de campesino, percibido como negativo, porque lo concibe como “acampesinado” tiene conciencia de ser un “*empaysanit*” *paysan*. No es exagerado afirmar que la toma de conciencia de su cuerpo es para él la ocasión privilegiada de la toma de conciencia de su condición campesina (Bourdieu 2004a:117) porque como dice Ana Teresa Martínez (2007:65), esa conciencia a la que se refiere Bourdieu es una “conciencia corporal”, conciencia de su cuerpo, del de los demás y del suyo a partir del de los demás, idea expresada en “Celibato y condición campesina” a partir de la *hexis* griega y de su traducción latina *habitus*. A partir de todo esto puede pensarse que el cuerpo del campesino es, valga la expresión, un cruce o una tensión –o si se prefiere “cruce tensionado”– de la

⁴⁸ Para ampliación de esta manera de entender que la indumentaria puede ser entendida como un signo, un capital simbólico (preocupación que recorre parte de su bibliografía posterior), como una manera de expresar simbólicamente el rechazo a adherirse a la civilización occidental, de defender su personalidad *asediada* en el contexto de estas investigaciones, ver Bourdieu: 2005, *op. cit.*, p. 25.

relación entre la *hexis* corporal y los *habitus*: mientras que el primero remite con mayor fuerza al individuo y a su relación –personal, propia, particular– con la sociedad, el segundo concepto propone, a partir de ser prerreflexivo para el agente, una relación inversa en la que la sociedad funciona como eje externo, *cutáneo* frente al individuo. Más aún, las fotografías funcionan en ese sentido, como reflejo de lo que la sociedad ve de su cuerpo: la fotografía es la situación en la que la conciencia de uno mismo choca con el cuerpo para los otros. Uno se siente objeto de una mirada, una mirada fija que inmoviliza las apariencias (Bourdieu 2004e:614). Toda esta situación lo lleva a desolidarizarse de su cuerpo, lo inclina a esa actitud introvertida, a la timidez y torpeza (tanto verbal y social como corporal) de la que se hacía referencia, “prohibiéndole” el baile.

En efecto, incómodo con su cuerpo, se muestra tímido y torpe en todas las situaciones que requieren salir del propio ser u ofrecer el propio cuerpo como espectáculo. Ofrecer el cuerpo como espectáculo, en el baile, por ejemplo, presupone que uno acepta exteriorizarse y que tiene una conciencia satisfecha de la propia imagen que se entrega a los demás [...] Así, la condición económica y social influye sobre la vocación al matrimonio, principalmente, a través de la mediación de la conciencia que los hombres adquieren de esa situación (Bourdieu 2004a:117).

La condición rural y sus consecuentes actitudes introvertidas, son posibles de ser entendidas según Martínez (2007:66) como una *hexis*: producto de las condiciones de vida materiales y sociales, el cuerpo se insinúa como un producto social. Esto significa que la *hexis* es moldeada por el trabajo, por las “técnicas corporales” impuestas por la educación, por todas las prácticas cotidianas en relación con las condiciones económicas y culturales, pero también por la mirada social: es la imagen que el habitante de la ciudad tiene del cuerpo campesino lo que descalifica a este último como no–deseado y atrasado. Esta imagen domina la experiencia que el campesino tiene de sí mismo, hecho que se traduce en ese malestar y timidez de los gestos, y que acentúa la pesadez y la torpeza. Bajo esta mirada social, el “*empaysanit*” *paysan* no puede sino despreciarse a sí mismo: es su lengua, su manera de ser, su cuerpo, es decir él mismo en su conjunto, lo que no tiene lugar en esa sociedad.

En el uso de las técnicas corporales urbanas, los campesinos franceses denotan una torpeza proverbial. Sus movimientos denotan su condición, su *gaucherie* [torpeza]. El baile de Navidad es el escenario elegido para dar cuenta de ello. En estos comienzos la referencia es Marcel Mauss, que definió el *habitus* como las “formas en que los hombres de una sociedad hacen uso de su cuerpo de una forma tradicional” (Marqués Perales 2006:82–83).

Sin embargo, la toma de conciencia de esta situación no es nada fácil ya que las imposiciones sociales *superan* la conciencia de los agentes, se representan implícitamente en las prácticas a manera de puesta en juego de normas, de reglas, volviéndose estrategias (Bourdieu 2004a:203–204), “prácticamente” *habitus*. De esta manera, en el contexto de la competencia que simbolizan los bailes para los solteros como un nuevo espacio del “mercado matrimonial”, los campesinos torpes y molestos con sus cuerpos salen perdiendo frente a los ciudadanos –especialmente aquellos considerados los *herederos*, los encargados de continuar con la descendencia del patrimonio–, porque la consciencia de su condición rural –aunque no de lo que implican esas estructuras– lo aísla y lo conduce a una actitud introvertida (Martínez Valle 2005:87), a una alienación (Jenkins 2006:59). O como se ha llamado este apartado, que a su vez resume en una frase a las *hexis* corporales, los conduce a afirmar “esto no es para mí”.

2.3.– BÉARN Y ARGELIA A TRAVÉS DE BÉARN. RESIGNIFICACIONES DE LO INVESTIGADO Y DEL INVESTIGADOR

[...] la transformación de la relación con el objeto de la etnología y de la sociología que había permitido la lectura, por partida doble, de Kabília y de Béarn, ha tenido también efectos que creo importantes para el conocimiento de la relación de conocimiento, para la ciencia de la ciencia social que, sin duda, es la condición más importante para el progreso de la ciencia. Convencido de que era necesario alejarse para aproximarse, ponerse uno mismo en juego para excluirse, objetivarse para de–sujetivizar el conocimiento, he tomado deliberadamente por objeto primero del conocimiento antropológico mismo y la diferencia que lo separa, ineluctablemente, del conocimiento práctico. [...] Lo que significa que el científico debe ponerse en juego para excluirse del juego, que debe trabajar para conocerse, para estar en condiciones de conocer al otro, y que todo progreso en el conocimiento del objeto es un progreso en el conocimiento del sujeto de conocimiento, y recíprocamente – Pierre Bourdieu – *Intervenciones, 1961–1995. Ciencia social y acción política* – “Retorno sobre la experiencia argelina” – p. 43.

A modo de cierre de este segundo capítulo, en una especie de apartado puente entre los análisis de los escritos sobre Argelia y Béarn propiamente dichos con el desarrollo posterior de los conceptos *cada–vez–más* bourdieuanos de cuerpo y *habitus*, se exponen aquí una serie de afirmaciones que permiten, abordar, en el tercer capítulo, las derivaciones teóricas en sus obras ulteriores. En lo trabajado se encuentra que Argelia y Béarn significaron para Bourdieu dos contextos con procesos bien distintos pero que arrojaron fenómenos posibles de ser analizados de

manera similar. Revisando sus estudios en suelo africano, dice en “*Algerian landing*” –un escrito en el cual describe su experiencia personal en este país en primera persona, no sólo relatando lo que ocurría en esa sociedad sino también cómo esos hechos fueron reflejándose constantemente en su trabajo como intelectual– que su investigación de campo en Cabila le permitió (re)pensar a los campesinos berneses, y a su vez *defenderse* de la sociología espontánea de sus informantes, entendiendo que la confrontación entre ambos procesos le otorgaba mayor rigurosidad a su trabajo (Bourdieu 2004b:435). A la postre, las semejanzas resultaron ser lo suficientemente equivalentes e importantes como para romper con su formación tradicional escolástica estructuralista, y a su vez, desarrollar una nueva manera de reflexionar sobre las prácticas sociales, en términos de “estructuralismo genético” y “pensamiento relacional”.⁴⁹ Como lo expresaba en sus primeros escritos, Bourdieu (2004a:216) comenzó a comprender la necesidad de no subsumirse al estructuralismo sino de buscar alternativas teóricas:

[...] la ruptura con la visión estructuralista que ha sido necesario llevar a cabo, particularmente en los procesos de interrogación y de observación y en el lenguaje empelado, para estar en disposición de elaborar una teoría adecuada a la práctica y de comprender las “elecciones” matrimoniales de los agentes en tanto *habitus* objetivamente ajustado a las estructuras.

De la mano con esta ruptura, en tanto lugares y período fértil para la formulación de un pensamiento teórico propio, Bourdieu aprovechó tal situación para llevar a cabo lo que él denominó como una experimentación teórica. Un laboratorio de ideas en donde formuló su rol como intelectual comprometido con la realidad social, un “etnosociologista”, una suerte de intelectual orgánico que en cuanto agente colectivo pueda colaborar a *desnaturalizar* y *desfatalizar*, de entender los particularismos a través de universalismos arraigados (Bourdieu 2005:43). Otra vez en “*Algerian landing*” se encuentra en primera persona un claro distanciamiento y una pretensión de buscar otras respuestas teóricas:

por lo tanto, entendí posteriormente que había entrado en la sociología y en la etnología, en parte, a través de un profundo rechazo del punto de vista de la escolástica, que es el *principio de la grandeza*, una distancia social en la que yo jamás podría sentirme como en casa, y en la que las relaciones con el mundo social están asociadas a determinados orígenes sociales ya predispuestos. Esa postura me disgustó durante mucho tiempo, y el rechazo de la visión del mundo asociada a la filosofía académica de la Filosofía, sin lugar a dudas contribuyó en gran medida a llevarme a las

⁴⁹ En otras palabras, desarrollando el estructuralismo pero concibiendo en él un espacio para las prácticas de los agentes: esto es, genético por comprender que las génesis de esas estructuras son las propias acciones de los individuos y no que el agente es un factor epigenético de la estructura.

ciencias sociales y especialmente a una cierta manera de ejercerlas (Bourdieu 2004b:420).

Paralelo a este proceso intelectual, Argelia le significó desde lo teórico y metodológico un momento crucial porque transformó su visión del mundo, que fue acompañada por su transición de la filosofía a la sociología (Bourdieu 2004b:433), un movimiento teórico que puede verse reflejado en las diferencias conceptuales y de usos expuestas entre el *habitus* para las investigaciones en Argelia y para las de Béarn (o como se había expresado en la introducción de esta tesis, un primer pasaje de la filosofía a la sociología para luego construir un “deslizamiento teórico” de la etnología a la sociología reflexiva).

En resumen, a través de una especie de arqueología y genealogía en la que se retomaron las dimensiones de los *habitus*, ha podido observarse cómo fue recopilando significaciones a partir de otros autores para reconstruir la historia del término, y para de esa manera poder empezar a construir *su habitus*, distinto del de su formación, y aún distinto en cada etnografía. Como lo expresó Bourdieu (2004b:438): una experimentación reflexiva del trabajo de campo en Béarn y en Argelia, que no sólo fue una etnografía de estos contextos sino una etnografía del etnógrafo.

2.3.1.– DESPUÉS DE BÉARN (Y DE ARGELIA A TRAVÉS DE BÉARN)

A partir de lo escrito hasta aquí, se entiende que Argelia y Béarn resultaron ser una suerte de puntapié inicial de las inquietudes que guiaron las investigaciones inmediatamente posteriores de Bourdieu, y un punto de referencia análogo de otras. Lo que aquí se presenta, entonces, es una especie de “estado del arte medio”, es decir, un esbozo de las primeras inquietudes que producirán, luego, sus principales trazos teóricos. Esto es, se exponen algunas líneas de pensamiento, aún incipientes en la bibliografía de estos “casos prácticos” propiamente dicha, que derivan en sus principales investigaciones, y que permiten bosquejar una suerte de estado de la cuestión que funcione como pasaje entre lo escrito hasta aquí y lo que se trabaja en el segundo libro de este escrito, siendo a su vez punto de largada, o por qué no introducción, para el tercer capítulo. Para esclarecer la tarea que se propone, lo que se hace es pararse en un espacio intermedio entre, por un lado aquellos escritos propiamente dichos sobre Argelia y Béarn, y por el otro los trabajos posteriores (aquellos que con el correr del tiempo forman el núcleo principal de sus obras) que

hacen mención a estos procesos y que profundizan sobre el objeto que se está construyendo, esto es qué entiende Bourdieu por cuerpo. Es decir, en un sentido más metafórico que literal, aquella semilla que se plantó en los escritos etnográficos a ambos márgenes del Mar Mediterráneo, y que es cosechada posteriormente a partir de la década del setenta, se “brota” exponiendo el nacimiento de sus teorías en estado embrionario. A modo de ejemplo de esta tarea, es posible pensar que observar la violencia simbólica que ocurría en ambos territorios, ya sea por la situación de colonización en todo sentido sobre los argelinos o por la tradición frente a la modernización en los campesinos bearneses, lo llevó a ahondar en las relaciones entre los sistemas educativos y la reproducción de dicha violencia, como así también en las relaciones asimétricas de poder entre los géneros.

Parados en este punto de revisión, hacia el *pasado* la preocupación por la educación (formal, tradicional, escolástica) estaba ya instalada en sus escritos sobre Argelia y Béarn, lo que permite reafirmar esta hipótesis. Respecto al primero de estos lugares, Bourdieu y Sayad finalizan “*Colonial rule and cultural sabir*” diciendo que es sólo mediante una amplia y total acción educativa, con objetivos perseguidos definidos, que puede transformarse la cultura, para reelaborar las exigencias de los campesinos y de las clases de *elite*. Y para salirse de esa lógica “reproductivista” se hace necesario que cada educador no sea regido por un reglamento que haga las veces de documento regulador y normalizador, sino que éste debe crear día a día el contenido y las formas de su enseñanza (es decir, las acciones destinadas a incitar y a organizar la educación), con una formación preliminar que le proporcione los medios para llevar a cabo esta continua creación (Bourdieu & Sayad 2004c:477–478). En cuanto a las investigaciones en Béarn, se puede dividir su estudio sobre las relaciones de poder, trabajadas en términos de dominación, a partir de puntualizarlo en tres sentidos interrelacionado entre sí: las formas de autoridad dentro de la casa (entre las que se identifican la precedencia del hombre sobre la mujer, la del heredero por sobre los demás y la de los padres sobre los hijos), las relaciones entre clases sociales (que como se ha visto profundiza su distancia a partir de los nuevos elementos del contexto urbano–rural) y entre los géneros. En este sentido, Bourdieu se refiere a la educación como el principal elemento para la reproducción de la

dominación, con el objetivo de que los campesinos adopten los valores franceses y capitalistas (Jenkins 2006:65–66).⁵⁰

En tanto hacia el futuro, *Les Héritiers. Les étudiants et la culture* (Los Herederos. Los estudiantes y la cultura, con Jean–Claude Passeron, 1964), *La Reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement* (La reproducción, 1970), *La distinction: critique sociale du jugement* (La distinción, 1979) y *Homo Academicus* (1984) son muestras claras del interés suscitado en Bourdieu sobre la asociación entre la dominación simbólica y la educación, hecho que llevó a su vez a que fuera de Francia sea conocido como un sociólogo de la educación, como en Gran Bretaña (Robbins 2002b:115) o en Brasil (Ribeiro Valle 2007:120) La importancia que Bourdieu le otorga a la educación para la sociedad, así también como para sus investigaciones, puede ser observada cuando en “Thinking about limits” la ubica en el rol de gran productor de taxonomías (Bourdieu 1992:40). Además, respecto al género, temática que ocupa gran parte de sus escritos fundamentalmente desde la década de los ochenta –y que se trabaja tangencialmente en el tercer capítulo por tratarse de un estudio secundariamente sobre la sociedad cabila y referirse al cuerpo de los campesinos–, se encuentra que en *La domination masculine* (La dominación masculina, 1998) trabaja primordialmente sobre las relaciones entre los sexos, y cómo entre medio de estas relaciones de dominación asimétricas se van entremezclando prácticas que se configuran en los cuerpos, volviéndose *habitus*.

En la misma lógica, puede establecerse que estas investigaciones etnográficas manifiestan su interés por comprender al mundo y a la visión del mundo en una lógica relacional, es decir empezar a entender la estrecha relación entre los agentes, sus capitales, sus *habitus* y el campo. Este último, el campo, es conceptualizado de una manera nueva, no ya en el sentido más estructuralista sino con ciertas características *cada vez más* modificables, y el cual se relaciona con lo anterior a partir de que su eje son las relaciones de poder, y cómo se configuran, transmiten, reproducen, etc. Es decir, no como un recorte externo, que el cientista social encuentra con sólo mirar, sino un espacio *a construire* que se *alambra* a medida que vaya adentrándose en él. Una muestra de ello se encuentra en, por ejemplo, las relaciones matrimoniales campesinas y cómo son distintas de las clases de *elite*: la

⁵⁰ Para observar una muy interesante relación entre la educación, la escuela y la dominación simbólica ver: Bourdieu: 2004a, *op. cit.*, pp. 237–241. También sobre la educación para una nueva Argelia ver: Grenfell, Michel: “Bourdieu in the Field: from the Béarn and to Algeria – A timely Response” en *French Cultural Studies*, N° 17, 2006, pp. 232–233.

Para profundizar sobre el paso de la dominación simbólica a la violencia simbólica ver Jenkins, Tim: “Bourdieu’s Béarnaise Ethnography” en *Theory, Culture & Society*, N° 23, pp. 45–72, 2006, p. 63.

distancia social impone unas limitaciones mucho más rigurosas que la distancia espacial (Bourdieu 2004a:85). Es decir, lo que en un principio era una investigación etnográfica sobre los matrimonios y los solteros en una región determinada resultó ser un constante recorte sociológico en donde las prácticas iban *colocando* los límites del campo. Funcionando tanto para Argelia como para Béarn, quienes eran –sus *habitus*– ya no sirve más en el espacio social –su campo– (Grenfell 2006:235).

También puede entenderse que estos dos territorios resultaron ser el comienzo de la preocupación bourdieuana sobre la relación entre el campo –no en estos términos claro está– y las expresiones artísticas. Con la idea de retratar todo aquello que le resultara sociológicamente relevante, que le permitiera dar cuenta y reflejar lo que allí ocurría, Bourdieu formó un importante archivo de documentos fotográficos sobre la situación en Argelia a finales de los cincuenta y principio de los sesenta, archivo que recién tras su muerte ha salido a la luz (Schultheis 2001). En tanto “*The peasant and photography*”, un artículo sobre una serie de imágenes tomadas con la cámara fotográfica sobre las prácticas de los campesinos bearneses, resultó ser uno de los primeros de una larga serie de escritos en los que analizó el contexto de la producción artística, profundizando su estudio en las relaciones de poder en cuanto a los gustos del campo artístico. *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie (Un arte medio: estudio sobre los usos sociales de la fotografía*, junto con Boltanski, Castel y Chamboredon, 1965), *L’amour de l’art. Les musées européens et leur public (El amor al arte: los museos europeos y su público* con Alain Darbel, 1969)⁵¹ y *Les Règles de l’art. Genèse et structure du champ littéraire (Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*, 1992) o su referencia a Panofsky y la arquitectura gótica y la escolástica, son sólo algunos ejemplos del trabajo de Bourdieu sobre el campo artístico. Como muestra de la relación de éste con el cuerpo puede mencionarse la afirmación que Bourdieu (1977 [1972]:2) realiza sobre las obras artísticas –tras referirse a Panofsky y su análisis del arte gótico y a Durkheim a través de su definición de arte como “pura práctica sin teoría”– diciendo que siempre contienen algo inefable, algo que se comunica, por así decirlo, de “cuerpo en cuerpo”.

Por su parte es posible pensar que en el análisis de la incorporación de los *habitus* económicos por parte de los “acampesinados” campesinos argelinos –aunque en

⁵¹ Resulta interesante nombrar aquí, más no sea en una nota al pie, que en este texto se refiere a los *habitus* como “la interiorización del arbitrario cultural”, y los utiliza para referirse al gusto por el arte como social, rechazando explícitamente el “gusto innato”. Cf. Bourdieu, Pierre y Darbel, Alain: *O amor pela arte. Os museus de arte na europa e seu público*, San Pablo, Zouk, 2003d [1969], pp. 164–165.

menor medida en los bearnese también– en el pasaje de una sociedad precapitalista a una capitalista, en donde es posible ubicar las primeras preocupaciones de Bourdieu sobre las economías y las prácticas económicas. Así, ese sistema de creencias encarnadas que es la naturalización de las prácticas económicas ancestrales, vistas como la cosa más natural del mundo, puede ser percibido como la génesis de lo que posteriormente deriva en sus escritos más “económicos” y “políticos”: *Les structures sociales de l'économie (Las estructuras sociales de la economía, 2000)* o *Contre-feux: propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale (Contrafuegos: reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal, 1998)* y *Contre-feux II: pour un mouvement social européen (Contrafuegos 2: por un movimiento social europeo, 2001)*, entre otros.

Educación, género, campo, arte, economía, política son sólo algunas de las ramas de las que posteriormente crecen nuevas obras, las que forman parte del bagaje teórico de la bibliografía de Bourdieu, y que le permiten a esta tesis elaborar con mayor precisión la relación entre los *habitus* y los cuerpos. Como sostiene Ribero Valle (2007:119), su producción teórica, caracterizada por una abertura sin precedentes en la pesquisa sociológica, abrió un horizonte para innumerables abordajes teóricos en el campo de la psicología, antropología, etnología, literatura, economía, entre otros.

* * *

Es decir que los “casos prácticos” de Argelia y de Béarn, sintetizando y finalizando el libro primero, permiten desprender de ellos no sólo los principales conceptos que utiliza y va dejando de lado a lo largo de su trayectoria sino también los puntos de partida de la mayoría de sus obras. Entonces, resulta importante rescatar de lo escrito hasta aquí que, por un lado, Argelia y Béarn significaron el pasaje de la filosofía a la sociología, del estructuralismo al estructuralismo constructivista –y con ellos toda una resignificación conceptual–, y que estos “casos prácticos” pueden ser interpretados como fundantes de la bibliografía bourdieuana como se dio cuenta acá. Por el otro, la importancia de los trabajos etnográficos estudiados hasta aquí reside en que esbozan los primeros trazos de lo que constituye las maneras que Bourdieu entiende a la naturaleza, a la historia y a las *hexis* corporales entre otras, como así también porque en éstos comienzan a erigirse los conceptos centrales de su proyecto teórico: esto es, los campos, los capitales, los *habitus* y –como se pretende acentuar en el libro segundo– los cuerpos.

LIBRO 2:

EL *HABITUS* COMO METÁFORA DEL MUNDO DE LOS OBJETOS Y DEL CUERPO

El mundo de los objetos, esta suerte de libro en el que todas las cosas hablan metafóricamente de todas las otras y en el que los niños aprenden a leer el mundo, se lee con todo el cuerpo, en y por los movimientos y los desplazamientos que hacen el espacio de los objetos tanto como son hechos por él. Las estructuras que contribuyen a la construcción del mundo de los objetos se generan en la práctica de un mundo de objetos construidos según las mismas estructuras. Ese “sujeto” nacido del mundo de los objetos no se erige como una subjetividad frente a una objetividad: el universo objetivo está hecho de objetos que son el producto de operaciones de objetivación estructuradas de acuerdo con las estructuras mismas que el *habitus* le aplica. El *habitus* es una metáfora del mundo de los objetos, que es él mismo un círculo infinito de metáforas que se corresponden entre sí – Pierre Bourdieu – *El sentido práctico* – pp. 124–125.

CAPÍTULO III

CUERPO Y *HABITUS* COMO CATEGORIZACIONES EN CONSTRUCCIÓN CONTINUA. EL CUERPO COMO CAPITAL SIMBÓLICO.

Si hasta aquí se ha conceptualizado a Bourdieu, o si quiere a él en relación con los *habitus* y el cuerpo, adentrándose en su particular perspectiva sobre lo social, a partir de ahora el eje pasa directamente al estudio del cuerpo como categoría de análisis. En palabras del propio autor sería tener en cuenta que el discurso sobre el objeto expresa menos el objeto que la relación con el objeto (Bourdieu 2007 [1980]:231). Esto es, habiendo desarrollado en los capítulos anteriores las primeras nociones de lo que en sus investigaciones sobre Argelia y Béarn comprendía fundamentalmente por *habitus*, y de la mano de éste una idea de cuerpo, de prácticas y de *hexis* corporales, en este tercero se aborda la profundización conceptual que se produce constantemente con el correr de sus obras sucesivas. Por ello se utiliza la imagen de que el concepto de *habitus* se encuentra en una construcción continua en dos sentidos: uno, para Bourdieu, se convierte en una herramienta que con el pasar de sus trabajos científicos se afianza para sus intereses; dos, porque con esta idea se da cuenta, sin dejar de lado su condición de estructurados, del potencial que tienen los *habitus* como estructuradores. Es decir, habiendo hecho un recorrido histórico del concepto *habitus* desde Aristóteles, Aquino y Mauss –tangencialmente también desde Panofsky y Merlau-Ponty–, a la vez que se ha desarrollado un camino, en paralelo, sobre cómo va formándose Bourdieu en su rol de investigador comprometido con la realidad social y cómo utiliza progresivamente –casi exponencialmente– este término y el de *hexis* corporal; todo ello permite pensar en los sentidos que este autor significa al cuerpo. Precisamente esa es la tarea de este capítulo, dar cuenta de cómo se vale, en el devenir de su obra, de esta relación para indagar las condiciones sociales, materiales, simbólicas y corporales *contemporáneas* de existencia.

Si se tiene en cuenta el eje que se ha recortado para construir el objeto de estudio –esto es, las significaciones del cuerpo y *habitus* en las investigaciones etnográficas, sociológicas y etnológicas de Bourdieu en Argelia y en Béarn– puede comprenderse por qué se opta por utilizar a continuación la bibliografía que *complementa* ese trabajo de campo, es decir: *Esquisse d'une théorie de la pratique (Outline of a theory of practice, 1972)*, *Le sens pratique (El sentido práctico, 1980)*, *Algérie 60 (Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales, 1977)* y *La domination*

masculine (*La dominación masculina*, 1998), textos que constituyen la biblioteca central de los análisis de los datos recogidos en suelo argelino (Marqués Perales 2009:180), y *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne en Béarn* (*El baile de los solteros*, 2002) para retratar las investigaciones en territorio bearnés.

Se puede decir que *Outline of a theory of practice* es su primer trabajo teórico, en el que expone metódica y sistemáticamente su teoría social; en tanto que *El sentido práctico* es una actualización de esta obra: si en su escrito más antiguo se sistematizaban el conjunto de las relaciones sociales (con nuestro cuerpo, con nuestra psique, con nuestros semejantes o con los objetos externos), ahora esta mirada se enriquece con la aportación del concepto de campo (Marqués Perales 2006:95–96). En palabras de Nice, en el prólogo a la versión inglesa afirma que *Outline* es una reflexión sobre la práctica científica que va a desconcertar tanto a aquellos que cavilan sobre las ciencias sociales sin practicarlas como a aquellos que las practican sin razonarlas, buscando definir los prerequisites de un discurso verdaderamente científico sobre el comportamiento humano, esto es, una adecuada teoría de la práctica que debe incluir una teoría científica de la práctica. En tanto según Wacquant (2002:551), el entrenamiento filosófico, antropológico, sociológico y estadístico le sirvió a Bourdieu como sustento teórico para este “revolucionario” libro. Mientras que en *El sentido práctico* se produce una recapitulación de las principales concepciones vertidas allí, pero dejando de lado algunos párrafos y afianzando significativamente otros.

Por su parte, *Argelia 60*, obra que ya se ha trabajado en capítulos anteriores, es una recopilación de los trabajos de Bourdieu en la década de los sesenta; en tanto que *La dominación masculina* presenta las relaciones de dominación mediante oposiciones, fundamentalmente masculina/femenina. Esto es, este libro procura una búsqueda de los efectos que produce el dominio que se inscribe en el orden social y que opera en la *oscuridad* de los cuerpos, en una especie de constante contraste entre lo observado en su estudio sobre la sociedad cabila y la contemporaneidad de este escrito en Francia (aunque referido por momentos a otros contextos).

En algún punto deben pensarse estas cuatro obras como una continuación sucesiva de pensamientos que se van afianzando y multiplicando, ya que algunas temáticas persisten a lo largo de sus trabajos. Esto es, las investigaciones en Argelia y Béarn constituyen un tronco común que deriva en ramas teóricas como las estructuras temporales y económicas, las relaciones simbólicas de dominación o el

modo de reproducción de las estructuras prácticas. Puede mencionarse como ejemplo que *El sentido práctico* permite comenzar a pensar en *La dominación masculina* para Argelia o en *El baile de los solteros* para Béarn (a partir de la *adot*) ya que en estas obras se piensan a las estrategias de reproducción familiares como una instancia natural pero a la vez social (Bourdieu 2007 [1980]:232).

Sin embargo, como ya se ha dicho, nunca pudo despegarse del todo de estas experiencias, por lo que en rigor de verdad todas sus obras se refieren tanto a Argelia como a Béarn. Por ello se suman al análisis otros trabajos, fundamentalmente *Meditaciones pascalianas*, un escrito al que se podría denominar como fundamental en la biblioteca bourdieuana por su alto contenido recopilador de sus múltiples ideas anteriores, por la profundidad con que las retoma brindando nuevos caminos para pensarlas y porque –con especial importancia para esta tesis– es sin lugar a dudas punto de referencia obligado para la conceptualización del cuerpo.

Entonces, en este capítulo conjuntamente con el siguiente se trabaja al *habitus* como metáfora de los objetos y de los cuerpos, conceptualizándolo en su versión post–sesenta, profundizando esta relación *habitus*–cuerpo, a partir de las continuidades, rupturas, crisis y transformaciones de lo que Bourdieu entendía por éstos, de su particular visión de lo que puede denominarse el debate naturaleza–cultura –esto es, de la relación entre lo social, lo biológico, lo natural y lo cultural en el cuerpo–, y de la concepción de sus *otros* términos fundamentales: capitales, campos y prácticas. La idea es la de pensar al cuerpo no sólo a partir de los aportes que se fueron desarrollando *paralelamente con* Bourdieu sino también a éste como capital simbólico, a partir de la incorporación de estructuras, en formas de *habitus* y de *hexis* corporales, que se manifiestan cotidianamente en las prácticas bajo la forma de una particular (di)visión del mundo. Es decir, el sentido de este capítulo, además de dar cuenta de la continua construcción de Bourdieu como investigador, y de su proyecto científico, es el de comenzar a observar la limitación que provoca entender como encarnadas las estructuras del mundo, esto es naturalizadas y biologizadas, y la potencialidad de pensarlas como incorporadas, sociales y simbólicas.

3.1.— DE LA HISTÉRESIS (*HYSTERESIS*) AL *HABITUS* Y DE ALLÍ AL CUERPO. CONTINUIDADES, RUPTURAS, CRISIS Y TRANSFORMACIONES

Como se ha visto, el *habitus*, concepto fundamental en la obra bourdieuana, no sólo no se presenta de igual manera en todos los pasajes de ésta sino que va mutando a través de la historia. Esgrimiendo un repaso de lo trabajado, esta noción es una actualización, una especie de metonimia de los términos aristotélico *hexis* y tomista *habere*, un principio regulador y generador de prácticas e ideologías que no es inmutable y que no es aprehendido conscientemente (o “principio no-consciente”). Bourdieu le imprime a estos sentidos, desde sus primeros trabajos, una acepción corporal y mental, esto es sumándole los aportes de las “técnicas corporales” de Mauss –y con éste también a Merleau-Ponty– y el de “fuerza formadora de hábitos” mentales de Panofsky. Sin embargo, la profundización de algunos sentidos y maneras de comprenderlo que se fueron dando paulatinamente en Bourdieu, y que aquí se reflejan, dan muestra de un giro conceptual más ligado a “lo corporal” que a “lo mental”. Si bien como se ha mencionado retoma de Panofsky la utilización de los *habitus* para explicar aquellas estructuras puestas en juego a partir de la reproducción a través de la educación escolástica –hábitos mentales que se transmiten y se ponen en acción– se produce un pasaje intelectual para comprenderlo, más ligado a Merleau-Ponty y a Mauss, como “hábitos corporales”. Valga la aclaración, esto no es pensarlos como una reactualización del dualismo cartesiano (entre otros, como lo entienden Throop y Murphy), ubicando a lo práctico como lo corporal y a lo intelectual como mental. Fundamental para el recorrido teórico propuesto –y que permite poner en discusión la concepción que se tiene del cuerpo y de la obra de Bourdieu en general–, esta aseveración está en las antípodas de su razonamiento y del de esta investigación porque de esa manera se comprende a las prácticas como el mero hacer (consciente) –distinto a como se las define en el capítulo cuarto–, y porque en todo caso se entiende que tanto las prácticas como “lo intelectual” son corporales.

Ahora bien, se toma el concepto de histéresis en un doble sentido: uno, al que se puede denominar como “teórico”, porque este término –que, tal como se vio, se refiere al desfase temporal entre el ejercicio de una fuerza social y el despliegue de sus efectos por la mediación retardada de su incorporación– indica un movimiento del autor hacia la relación entre estructuras no-conscientes, el cuerpo y las prácticas de los agentes; el otro, el “práctico”, porque es precisamente una *hysteresis* lo que le

ocurre a Bourdieu en cuanto que sus concepciones de *habitus* y cuerpo no surgen tal cual se las conoce hoy sino hasta después de su salida de Argelia y de Béarn.

Como se pretendió mostrar con este breve repaso, pueden observarse una serie de continuidades históricas y rupturas relevantes que generan quiebres que ponen en crisis el concepto y lo transforman.

Entonces, no sólo es a partir de las continuidades desde donde Bourdieu construye su noción de *habitus*, sino también desde los emergentes resultantes de las rupturas con la tradición. A partir de todo el proceso ocurrido en Argelia, con el desfase temporal, económico y social que la colonización produjo a través del capitalismo, el surgimiento de la histéresis condujo a Bourdieu a profundizar sus investigaciones sobre lo que puede llamarse el “equilibrio dinámico” de la reproducción de las prácticas cotidianas. Es decir, paradójicamente, el cambio profundizó sus análisis sobre las regularidades. A modo de ejemplo, en el cambio en las estrategias matrimoniales a partir de las modificaciones de la *adot* –pasibles de ser observadas para los casos analizados a ambos lados del Mar Mediterráneo– o en la evolución en la concepción del tiempo por procurar seguir el ritmo de producción capitalista continuo impuesto, se encuentran transformaciones profundas que ponen en análisis la idea de acciones conscientes de los agentes, pero que fundamentalmente provocan, por vía inversa, el razonamiento de que las prácticas son recurrentes, reproductoras pero a la vez productoras. Esto es, a través de retomar los *habitus* como estructuras estructuradas a la vez potencialmente estructuradoras, las prácticas de los sujetos, y con estas el cuerpo –o mejor dicho, su concepción–, están orientadas según el contexto de modo que al modificarse las condiciones sociales, materiales y simbólicas de existencia, estas también cambian (como puede observarse en el ejemplo que brinda el efecto de *hysteresis*). Por más que diera la impresión de ser un proceso concatenado, casi matemático que si $a+1$ es igual a $b+1$ entonces $a=b$, no se produce una determinada práctica por un determinado cambio: como se ha visto en los casos argelino y bearnés, el desarraigo obligó a los campesinos a aferrarse a sus estructuras tradicionales, no sumándose fácilmente a la nueva lógica citadina de reproducción matrimonial, produciendo nuevos tipos de prácticas *invisibles* a los ojos de la contemporaneidad con que Bourdieu lo registraba.⁵²

⁵² Éste es el peligro de la “memoria reciente”, que la contemporaneidad con el objeto de estudio dificulta su análisis. Y en este sentido, por ejemplo, se incluyen la mayoría de las críticas sobre las escasas referencias al Frente de Liberación Nacional (FLN) argelino en *Sociologie de l’Algerie*: serán

Esta histéresis, que Bourdieu refiere a argelinos y bearneses pero que aquí puede adjudicársele también a él, es trabajada de manera recurrente en *Outline*. Más aún, resulta relevante mencionar la estrecha relación entre la *hysteresis* y el *habitus*, a través de lo que en esa época entendía por prácticas y estructuras. Por ejemplo, dice Bourdieu (1977 [1972]:78 y 83) que como resultado del efecto de histéresis necesariamente implícito en la lógica de la constitución de *habitus*, las prácticas son siempre susceptibles de incurrir en sanciones de forma negativa cuando el medio ambiente en el que se encuentran está *real y objetivamente* alejado del que actualmente no se ajustan. Y en ese sentido la *hysteresis* del *habitus* –que es inherente a las condiciones sociales de la reproducción de sus estructuras– es sin dudas uno de los fundamentos del desfase estructural entre las oportunidades y las disposiciones para ser aprovechadas, que es la causa de las oportunidades perdidas y, en particular, de la frecuentemente observada incapacidad en las crisis históricas para pensar las categorías de percepción y pensamiento distintas a las del pasado. Tiempo después, en *El sentido práctico* (Bourdieu 2007 [1980]:101), se refiere a la histéresis, en relación con el *habitus*, de la siguiente manera:

la presencia del pasado en esta suerte de falsa anticipación del porvenir que el *habitus* opera nunca se puede apreciar tan bien, paradójicamente, como cuando el sentido del porvenir probable resulta desmentido, y cuando las disposiciones que no se ajustan a las probabilidades objetivas en razón de un efecto de histéresis (es el ejemplo de Don Quijote, tan caro a Marx) reciben sanciones negativas, debido a que el entorno al que se enfrentan está demasiado alejado de aquel al que se ajustan objetivamente. En efecto, la remanencia, en forma de *habitus*, del efecto de los condicionamientos primarios explica también, y de manera igualmente satisfactoria, los casos en los que las disposiciones funcionan *a destiempo* y donde las prácticas están objetivamente inadaptadas a las condiciones presentes debido a que se ajustan objetivamente a condiciones caducas o abolidas.

De esta manera se observa que está presente la idea de que las prácticas antiguas, sobrepasadas por el efecto de *hysteresis* por no lograr ajustarse a la modificación de las estructuras, pueden recibir sanciones negativas al no poder continuar su curso *histórico*. Si bien se puede continuar con otros tanto ejemplos del uso de este concepto en la obra bourdieuana,⁵³ ahora se trabaja, como se anunciaba

necesarios varios años para poder ver el desenlace de procesos iniciados contemporáneamente. Cf. Marqués Perales: 2009, *op. cit.*, pp. 179–193. Sobre la relación entre la nostalgia que provoca la pérdida de las estructuras antiguas por las nuevas disposiciones que sufrieron los cabileños, y cómo se reorganizan los *habitus*, véase también: Silverstein, Paul: “Of rooting and uprooting: Kabyle *habitus*, domesticity, and structural nostalgia” en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 558–559.

⁵³ A modo de muestra, continuando el hilo lógico (y cronológico) que se viene transcribiendo en las citas de Bourdieu, se puede ver en *Meditaciones pascalianas* una comprensión similar de la relación

anteriormente, la histéresis pero como una analogía, una *hysteresis* del autor, un *leer a Bourdieu a través de Bourdieu*. Esto es, el desfase retardado de la incorporación de las estructuras observadas y trabajadas en Argelia y en Béarn y, de la mano con ello, los nuevos sentidos conceptuales que le imprime al concepto de *habitus* –como por ejemplo, y con especial atención a la tesis aquí planteada, que éstos son cada vez más corporales–. Una muestra de ello se observa en que si se presta atención a las fechas de cada cita se ve que éstas, aún cuando siguen un hilo cronológico, contienen un orden lógico dado por la profundización del concepto y una utilización cada vez más acorde a los términos que incorpora a su bagaje teórico con el correr del tiempo –como el de prácticas, capital o campo– y a sus usos.

Pero la histéresis implica ruptura, tanto para los campesinos argelinos como para los de Béarn, como así también para Bourdieu. Hay una *hysteresis* en él cuando abandona paulatinamente estos estudios etnográficos y etnológicos para dedicarse a pensar teóricamente las razones prácticas. Por qué se es torpe y “pesadón” –como definió a los campesinos bearneses– para las nuevas condiciones materiales y simbólicas de producción capitalista pero no para las del modo rural tradicional. O cargado de “emociones corporales”, como en las relaciones de dominación de los *fellah* (Bourdieu 2000 [1998]:55). Esto es, hay crisis y quiebre porque como investigador puede interpretar esa realidad por tener incorporadas las condiciones materiales y simbólicas de existencia (capitalistas), sin las cuales no las hubiese podido denunciar.

Este desfase temporal que implica la *hysteresis* fue pausadamente remediado con el correr de sus obras cuando comience a conceptualizar, ahora sí con mayor insistencia y fuerza, su propia noción de *habitus*. Esa historia incorporada, “naturalizada”, olvidada de ese modo en tanto historia, luego de Argelia y Béarn muestra en Bourdieu un patente pasaje de los esquemas a las estructuras. Si bien pueden dedicarse varios párrafos a esta cuestión –aunque algunas líneas ya fueron escritas en capítulos anteriores, y entendiendo que no hace de sobremanera al tema–, es oportuno decir que mientras en los sesenta y setenta la referencia es hacia los esquemas [*schemes*], posteriormente es hacia las estructuras,

entre los *habitus* y la histéresis (Bourdieu: 1999 [1997], *op. cit.*, pp. 210–211). A su vez, Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean–Claude: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Méjico, Distribuciones Fontamara, 1996 [1979], pp. 280–281; Bourdieu, Pierre: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 [1979], p. 140; y Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008a [1984], p. 204. Además puede observarse el efecto de histéresis en las relaciones de dominación en la sociedad cabila, más precisamente en la manera en que se reproduce la conquista amorosa (Bourdieu 2000 [1998]:53).

fundamentalmente por su potencial estructurador, tal como se ve en el capítulo cuarto. Por ejemplo, mientras que en *El oficio del sociólogo* los *habitus* son sistemas de esquemas más o menos dominados y más o menos transferibles, interiorizados (Bourdieu 2008b:20), tiempo después en *Meditaciones pascalianas* son fruto de la incorporación de estructuras sociales en forma de disposición casi natural, a menudo con todas las apariencias de lo innato (Bourdieu 1999 [1997]:223).

En tanto que es fruto de la incorporación de un *nómos*, un principio de visión y división constitutivo de un orden social o un campo, el *habitus* engendra prácticas inmediatamente ajustadas a este orden y, por lo tanto, percibidas y valoradas, por quien las lleva a cabo, y también por los demás, como justas, correctas, hábiles, adecuadas, sin ser en modo alguno consecuencia de la obediencia a un orden en el sentido de imperativo, a una norma o a las reglas del derecho. Esta intencionalidad práctica [...] arraiga en una manera de mantener y llevar el cuerpo (una *hexis*), una manera de ser duradera del cuerpo duraderamente modificado que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse, continuamente (dentro de ciertos límites), en una relación doble, estructurada y estructuradora con el entorno. El *habitus* elabora el mundo mediante una manera concreta de orientarse hacia él, de dirigir hacia él una atención que, como la del atleta que se concentra, es tensión corporal activa y constructiva hacia el porvenir inminente [...] (Bourdieu 1999 [1997]:189–190).

Como se puede observar, mantiene (y profundiza) la idea de que el *habitus* es inefable, inexplicable por medio del discurso o del lenguaje, “esto no es para mí”, historia olvidada, “no lo pesca”: una competencia práctica adquirida *en* y *para* la acción, que opera sobre el nivel de la conciencia (Wacquant 2005:316); y a su vez ahonda en la manera relacional de comprenderlo, con las prácticas y los campos, con los capitales y los cuerpos.

Siguiendo con el análisis anterior, y a modo de corolario, la casa cabila es una clara metáfora, valga la redundancia, de “El *habitus* como metáfora del mundo de los objetos y del cuerpo”, como ha dado en llamarse a toda esta sección. Es que, como reza su epígrafe, el *habitus* es una suerte de libro que contiene en su interior el mundo de los objetos, y dentro de éste al cuerpo, del que se puede decir que habla metafóricamente de todas las cosas, y que se lee, precisamente, con el cuerpo. Y, como se dijo, las estructuras que contribuyen a que los agentes construyan el mundo de los objetos se generan en las prácticas que se desarrollan en un mundo de objetos igualmente contruidos según las mismas estructuras. Esto parece ligarse a cómo Bourdieu introduce el análisis de la casa cabila en *Outline*, y que permite comenzar a trabajar en el siguiente apartado sobre las implicancias de lo social en la incorporación, o mejor en la in–corporación, cuando dice que la casa se

presta, como tal, a un desciframiento, pero sólo a un desciframiento que no olvida que el *libro* del que los niños aprenden su visión del mundo se lee con el cuerpo, en y a través de los movimientos y los desplazamientos que hacen dentro del espacio estableciéndolo, así como ellos son hechos por éste (Bourdieu 1977 [1972]:90).

3.2.– LO SOCIAL INCORPORADO. DE LOS ESQUEMAS CORPORALES A LA DOMINACIÓN MASCULINA

Si como se viene diciendo que el mundo es leído con el cuerpo, es porque se tienen incorporadas una serie de disposiciones sociales para poder interpretarlo. Precisamente ese es el rumbo de lo que aquí se establece, el cada vez mayor compromiso teórico de Bourdieu para analizar cómo se reproducen las estructuras sociales incorporadas a través de prácticas cotidianas. Para ello, si bien se encuentran múltiples lecturas en varios de sus libros, *La dominación masculina* permite presentar, a través de, precisamente, la dominación masculina y la violencia simbólica ejercida, un claro ejemplo de esta relación entre las estructuras estructuradas y estructurantes con el cuerpo, y trabajar ese pasaje progresivo que se da de los esquemas a las estructuras, y de la naturaleza biológica y social al cuerpo (social).

Antes de adentrarse en el mencionado libro, es oportuno traer aquí que éste no es el primer momento en el cual Bourdieu explicita que las relaciones sociales son incorporadas. Por ejemplo, respecto a las disposiciones de honor, dice que éstas son incorporadas como esquemas corporales, disposiciones permanentes incorporadas en los *mismísimos* cuerpos de los agentes en forma de disposiciones mentales, esquemas de percepción y pensamiento (Bourdieu 1977 [1972]:15). Como puede observarse, la presencia del concepto de esquemas en *Outline*, abandonado posteriormente en *El sentido práctico*, parece indicar una manera de concebirlo más ligada con el *habitus* mental de Panofsky como fuerza formadora de hábitos, lo que es dejado de lado paulatinamente y reemplazado por un sentido *más* corporal. A los fines de este trabajo, entonces, se focaliza fundamentalmente en *La dominación masculina* y en las derivaciones que este texto despierta, dado que presenta un análisis profundo y sistemático sobre las relaciones sociales y los cuerpos que permite encarar lo que puede llamarse el *debate naturaleza–cultura* en la sociología bourdieuana.

La dominación, que se da por dos mecanismos simultáneos, el de coacción y el de consentimiento, de coerción mecánica y de sumisión voluntaria, de dominación masculina y de sumisión femenina; se produce a través de esquemas de percepción, de apreciación y de acción que se constituyen en hábitos, que la conciencia o la voluntad no pueden gobernar, pero que son duraderos (Bourdieu 2000 [1998]:53–54). En palabras del propio autor,

de manera general, la eficacia de las necesidades externas se apoya en la eficacia de una necesidad interna. Así pues, al ser el resultado de la implantación en el cuerpo de una relación de dominación, las disposiciones son el verdadero principio de los actos tácticos de conocimiento y reconocimiento de la frontera mágica entre los dominantes y los dominados que la magia del poder simbólico, que actúa como un gatillo, no hace más que disparar (Bourdieu 1999 [1997]:223).⁵⁴

En este libro desarrolla un análisis de las estructuras sociales, como productoras de relaciones de dominación –física y a su vez simbólica– y cómo estas se reproducen a través de procesos históricos. Sin buscar el origen del origen, Bourdieu profundiza sobre la idea de que hay una relación social somatizada, una ley convertida en ley incorporada, que produce determinadas prácticas (de opresión o sumisión). Esto es, a partir de las condiciones sociales de existencia, y de las prácticas que éstas reproducen –y hacen reproducir–, encuentra una relación estrecha entre éstas y los cuerpos, que lo llevan a analizar dichas relaciones. Primero fundada en una justificación biológica,⁵⁵ la dominación masculina se basa en la violencia simbólica sobre los cuerpos socializados. Es decir, la dominación que se produce *por lo biológico*, se reproduce por un orden social y corporal, y produce y reproduce, a su vez, prácticas.

Si la idea de que la definición social del cuerpo, y muy especialmente de los órganos sexuales, es el producto de un trabajo social de construcción ha pasado a ser completamente trivial, ya que ha sido defendida por toda la tradición antropológica, el mecanismo de la inversión de la relación entre las causas y los efectos que intento demostrar aquí, y gracias a la cual se ha operado la naturalización de esta construcción social, creo que no ha sido completamente descrito. La paradoja consiste en que son las

⁵⁴ Si bien pareciera ser una clara referencia a los *habitus*, cabe explicar que este término casi no se usa en *La dominación masculina* –sólo hay dos referencias, una a modo de “inclinación” y otra como sinónimo de “segunda naturaleza”– aunque sí se utilicen sus principales características y dimensiones. Sin embargo, es patente el modo tangencial de la aplicación de la manera en que Bourdieu piensa las estructuras sociales que se incorporan a través de todo un proceso histórico, y que no pueden ser captados de manera consciente. Cf. Bourdieu, Pierre: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000 [1998], p. 55.

⁵⁵ A sabiendas de que en rigor de verdad esa diferenciación biológica es producto de una construcción social que la dota de sentido, se entiende como lo hace Scribano (2009:14) que la relación entre sociabilidad y cuerpo es que este último es el límite de la naturaleza, pero que a la vez es el más cultural de todos esos límites.

diferencias visibles entre el cuerpo femenino y el cuerpo masculino las que, al ser percibidas y construidas de acuerdo con los esquemas prácticos de la visión androcéntrica, se convierten en el garante más indiscutible de significaciones y de valores que concuerdan con los principios de esta visión del mundo; no es el falo (o su ausencia) el fundamento de esta visión, sino que esta visión del mundo, al estar organizada de acuerdo con la división en géneros relacionales, masculino y femenino, puede instituir el falo, constituido en símbolo de la virilidad, del pundonor (*nif*) propiamente masculino, y la diferencia entre los cuerpos biológicos en fundamentos objetivos de la diferencia entre los sexos, en el sentido de géneros construidos como dos esencias sociales jerarquizadas (Bourdieu 2000 [1998]:36–37).

En otras palabras, como dice Maldonado Gómez (2003:69–70), las ideas que se tienen acerca de los agentes y de los objetos del mundo son construcciones bipolares que tienden a naturalizarse. La naturalización de la dominación masculina *obedece* a una arbitraria división de las cosas y de las actividades (sexuales o no) de acuerdo con la oposición entre masculino y femenino, dicotomía que registra las diferencias como si fueran objetivas y naturales. Así, la diferencia biológica entre los sexos –especialmente la distinción anatómica de los órganos sexuales– aparece como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos. Es decir, esta diferenciación relacionada, entre género y sexo, entre diferencia biológica y diferencia social, produce prácticas que se tornan objetivas, innegables, incuestionables, *verdaderas*.

Ejemplo de ello puede observarse en que la dominación masculina se perpetúa a través de la división sexual del trabajo de manera práctica en las prácticas. Como dice Bourdieu (2007 [1980]:232–233), producto de la división del trabajo sexual y de la división sexual del trabajo, la (di)visión del mundo es la mejor instituida de las *ilusiones colectivas* y, por eso mismo, devienen en objetivas: fundada en las diferencias biológicas, ella también se establece en las diferencias económicas, y especialmente las que dependen de la oposición entre el tiempo de trabajo y el tiempo de producción y que se hallan en el fundamento de la división del trabajo entre los sexos. De modo más general, no hay orden social que no tienda a ejercer una acción simbólica orientada a su propia perpetuación, dotando a los agentes de disposiciones y, por eso mismo, de prácticas y propiedades –comenzando por las propiedades visibles del cuerpo–. Resultado de la realidad social, esos principios contribuyen a la realidad misma del orden social al realizarse en los cuerpos, en la forma de disposiciones que, producidas por las clasificaciones, dan la apariencia de un fundamento objetivo a los juicios clasificatorios.

3.2.1.– LA (DI)VISIÓN DEL MUNDO COMO UNA *HEXIS* CORPORAL

Para cambiar el mundo, es necesario cambiar las maneras de hacer el mundo, es decir la visión del mundo y las operaciones prácticas por las cuales los grupos son producidos y reproducidos – Pierre Bourdieu – *Cosas dichas* – p. 140.

Los esquemas corporales, productores de prácticas, son incorporados en principio por las diferencias genéticas o biológicas, pero también por las sociales.⁵⁶ Así la división social del trabajo o la división sexual del trabajo forman parte metafórica de la (di)visión del mundo: por ejemplo, la manera en la cual los campesinos argelinos observan su mundo, teniendo patente las implicancias de la división del ciclo agrario, las intervenciones mítico–rituales del pasaje de la niñez a la adultez o la distribución en el interior de la casa, se relaciona con toda la estructura incorporada de oposiciones y disposiciones tradicionales. De este modo, el mundo de los cabileños no puede ser desprendido de la manera en la cual la sociedad cabila ve su mundo, así como tampoco puede ser desligado de las prácticas que hacen ni de las representaciones que tienen de éste ni de éstas. Como expresa Bourdieu (2007 [1980]:339), son los mismos esquemas prácticos, inscritos en lo más profundo de las disposiciones corporales, los que se encuentran en el principio de la división del trabajo y de las representaciones adecuadas para reforzarla o justificarla.

[...] la dominación masculina tiene todas las condiciones para su pleno ejercicio. La preeminencia universalmente reconocida a los hombres se afirma en la objetividad de las estructuras sociales y de las actividades productivas y reproductivas, y se basa en una división sexual del trabajo de producción y de reproducción biológico y social que confiere al hombre la mejor parte, así como en los esquemas inmanentes a todos los hábitos. Dichos esquemas, construidos por unas condiciones semejantes, y por tanto objetivamente acordados, funcionan como matrices de las percepciones –de los pensamientos y de las acciones de todos los miembros de la sociedad–, trascendentales históricas que, al ser universalmente compartidas, se imponen a cualquier agente como trascendentes. En consecuencia, la representación androcéntrica de la reproducción biológica y de la reproducción social se ve investida por la objetividad de un sentido común, entendido como consenso práctico y dóxico, sobre el sentido de las prácticas (Bourdieu 2000 [1998]:49).

La división sexual del trabajo, como también “lo masculino” o “lo femenino”, así como sus relaciones de dominación, son caracterizadas por Bourdieu como no–

⁵⁶ En rigor de verdad, puede preguntarse cuál es esta diferencia, si se la puede pensar como meramente biológica (y, por ende, no embebida de lo social). O si se prefiere, si hay alguna diferencia biológica fuera del discurso, del lenguaje que la designa como tal, esto es: ¿acaso la diferencia biológica no es, en principio, una diferenciación social? Habiendo hecho esta aclaración, se entiende aquí lo biológico tal como lo entiende el diccionario (como lo relativo específicamente a la biología), en oposición a lo social y a las significaciones sociales que “lo biológico” presenta.

conscientes y colectivas, pero a su vez –y significativo para esta tesis– aprendidas y aprehendidas. Aprendizaje que es eficaz en la medida en que permanece esencialmente tácito. La moral femenina, por ejemplo, se impone sobre todo a través de una disciplina constante que concierne a todas las partes del cuerpo, y es posible de ser observada en la vestimenta o en la cabellera. Estos principios opuestos de la identidad masculina y de la femenina se codifican de ese modo bajo la forma de maneras permanentes de mantener el cuerpo y de comportarse. Es decir, una *hexis* corporal que se resume en la palabra *qabel* –concepto cabila que condensa las significaciones de todo su sistema de valores (Bourdieu 2007 [1980]:37)–; y que resume a su vez todo un universo de prácticas como enfrentarse, mirar a la cara, y mantener una postura correcta. Para ello, la educación fundamental tiende a inculcar maneras de manejar el cuerpo (como las formas de caminar, de llevar la cabeza, o la mirada, a los ojos, o, por el contrario, a los pies, etc.), que contienen una ética y una política (Bourdieu 2000 [1998]:42). Esta educación fundamental es lo que puede denominarse como una educación primaria, una suerte de *mix* entre los primeros aprendizajes que la familia y el entorno cercano generan con aquellos que estructuran las instituciones que se encargan de educar (generalmente la escuela). Para Bourdieu, la educación primaria, o si se prefiere los esquemas aprendidos en la infancia, constituyen un peso desproporcionado en cuanto *habitus*, es decir, al estar dotados de una inercia incorporada (*built-it inertia*), tienden a producir prácticas moldeadas por la incorporación de esas estructuras sociales (Wacquant 2005:317). Esta educación es, con toda la fuerza de la afirmación, una dominación, que es a su vez producto histórico.

No voy a afirmar que las estructuras de dominación sean ahistóricas, sino que intentaré establecer que son el producto de un trabajo continuado (histórico por tanto) de reproducción al que contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y la violencia simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado (Bourdieu 2000 [1998]:50).

Si bien es posible encontrar numerosos párrafos y otros tantos libros que Bourdieu escribió sobre la importancia de la educación y, sobre todo, de los sistemas educativos,⁵⁷ se exponen a continuación dos análisis que permiten entender este

⁵⁷ Sólo por nombrar aquellas obras que han cobrado mayor relevancia, véase: *Los herederos. Los estudiantes y la cultura* (junto con Passeron), en el que puede decirse que refleja una primera preocupación por los mecanismos de violencia simbólica que legitiman la distancia educativa entre las clases sociales, observadas en el sistema educativo francés, al punto de que llegan a referirse en términos de “tasa de mortalidad educativa” para las clases menos favorecidas (Bourdieu 2003 [1964]:22) –esto es, cómo los factores culturales influyen en las desigualdades escolares–; *La*

razonamiento, uno de *Meditaciones pascalianas* y otro de *La dominación masculina*, y a su vez encadenarlo con lo que se ha trabajado, es decir un resumen de la educación como *homogenizadora* de una (di)visión del mundo.

Como explica Bourdieu (1999 [1997]:131), los esquemas clasificadores (estructuras estructurantes) son producto de la incorporación de las estructuras de las distribuciones fundamentales que organizan el orden social (estructuras estructuradas), y son aprendidos a raíz de la educación. Al ser comunes al conjunto de los agentes insertados en este orden, posibilitan el acuerdo dentro del desacuerdo de agentes situados en posiciones opuestas (altas/baja, visible/oscuras, raras/comunes, ricas/pobres). En otras palabras, son lo que permite que todos puedan referirse a las mismas oposiciones para pensar el mundo y su posición en éste –y, al mismo tiempo, conferir signos y valores opuestos a los términos que oponen, como la “mala educación” o la grosería–. Y en esa dirección, ese “sentido común” es, en gran parte, *nacional* porque la mayoría de los grandes principios de división han sido inculcados o consolidados por las instituciones escolares, cuya misión principal consiste en dotar a la población de unas mismas “categorías”.

Por otro lado, afirma Bourdieu (2000 [1998]:75) que a través de la *doma* del cuerpo se imponen en los varones las disposiciones más fundamentales, las que hacen a la vez *propensos y aptos* para entrar en los juegos sociales más favorables al despliegue de la virilidad: la política, los negocios, la ciencia, entre otros. Y en ese contexto, la educación primaria estimula muy desigualmente a los chicos y a las chicas a introducirse en esos juegos, privilegiando a los primeros.

Entonces, las distintas educaciones que engloba la (di)visión del mundo –en estos casos de los argelinos– encierra en su interior una manera *naturalizada* de dominación, que no solo repercute en la diferencia biológica sino que genera una distinción social. De esta manera, la educación produce una *hexis* corporal, es decir, una *actitud de ser dominante*, como en las maneras de obrar en el mundo, en la forma de caminar, hablar o comer, pero también en la postura correcta o demostración de rectitud para la dominación y en el modo de inclinarse, agacharse,

reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza (también con Passeron) –libro del que ya se han usado algunos extractos–, expresa con total claridad y crudeza las condiciones que encontraron en *Los Herederos* y que les permitieron afirmar la existencia de una reproducción de los capitales culturales y simbólicos (como así también de sus portadores y de sus clases); y *Homo Academicus*, un libro enfocado al ámbito universitario y en el que despliega todos sus recursos metodológicos –más afianzados que en el anterior y mucho más que el primero– para comprender los distintos poderes y lógicas que circulan en las universidades.

doblar el cuerpo, someterse, adoptar posiciones curvadas, flexibles, propias de la sumisión femenina.

Las conminaciones sociales más serias no van dirigidas al intelecto, sino al cuerpo, tratado como un *recordatorio*. Lo esencial del aprendizaje de la masculinidad y la femineidad tiende a inscribir la diferencia entre los sexos en los cuerpos (en particular, mediante la ropa), en forma de maneras de andar, hablar, comportarse, mirar, sentarse, etcétera. Y los ritos de institución no son más que el límite de todas las acciones explícitas mediante las cuales los grupos se esfuerzan en inculcar los límites sociales o, lo que viene a ser lo mismo, las clasificaciones sociales (la división masculino/femenino, por ejemplo), en naturalizarlas en forma de divisiones en los cuerpos, las *hexis* corporales, las disposiciones, respecto a las cuales se entiende que son tan duraderas como las inscripciones indelebles del tatuaje, y los principios de visión y división colectivos (Bourdieu 1999 [1997]:187.).⁵⁸

Es que precisamente ese modo de ser dominante, que se convierte en norma, en ley, o más precisamente en ley inscrita en el cuerpo, elimina de toda consciencia o voluntad sus rastros históricos, generando esas actitudes o modales con la apariencia de ser comunes, acordes, aprobadas, aceptadas, *naturales*.

Como lo expresa con total crudeza pero con una inteligente elocuencia el refrán cabileño, “la mujer carece de apellido por esencia porque carece, por naturaleza, de personalidad”: esa naturalización de las instancias sociales que genera la visión y la división del mundo que se ha venido trabajando –en principio para los argelinos pero posible de ser pensado para otras sociedades– es tomada, al estar incorporada, como una verdadera actitud corporal frente a ese mundo, una *hexis* corporal.

[...] el cuerpo percibido está doblemente determinado desde un punto de vista social. Por una parte, es, incluso en lo que tiene de más aparentemente natural (su volumen, su estatura, su peso, su musculatura, etc.), un producto social que depende de sus condiciones sociales de producción a través de diversas mediaciones, como las condiciones de trabajo (especialmente las deformaciones, las enfermedades profesionales que provocan) y los hábitos alimenticios. La *hexis* corporal, en la que entran a la vez la conformación propiamente física del cuerpo (el “físico”) y la manera de moverlo, el porte, el cuidado, se supone que expresa el “ser profundo”, la “naturaleza” de la “persona” en su verdad, de acuerdo con el postulado de la correspondencia entre lo “físico” y lo “moral” que engendra el conocimiento práctico o racionalizado, lo que permite asociar unas propiedades “psicológicas” y “morales” a unos rasgos corporales o fisiognómicos (un cuerpo delgado y esbelto que tiende, por ejemplo, a ser percibido como el signo de un dominio viril de los apetitos corporales). Pero ese lenguaje de la naturaleza, que se supone que traiciona lo más recóndito y lo más verdadero a un tiempo, es en realidad un lenguaje de la

⁵⁸ Véase también Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, pp. 43–44.

identidad social, así naturalizada, bajo la forma, por ejemplo, de la “vulgaridad” o de la “distinción” llamada natural. Por otra parte, estas propiedades corporales son aprehendidas a través de los esquemas de percepción cuya utilización en los actos de evaluación depende de la posición ocupada en el espacio social [...] (Bourdieu 2000 [1998]:84).⁵⁹

Recuérdese que la *hexis* corporal es una manera de mantener y llevar el cuerpo, una manera de ser “corporal”, si se permite la expresión, que se engendra y se perpetúa, sin dejar de transformarse continuamente (dentro de ciertos límites), en una relación doble –estructurada y estructuradora– con el entorno, es decir, que depende del lugar que ocupe en espacio social. Bourdieu entiende, entonces, que además de la incorporación de ciertas estructuras, y de sus consecuencias prácticas de las prácticas, es necesario una *hexis* corporal, una actitud, al mismo tiempo que una serie de disposiciones estructuradas y estructurantes, los *habitus*. Es decir, ambos conceptos, *hexis* corporales y *habitus* –relacionados en tanto que son potencia limitada como se ve en el siguiente capítulo– generan procesos en simultáneo en la manera en que los agentes ven, dividen y clasifican su mundo.

Y como pareciera que va de suyo, evidente y aceptado, por todo el proceso de naturalización de las estructuras sociales, las relaciones de oposición –biológicas y corporales, como lo masculino y lo femenino– también son producidas y reproducidas por el aprendizaje de la (di)visión del mundo.

La *hexis* corporal es la mitología política realizada, *incorporada*, vuelta disposición permanente, manera perdurable de estar, de hablar, de caminar y, por ende, de *sentir* y de *pensar*. La oposición entre lo masculino y lo femenino se realiza en la manera de *estar*, de llevar el cuerpo, de comportarse bajo la forma de la oposición entre lo recto y lo curvo (o lo curvado), entre la firmeza, la rectitud, la franqueza (quien mira de frente y hace frente y quien lleva su mirada o sus golpes derecho al objetivo) y, del otro lado, la discreción, la reserva, la docilidad. Como lo atestigua el hecho de que la mayoría de las palabras que designan posturas corporales evocan virtudes y estados del alma, estas dos relaciones con el cuerpo están preñadas de dos relaciones con los otros, con el tiempo y con el mundo y, por ende, de dos sistemas de valores. “El Kabila es como el brezo, prefiere romperse antes que doblarse” (Bourdieu 2007 [1980]:113).

En resumen, concebir la (di)visión del mundo como una *hexis* corporal es afirmar que existe una tendencia social a indicar una “correcta manera de ser corporal”, una verdadera actitud que se expresa a través del cuerpo y se manifiesta en la división y en la clasificación –aprendida como resultado de toda una educación–, tal como se ha dado cuenta ya sea en la tradición de la sociedad cabila o en la oposición

⁵⁹ Para profundizar sobre esta idea de que se naturalizan las maneras de ser dominante en los cuerpos véase Bourdieu: 1999, [1997], *op. cit.*, pp. 98–99.

masculino–femenino. Es decir que los esquemas corporales de percepción de la división del trabajo sexual y de la división sexual del trabajo son constitutivos de la percepción del mundo social (Bourdieu 2005 [1992]:197). Las lógicas de oposiciones, que se vuelven *familiares* en su doble sentido, como núcleo social primario –que implican una educación– y como algo sabido –que por lo tanto es aprendido y naturalizado– producen tanto la dominación como la sumisión, lo que a su vez, *mutatis mutandis*, genera una manera de ser corporal, una *hexis* corporal. O como dice Bourdieu (2000 [1998]:68), una inclinación corporal a realizar una identidad constituida en esencia social y transformada, de ese modo, en destino.

3.3.– EL CUERPO COMO CAPITAL SIMBÓLICO

Ahora bien, en continuación con lo anterior, dar cuenta del sentido que para el análisis del cuerpo tiene la (di)visión del mundo como una *hexis* corporal es el objetivo puntual de este apartado. Es decir, entender al cuerpo como capital simbólico, tal como aquí se propone, se impone como una necesidad para terminar de comprender que las significaciones de éste exceden a la interpretación “natural” o meramente biológica. En otras palabras, las actitudes corporales, así como las lógicas de oposiciones o la (di)visión del mundo de los campesinos argelinos o bearneses, presentan la idea de que el cuerpo además de estar en relación con los *habitus* y con las *hexis* corporales es, para la sociología bourdieuana post sesenta, un capital simbólico. Éste es definido por Bourdieu (2007 [1980]:187) como un *capital negado*, reconocido como legítimo, pero desconocido como capital, que es un *crédito* –en el sentido más amplio del término–, una cosa que se da por descontada, de acreditación, que sólo la creencia del grupo puede conceder a quienes le dan *garantías* materiales y simbólicas de pertenencia (Bourdieu 2007 [1980]:190), más lábil que el capital económico (Bourdieu 2007 [1980]:311) y cuyo interés es inseparable de la adhesión tácita al campo, inculcada por medio de la educación primaria (Bourdieu 2007 [1980]:193). Esto es, expone la manera de comprender los cuerpos como capitales simbólicos en tanto que son *representaciones* simbólicas que las estructuras sociales generan y que los agentes proyectan en sus prácticas.

Para dar cuenta de este carácter fundamental del cuerpo como capital simbólico primero es necesario señalar las características fundamentales de lo que son los capitales para Bourdieu: en íntima relación con los campos y con las clases, los capitales son bienes apreciables, esperados, envidiados, anhelados y deseables.

Como dice Gutiérrez (1997:34), por capital se entiende un conjunto de bienes acumulados que se producen, se distribuyen, se consumen, se invierten, se pierden. Es decir, Bourdieu libera a este concepto de la sola connotación económica y lo extiende a cualquier tipo de bien susceptible de acumulación, en torno al cual puede constituirse un proceso de producción, distribución o consumo. Entonces, el capital es un trabajo acumulado, bien en forma de materia, en forma interiorizada o “incorporada”, que genera que los intercambios sociales no sean azarosos sino que tengan implicancias en el espacio social (en el capítulo cuarto se retoma esta relación entre los campos y los capitales, o si se prefiere entre los campos y la acumulación de capitales).

En tanto, en *Una invitación a la sociología reflexiva*, Bourdieu y Wacquant (2005 [1992]:177–178) presentan el capital en tres especies fundamentales, con diferentes subtipos: el capital económico, el capital cultural y el capital social, a los que se debe añadir el capital simbólico, que es la forma que una u otra de estas especies adopta cuando se la entiende a través de categorías de percepción que reconocen su lógica específica o, en otras palabras, desconocen la arbitrariedad de su posesión y acumulación.

Toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, *de efectos simbólicos del capital*) cuando obtiene un reconocimiento explícito o práctico, el de un *habitus* estructurado según las mismas estructuras que el espacio en que se ha engendrado. En otras palabras, el capital simbólico (el honor masculino de las sociedades mediterráneas, la honorabilidad del notable o el mandarín chino, el prestigio del escritor famoso, etcétera) no es una especie particular de capital, sino aquello en lo que se convierte cualquier especie de capital cuando no es reconocida en tanto que capital, es decir, en tanto que fuerza, poder o capacidad de explotación (actual o potencial) y, por lo tanto, reconocida como legítima (Bourdieu 1999 [1997]:319.).⁶⁰

Es necesario realizar aquí una breve distinción: lo que se ha dado en trabajar como “el cuerpo como capital simbólico” no debe ser confundido con una de las maneras como Bourdieu presenta el capital cultural: el “capital cultural incorporado”, significa la acumulación de cultura en estado incorporado, un bien que forma parte del agente como *habitus*. Este subtipo de capital cultural –que se distingue del institucionalizado y del objetivado– se transmite por vía de la herencia social, diferenciándolo del capital económico porque su transmisión y adquisición son menos perceptibles.

⁶⁰ Sobre la acumulación e interrelación entre capitales simbólicos y económicos, ver Bourdieu: 2007 [1980], *op. cit.*, p. 212.

Ahora bien, específicamente la noción de capital simbólico es utilizada por Bourdieu, en un principio, en sus análisis argelino y bearnés, como una manera de distinguir la acumulación de ciertos bienes (no necesariamente económicos) como el honor, el prestigio, las relaciones, los conocimientos (Gutiérrez 1997:38). Esto puede encontrarse de manera práctica y patente en el hecho de que la mujer sea vista como un objeto en el mercado matrimonial que el hombre puede tornar capital simbólico, lo que produce, reproduce y acentúa, según el caso, la actitud corporal, o *hexis* corporal, de sumisión, de introversión, de obediencia, generando que tenga entonces el estatuto social de objeto de intercambio. Más aún, por condiciones históricas, admiten esa sumisión como una virtud, como actitudes aceptadas y aceptables (amabilidad, docilidad, entrega, abnegación). Y al ser *negadas* en cuanto *sujetos*, pasan a ser objetos de intercambio, instrumentos simbólicos, como una moneda de intercambio, un capital por momentos económico (a través de la *adot*), por momentos cultural, pero manteniendo su carácter de simbólico (cf. Bourdieu 2000 [1998]:62–63). En tanto para el hombre queda –en una especie de reactualización de la frase de Marx “dominados por su dominación”– una *hexis* corporal también aceptada, o si se quiere un “cuerpo alienado”.

(Re)producir los agentes es (re)producir las categorías (en el doble sentido de esquemas de percepción y de apreciación y de grupos sociales) que organizan el mundo social, categorías de parentesco evidentemente, pero también mítico–rituales; (re)producir el juego y las bazas es (re)producir las condiciones del acceso a la reproducción social (y no exclusivamente a la sexualidad) que se asegura mediante un intercambio agonístico que tiende a acumular unos estatutos genealógicos, unos nombres de linajes o de antepasados, es decir, del capital simbólico, y por tanto unos poderes y unos derechos duraderos sobre las personas (Bourdieu 2000 [1998]:62).

Este proceso de dominación y de sumisión, que deriva en *hexis* corporales, se da a través de una fuerza, de una violencia. Bourdieu identifica, además de las fuerzas violentas de las acciones físicas, fuerzas y violencias que son simbólicas y no conscientes. Resulta interesante notar que distingue a la violencia física de la simbólica ubicando al cuerpo, en su carácter de capital simbólico a partir de los *habitus* estructurados y de las prácticas que éste realiza en forma de *hexis* corporales, del lado de la segunda. Esto es, no niega que la imposición de fuerzas físicas exista ni que éstas impliquen una relación con lo orgánico o con lo biológico, sino que adjudica al cuerpo el rol de destinatario de la violencia simbólica, blanco de prácticas que a su vez derivan en otras prácticas y en *ethos* y *hexis* corporales.

Como se ha dicho, además de una serie de actitudes corporales que se producen y reproducen a través de las prácticas, éstas a su vez producen y reproducen la naturalización de una ética, y con ésta de un *ethos*, como la moral del honor masculino, o el *qabel*. En palabras de Bourdieu (2000 [1998]:67), al igual que las tendencias a la sumisión, aquellas que llevan a reivindicar y a ejercer la dominación no están inscritas en la naturaleza sino que son construidas por un prolongado trabajo de socialización. La condición masculina supone un deber-ser que se impone a “eso es natural”, indiscutible: se inscribe en el cuerpo bajo la forma de un conjunto de disposiciones aparentemente naturales, a menudo visibles en una manera especial de comportarse, de mover el cuerpo, de mantener la cabeza, una actitud, un paso, solidario con las maneras de pensar y de actuar, con un *ethos*, una creencia, etc. Disposiciones que lo *gobiernan* al agente y lo *dirigen* en las ideas y en las prácticas a la manera de una fuerza (“es más fuerte que él”) pero sin obligarle mecánicamente; *conducen* su acción a la manera de una necesidad lógica (“no puede hacerse de otra manera”), pero sin imponérselo como una regla.

La fuerza simbólica es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y como por arte de magia, al margen de cualquier coacción física; pero esta magia sólo opera apoyándose en unas disposiciones registradas, a la manera de unos resortes, en lo más profundo de los cuerpos. [...] la trenza simbólica, encuentra sus condiciones de realización, y su contrapartida económica (en el sentido amplio de la palabra), en el inmenso trabajo previo que es necesario para operar una transformación duradera de los cuerpos y producir las disposiciones permanentes que desencadena y despierta; acción transformadora tanto más poderosa en la medida que se ejerce, en lo esencial, de manera invisible e insidiosa, a través de la familiarización insensible con un mundo físico simbólicamente estructurado y de la experiencia precoz y prolongada de interacciones penetradas por unas estructuras de dominación (Bourdieu 2000 [1998]:54–55).

La dominación masculina, que es ante todo una relación social extraordinariamente común, se sostiene en base a una violencia simbólica, una violencia amortiguada, insensible e invisible para sus propias víctimas, que –como refiere el término– se ejerce de manera simbólica, fundamentalmente a través de principios simbólicos, aceptados tanto por el dominado como por el dominador, en el idioma, en el estilo de vida o, la más común de todas, como característica distintiva biológica (cuya mayor eficacia simbólica, absolutamente arbitraria e imprevisible, recae en lo corporal, como es el color de la piel pero también el género) (cf. Bourdieu 2000c:12, 20 y 33–34). Sin embargo, aunque resulte obvio, la dominación masculina es también una

relación de dominación, de posesión sobre el otro (además de la dominación por sí mismos, tal como se expuso previamente con la frase de Marx).

Fuerza y violencia simbólica, a partir de procesos de legitimación o de ilegitimación reconocidos en forma de capital simbólico, devienen de lo que Bourdieu denomina poder simbólico. Como explica Gutiérrez (1997:39–40), el capital simbólico es poder simbólico, es la particular fuerza de la que disponen ciertos agentes que ejercen una violencia simbólica, que es esa forma de violencia que se pone en marcha sobre un agente o grupo de agentes con su complicidad. Se trata de una violencia eufemizada, y por ello socialmente aceptada (y aceptable), desconocida como arbitraria y con ello reconocida –en la medida en que se fundamenta en el desconocimiento de los mecanismos de su ejercicio–. O en palabras de Bourdieu (2007 [1987]:138), el capital simbólico no es otra cosa que el capital económico o cultural cuando es conocido y reconocido. Esto permite pensar, entonces, que la fuerza simbólica, en tanto forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos (Bourdieu 1999 [1997]:223), es un medio, un instrumento de un proceso mayor, el de la dominación simbólica, que genera la naturalización de los cuerpos a través de la *familiarización* incuestionable de la (di)visión del mundo, como es la división sexual del trabajo o la incorporación de clasificaciones.

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social (Bourdieu 1999 [1997]:224–225).⁶¹

En resumidas cuentas, la dominación, o si se prefiere la relación entre el dominado y el dominador, se naturaliza, se percibe verdadera, incuestionable –como explica Bourdieu en *La dominación masculina*, lo típico de los dominadores es ser capaces de hacer que se reconozca como universal su manera de ser particular– y por momentos (en calidad de *habitus*) inefable; lo que genera a su vez, en el mismo

⁶¹ Para ver un ejemplo del concepto de fuerza simbólica en el contexto de las investigaciones en Béarn véase Bourdieu: 2004a, *op. cit.*, pp. 243–245.

proceso y procedimiento, una visión del mundo y del cuerpo –de sus prácticas y de sus actitudes– como naturales.

Los esquemas del *habitus*, formas de clasificación originarias, deben su eficacia propia al hecho de que funcionan más allá de la conciencia y del discurso, luego fuera de las influencias del examen y del control voluntario: orientando prácticamente las prácticas, esconden, lo que se denominaría injustamente unos *valores* en los gestos más automáticos o en las técnicas del cuerpo más insignificantes en apariencia, como los movimientos de las manos o las maneras de andar, de sentarse o de sonarse, las maneras de poner la boca al comer o al hablar, y ofrecen los principios más fundamentales de la construcción y de la evaluación del mundo social, aquellos que expresan de la forma más directa la división del trabajo en clases, las clases de edad y los sexos, o la división del trabajo de dominación, en unas divisiones de los cuerpos y de las relaciones con el cuerpo que toman más de un rasgo, como para darle las apariencias de lo natural, de la división sexual del trabajo y a la división del trabajo sexual (Bourdieu 1998 [1979]:477).

Es decir, los dominados aplican a las relaciones de dominación unas categorías construidas desde el punto de vista de los dominadores, haciéndolas aparecer de ese modo como naturales. Eso puede llevar, por ejemplo, a que las mujeres de la Cabilia tengan la imagen de que su sexo es algo deficiente y feo, por no decir repugnante (o, como en estos contextos, en la visión que muchas tienen de su cuerpo como inadecuado a los cánones estéticos impuestos por la moda).

Puede complementarse este análisis reproduciendo las palabras de Maldonado Gómez (2003:70) para quien la dominación masculina se perpetúa así en todas las relaciones e instituciones sociales por ser el producto de una violencia simbólica *invisible* para sus propias víctimas: las relaciones de dominación no se sustentan en decisiones conscientes, sino que están ocultas tanto para los dominantes como para los dominados, y se expresan en percepciones y hábitos duraderos y espontáneos, en la forma de emociones corporales (vergüenza, humillación, timidez, ansiedad, culpabilidad) y de sentimientos (amor, respeto, rubor, rabia).

Ahora bien, ¿funcionan la educación, los *habitus*, la *hexis* y el *ethos* como fuerzas simbólicas que se *aplican* sobre los cuerpos? ¿Es el cuerpo *depositario* de estas violencias simbólicas? ¿Qué quiere decir que éstas se naturalizan? ¿Se traduce esto en una reproducción social de cuerpos violentos y violentados simbólicamente? ¿La razón de ello se da por las disposiciones materiales, económicas y sociales de existencia, por las condiciones biológicas, por ambos procesos o por una mezcla de éstos? Es decir, estas preguntas conducen a una mayor (y que da título al siguiente apartado):

3.3.1.– ¿NATURALEZA BIOLÓGICA Y NATURALEZA SOCIAL O CUERPO BIOLÓGICO Y CUERPO SOCIAL? O QUÉ ENTIENDE BOURDIEU POR CUERPO: ALGUNOS ESBOZOS PRELIMINARES

Si es verdad que ella [la mujer] se opone al mundo público así como la naturaleza se opone a la cultura, bajo otro aspecto ella es también cultura: ¿no se dice acaso del chacal, encarnación de la naturaleza salvaje, que no hace casa? – Pierre Bourdieu – *El sentido práctico* – p. 423

A modo de balance provisorio, de exordio del capítulo siguiente, a lo largo de todo el recorrido desarrollado se ha ido topado constantemente con que la idea de cuerpo en Bourdieu está asociada con los *habitus*, con las *hexis* corporales y con los capitales simbólicos. Es decir, con la “socio–historización” de sus categorías de percepción, apreciación y acción, con las actitudes corporales que devienen por la encarnación de las estructuras sociales y con las proyecciones que éstas les generan a los agentes respecto al cuerpo como simbólico, bien intercambiable y posible de ser simbólicamente utilizado en la práctica.

Esto es, dispuestos en sentido relacional, los *habitus*, las *hexis* corporales y los capitales simbólicos son inseparables para la comprensión del concepto cuerpo en la literatura bourdieuana. En otras palabras, *pensando a Bourdieu a partir de Bourdieu*, no se puede comprender qué es el cuerpo sólo por los *habitus*, ni sólo por la *hexis* corporal ni aún por el capital simbólico en sí mismo, sino en sus relaciones: el concepto cuerpo se entiende por la articulación de estas tres, expresándose así el sentido relacional de los conceptos –tal como se trabaja en el capítulo cuarto–. Sin embargo, los tres modos de acceder al concepto cuerpo acercan peligrosamente –aunque no sea pretendido por él– a una manera de comprenderlo ligado a la naturaleza. En lo que puede llamarse el debate entre comprenderlo como “naturaleza biológica y naturaleza social” o “cuerpo biológico y cuerpo social” –y si bien su perspectiva y la de esta tesis se sitúan en el lado del cuerpo entendido como social– se ha visto en los capítulos anteriores que no pueden desprenderse de la lectura “naturalista” que *arrastra*.

Puntualmente en este capítulo, se ha *develado* que existen relaciones ambiguas o discutibles con la naturaleza, como “segunda naturaleza” o “vuelto naturaleza”,⁶² encarnado en la biología de los agentes; distinto a comprenderlo como distinción social y capital simbólico. Este es el camino que se sigue, el de preguntarse por la asociación entre naturaleza y cultura, el de *desnaturalizar*, en su doble lectura literal

⁶² “El *habitus* como sentido del juego es el juego social incorporado, vuelto naturaleza”. Bourdieu: 2007 [1987], *op. cit.*, p. 71.

y metafórica, las concepciones sobre el cuerpo. O mejor dicho sobre los cuerpos: valga la aclaración, como se trabaja y entiende, el cuerpo no “es” tal o cual cosa, así cómo no es universalmente igual para todos. Esto es, se refiere siempre al cuerpo en sentido plural, ya que al mencionarlo se está analizando no sólo a ese agente particular sino a todos aquellos con los que convive, con los que comparte similares condiciones materiales, económicas, culturales y simbólicas de existencia; pero también comprendiendo que no es igual para ese mismo agente a lo largo de su vida (sino baste ver que las representaciones que cada uno tiene de su cuerpo varían según la edad). Para este análisis se utilizan no sólo de aquellos párrafos anteriormente trabajados, retomando la idea que se ha elaborado según la cual las diferencias biológicas instauran oposiciones sociales –como es el caso del dualismo masculino/femenino–, sino también utilizando la distinción entre edades y entre clases (esto último a partir de pensar las relaciones entre *habitus* individuales y de clase).

La distinción social, que puede ser parte de la acumulación de capitales económicos (como tener distintos terrenos) o simbólicos (como pertenecer a determinada familia o clase social), puede depender y ser condicionante, al mismo tiempo, del cuerpo y de las implicancias sociales y simbólicas que éste despierte. Por ejemplo, el sexo, pero también la edad.

La arbitrariedad del acto por el cual se *instituye* heredero al mayor de los hijos, colgándole una *distinción social* a una diferencia biológica, a menudo marcada por signos visibles de apariencia natural como la estatura, no se percibe como tal: en apariencia es la naturaleza la que, a través del orden de nacimiento, designa, desde el origen, a aquel que pertenece a la tierra y a quien la tierra pertenece, y la diferencia de institución tiende, salvo excepciones, a transmutarse en distinción natural, por el hecho de que el grupo tiene el poder de destinar a la diferencia objetiva, y por ende subjetiva, a aquellos a quienes somete a un tratamiento diferente, el mayor y el menor, como por lo demás el hombre y la mujer, o el noble y el plebeyo. La institución del heredero que, como todo acto de institución, resulta de la lógica de la magia, sólo haya su plena satisfacción por virtud de la *incorporación*: si, como dice Marx, el patrimonio se apropia de su propietario, si la tierra hereda a aquel que la hereda, es porque el heredero, el mayor, es la tierra (o la empresa) hecha hombre, hecha cuerpo, encarnada en la forma de una estructura generadora de prácticas conformes con el imperativo fundamental de la perpetuación de la integridad del patrimonio” (Bourdieu 2007 [1980]:242–243).⁶³

⁶³ En “La juventud no es más que una palabra” se refiere a la distinción entre edades de la siguiente manera: “cuando digo jóvenes/viejos, entiendo la relación en su forma más vacía. Siempre se es joven o viejo para alguien. Por ello las divisiones en clases definidas por la edad, es decir, en generaciones, son de lo más variables y son objeto de manipulaciones. [...] Lo que yo quiero señalar

Esa distinción social provocada por la edad, entonces, forma parte de los instrumentos institucionalizados de mantenimiento y reproducción del orden simbólico.

Como se ha anunciado previamente, Bourdieu trabaja pensando que los individuos biológicos, al estar inmersos en una relación de clases, incorporando *habitus* de clase para pertenecer a éstas, forman, por tanto, cuerpos. Como se observa en el siguiente ejemplo, las relaciones familiares con la herencia funcionan en este sentido: respecto al primogénito, lo que en principio puede pensarse como una diferencia biológica, es cargada de toda una serie de implicancias sociales que se traducen en una distinción social y en un capital simbólico valorado entre los cabileños; beneficio que a su vez se incorpora, se hace cuerpo, encarnando una estructura generadora de prácticas conformes con el imperativo fundamental de la perpetuación de la integridad del patrimonio. Esto es, una diferencia que en principio es biológica puede entenderse transmutadamente como una diferencia social.

Sin embargo, esta distinción social y corporal encuentra razón en el marco de la sociedad cabila, sobre la que Bourdieu lleva su análisis pero la cual, entiende, no se puede llevar de una sociedad a otra, de Argelia a Béarn o a Francia o a Argentina. Por más que resulte obvia esta aclaración, no debe perderse este faro, ya que es la base del pensamiento bourdieuano sobre las clases y sobre los campos, a partir de que se estructuran –se incorporan– las estructuras que dependen de la clase social a la que se pertenezca. De allí la conceptualización que hace Bourdieu (2007 [1980]:97–98), con sus diferencias y parentescos, entre *habitus* individuales y *habitus* de clase: no debe tratarse como idénticos a todos los individuos biológicos que, siendo el producto de las mismas condiciones objetivas, están dotados de los mismos *habitus*. Clase de condiciones de existencia y de condicionamientos idénticos o semejantes, la clase social (entre sí) es inseparablemente una clase de individuos biológicos dotados de análogos *habitus*, como sistema de disposiciones común a todos los productos de semejantes condicionamientos. Para definir las relaciones entre los *habitus* de clase y los *habitus* individuales es posible considerar al primero como un sistema subjetivo pero no individual de estructuras interiorizadas,

es que la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente [...]”. Bourdieu: 1990, *op. cit.*, p. 164. Para ver una relación de distinción social entre edad y sexo biológico ver Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, p. 75 y pp. 305–306. Para ampliación ver, entre otros, Chmiel, Silvia: “El milagro de la eterna Juventud” en Margulis, Mario: *La Juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1996; y Galak, Eduardo: “La Vejez es una palabra. Apuntes para pensar el cuerpo del adulto mayor desde las nociones de sujeto, individuo y *habitus*”, en *Revista Intersticios* (España), Vol. 3, N° 2, <http://www.intersticios.es/>, ISSN: 1887–3898, 2009b.

esquemas conocidos de percepción, de concepción y de acción, que constituyen la condición de toda objetivación y de toda apercepción, y que funda la concentración objetiva de las prácticas y la unicidad de la visión del mundo. Pero eso equivale a considerar todas las prácticas o las representaciones producidas de acuerdo con idénticos esquemas como impersonales e intercambiables. En ese sentido Bourdieu ubica a los *habitus* individuales. Es decir, ese *habitus* que presenta las regularidades del mundo social, que es metáfora de ese mundo de los objetos y de los cuerpos, presenta como objetivas, incorporadas, *naturales*, las clases, la pertenencia a éstas y las prácticas que conllevan; tanto en su dimensión “de clase” como “individuales”.

[...] el *habitus*, ese producto de las regularidades del mundo social para y por el cual hay un mundo social. Es en la dialéctica entre la condición de clase y el “sentido de clase”, entre las condiciones “objetivas”, registradas en las distribuciones, y las disposiciones estructurantes, ellas mismas estructuradas por esas condiciones, es decir conforme a las distribuciones, que la estructura de orden continuo de las distribuciones se cumple bajo una forma transfigurada e irreconocible en la estructura de orden discontinuo de los estilos de vida jerarquizados y en las representaciones y las prácticas de reconocimiento que engendra el desconocimiento de su verdad (Bourdieu 2007 [1980]:225–226).

Más aún, el hecho de que cada conocimiento esté “alienado” a la clase hace que se aprehenda el mundo social como mundo natural (Bourdieu 2007 [1980]:226), la clase social como *clase natural*. Y en este sentido hay una relación muy fuerte entre lo naturalizado y lo socializado, entre la naturaleza biológica y la sociedad naturalizada, lo que genera elementos para pensar al cuerpo. *La dominación masculina* puede presentar una excelente analogía de todo el proceso de diferenciación entre la naturaleza social o el cuerpo natural: Bourdieu utiliza la distinción entre “sexualidad natural” y “sexualidad cultural” o “naturaleza cultivada”, en referencia a la diferenciación entre la naturaleza y la cultura, para pensar la oposición simbólica entre lo biológico y lo social en el análisis de la sociedad cabila.

Si bien en el capítulo siguiente se profundiza sobre esta cuestión, es interesante nombrar aquí la noción de *doble naturalización* que resulta de la inscripción de lo social en las cosas y en los cuerpos, que Bourdieu (1999 [1997]:238) utiliza para denominar a los campos y a los *habitus* como la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo respectivamente. A su vez, ese *nómos* arbitrario —es decir, el principio de visión y división constitutivo de un orden social o de un campo, que es condición inevitable y resultante de la dominación (en este caso masculina sobre femenina, pero también heterosexual sobre homosexual, francesa sobre argelina o ciudadina

sobre campesina)– reviste la apariencia de una ley natural, o, si se quiere, de una somatización de las relaciones sociales de dominación (Bourdieu 2000 [1998]:37–38).

Las apariencias biológicas y los efectos indudablemente reales que ha producido, en los cuerpos y en las mentes, un prolongado trabajo colectivo de socialización de lo biológico y de biologización de lo social se conjugan para invertir la relación entre las causas y los efectos y hacer aparecer una construcción social naturalizada (los “géneros” en cuanto que hábitos sexuados) como el fundamento natural de la división arbitraria que está en el principio tanto de la realidad como de la representación de la realidad que se impone a veces a la propia investigación (Bourdieu 2000 [1998]:13–14).

Es decir, las apariencias biológicas se incorporan mediante la socialización volviéndose construcción social naturalizada, objetivada, análisis que puede verse en la distinción entre hombres y mujeres, o entre las edades.

El mundo social construye el cuerpo como realidad sexuada y como depositario de principios de visión y de división sexuales. El programa social de percepción incorporado se aplica a todas las cosas del mundo, y en primer lugar al cuerpo en sí, en su realidad biológica: es el que construye la diferencia entre los sexos biológicos de acuerdo con los principios de una visión mítica del mundo arraigada en la relación arbitraria de dominación de los hombres sobre las mujeres, inscrita a su vez, junto con la división del trabajo, en la realidad del orden social. La diferencia biológica entre los sexos, es decir, entre los cuerpos masculino y femenino, y, muy especialmente, la diferencia anatómica entre los órganos sexuales, puede aparecer de ese modo como la justificación natural de la diferencia socialmente establecida entre los sexos, y en especial de la división sexual del trabajo. (El cuerpo y sus movimientos, matrices de universales que están sometidas a un trabajo de construcción social, no están ni completamente determinados en su significación, sexual especialmente, ni completamente indeterminados, de manera que el simbolismo que se les atribuye es a la vez convencional y “motivado”, percibido por tanto como casi natural). Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación, inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, organizan la percepción de sus divisiones objetivas (Bourdieu 2000 [1998]:22–23).

Entonces, el cuerpo está en una doble relación con lo biológico y con lo social, a la vez subjetiva y objetiva. Esto es, la diferencia biológica para definir el sexo está objetivada pero en tanto distinción social es subjetiva (aunque a fin de cuentas también resulte objetivada). Es decir que el cuerpo presenta características

biológicas que conllevan distinciones sociales, y a la vez hay características sociales que se incorporan, se *naturalizan* al punto de vivirse y sentirse como naturales.

En definitiva, esas relaciones sociales de dominación se naturalizan, estructuran, incorporan, por ser producto, entre otras cosas, de las condiciones de clases, y, por ende, de la historia –recuérdese la lectura sobre la relación entre los *habitus*, los cuerpos y la naturaleza en el capítulo primero y que es complementada en el siguiente cuando se trabaje puntualmente sobre el concepto de historia–. O como dice Bourdieu (1999 [1997]:199–200), el cuerpo está en el mundo social, pero el mundo social está en el cuerpo: las propias estructuras del mundo están presentes en las estructuras (o, mejor aún, en los esquemas cognitivos) que los agentes utilizan para comprenderlos. La relación dóxica con el mundo natal es una relación de pertenencia y posesión en la que el cuerpo *poseído* por la historia se apropia de forma inmediata de las cosas habitadas por la misma historia.

En síntesis, el análisis que Bourdieu lleva a cabo –y que se ha realizado a lo largo de esta tesis– sobre la dominación masculina muestra con claridad meridiana que esta dominación se inscribe en los cuerpos, por y a través de la historia –por razones “biológicas” y sociales–, manifestándose en las prácticas de manera práctica –ya sea en la división sexual del trabajo o bien en la división del trabajo sexual, y, por lo tanto, en el desarrollo de *habitus* diferenciados–. Es decir, además de su correlato natural y biológico, el cuerpo es, en tanto social y simbólico, la incorporación de todo un conjunto de *habitus*, de *hexis* (corporales) y de capitales simbólicos que no escapan a la lógica de clases de la cuál el agente es miembro. Esto muestra a las claras el sentido relacional de la teoría bourdieuana, en la que el cuerpo es sin lugar a dudas junto al de *habitus*, campo, capital y prácticas, uno de los ejes conceptuales más importantes y relevantes de su pensamiento.

CAPÍTULO IV

EL SENTIDO RELACIONAL DEL CUERPO: CAMPO, PRÁCTICAS, *HABITUS*

Para ser más precisos, es un modo permanente de recordar que los conceptos sólo pueden tener una definición sistemática y son creados para *emplearse en una forma sistemáticamente empírica*. Nociones como las de *habitus*, campo y capital puede ser definidas, pero sólo dentro del sistema teórico que ellas constituyen; jamás en forma aislada – Pierre Bourdieu – *Respuestas. Por una antropología reflexiva* – p. 63.

La intención de este último capítulo es trabajar el concepto cuerpo a través de dos ejes distintos de lectura. El primero, quizás el que conlleve mayor atención por estar íntimamente emparentado con lo elaborado hasta aquí, versa sobre la relación entre los *habitus* y los campos, esa manera bourdieuana particular de entender la doble existencia de lo social, en las cosas y en los cuerpos, caracterizada por Gutiérrez en el prólogo de “Intelectuales, política y poder” (Bourdieu 2007c:8) como el elemento ontológico en su sociología. Precisamente por entender a los campos como la historia hecha cosa y a los *habitus* como la historia hecha cuerpo, Bourdieu permite retomar el sentido relacional de éstos y con ello profundizar sus concepciones de cuerpo, de historia y de campo (se dedican unos párrafos a estos dos últimos porque hacen a la comprensión del primero, y por su calidad de centrales en la teoría bourdieuana). En tanto en el segundo se trabaja sobre el concepto de prácticas, un término al que se ha referido previamente pero que aquí se significa con especial atención por comprenderlo como central en la relación entre los *habitus* y los cuerpos. Es decir, el sentido relacional que se pretende reflejar en este capítulo se muestra tanto en la relación entre los *habitus* y los campos –ubicando como punto nodal al cuerpo–, en la relación entre los *habitus* y los cuerpos –en la que el concepto de prácticas funciona como *interlocutor* para que éstos sean investigados por los científicos sociales–, y al interior de estos conceptos. Esto último es, la teoría relacional como parte del “estructuralismo constructivista” se encarga tanto de las relaciones entre los conceptos como de las que se encuentran en sí mismos.

Como puede observarse, éste es el capítulo, si se permite la expresión, más propositivo, en el que se desprende progresivamente de la metodología de fichaje y búsqueda bibliográfica y de análisis de documentos de la teoría bourdieuana, para esgrimir cada vez con mayor fuerza las tesis finales de este escrito. Dicho de otro modo, si el acento estaba previamente puesto en dar cuenta de los conceptos en la propia palabra de Bourdieu (y en la de sus lectores), ahora está en los sentidos en

que estas nociones se presentan relacionamente, de modo que permiten observar los puntos claros y oscuros de sus teorías y arribar a las conclusiones de este trabajo.

Si bien muchas de las cuestiones ya fueron relevadas en párrafos anteriores, aquí se vuelve sobre ellas pero abordándolas desde otro punto de vista. Entonces, si hasta ahora se ha visto que el cuerpo para Bourdieu está relacionado con los *habitus* que los agentes incorporan por pertenecer a determinado espacio social, que se manifiesta de manera práctica a modo de *hexis* corporales según las formas de (di)visión del mundo, y que se constituye con el devenir de la historia en capital simbólico; en este capítulo se profundizan los sentidos relacionales de estas maneras de concebirlo a partir de sus (otros) conceptos principales: los campos y las prácticas, prestando a su vez atención a la naturaleza (léase naturalización y “segunda naturaleza”) y a la historia, y retomando el concepto de *habitus* tanto como límite como potencia. Es decir, la intención de este capítulo es recoger los frutos de las semillas plantadas a lo largo de los surcos que este escrito ha ido abriendo.

4.1.– LA DOBLE EXISTENCIA DE LO SOCIAL, EN LAS COSAS Y EN LOS CUERPOS

La frontera mágica, ya puede verse, está en todas partes, a la vez en las cosas y en los cuerpos, es decir en el orden de las cosas, en la naturaleza de las cosas, en la rutina y la banalidad de lo cotidiano – Pierre Bourdieu – *El sentido práctico* – p. 334.

Decir, tal como Bourdieu lo hace en sus escritos a partir de la década del ochenta, que lo social existe de dos maneras requiere comprender algunas significaciones que le permiten sostener esta afirmación. Es tarea de esta sección, entonces, sentar las bases para entender las implicancias que tiene este sentido de enunciar lo social para la tarea de construir una noción de cuerpo en la lógica bourdieuana. De este modo, se propone exponer aquí razones de esa particular lectura, qué explica y qué compromete pensar de esta manera, para desarrollar los dos aspectos que se presentan con especial atención: la concepción de historia –y su relación con la naturaleza, lo eterno y lo no–consciente–; y la noción de campo. Esto es, para poder desandar esta manera de comprender lo social es necesario entender dos cuestiones presentes en la teoría bourdieuana: que hay un sentido relacional entre (y en el interior de) los conceptos y que en lo social, o si se prefiere en las relaciones sociales, hay tendencias comunes, sentidos comunes, caminos compartidos de comprensión de la realidad social, concordancias en las manera de ver el mundo, de

clasificarlo, de llevar a cabo prácticas (sentido práctico) que se sienten naturales al vivirlas como aceptadas, incuestionables, “van de suyo”.

Para Bourdieu, quien entendía esta doble existencia de lo social a su vez como “el encuentro de dos historias” o como relación dialéctica entre las disposiciones y las posiciones (Bourdieu 1999 [1997]:206–207), el vínculo entre los *habitus* y los campos está en la base del sentido relacional que propone porque concibe que son *inseparables* aquellos sentidos prácticos –maneras de ver, clasificar y pensar al mundo, que no son necesariamente conscientes, que se estructuran y estructuran– de la posición que ese agente ocupe en el campo. En rigor de verdad, esa relación intrínseca entre las cosas y los cuerpos, *indivorciable*, es pasible de ser separada solo en un nivel analítico. Esto es, sólo en un sentido teórico pueden distinguirse aquellas cuestiones inherentes a los individuos de aquellas que son propias de la sociedad, pero que en la práctica se manifiestan de manera imbricada. En palabras de Bourdieu (2005 [1992]:187), respondiendo a la consulta de si los *habitus* tienen la función o no de evitar la alternativa entre el individuo y la sociedad, esta manera de entender la doble existencia de lo social está en la base de lo que es “el objeto propio de la ciencia social”: ni el individuo ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social lo constituyen sino que es a partir de la relación entre “dos realizaciones de la acción histórica”, de los cuerpos y de las cosas. O si se prefiere, ésta relación, “doble y oscura” es resultado de la institución de lo social en el cuerpo y del cuerpo en lo social. Es decir, el objeto de las ciencias sociales no es el particularismo del individuo ni el universalismo de su sociedad, ni el objetivismo estructuralista ni el subjetivismo relativista, sino que es esta doble relación de lo social.

La relación entre *habitus* y campo opera de dos maneras. Por un lado, es una relación de *condicionamiento*: el campo estructura al *habitus*, que es el producto de la encarnación de la necesidad inmanente de un campo (o de un conjunto de campos que se intersectan, sirviendo la extensión de su intersección o de su discrepancia como raíz de un *habitus* dividido o incluso roto). Por otro lado, es una relación de conocimiento o de *construcción cognitiva*. El *habitus* contribuye a constituir el campo como un mundo significativo, dotado de sentido y valor, donde vale la pena invertir la propia energía. Se siguen de ello dos cosas. Primero, que la relación de conocimiento depende de la relación de condicionamiento que la precede y modela las estructuras del *habitus*. Segundo, que la ciencia social es necesariamente un “conocimiento de un conocimiento” y debe hacer lugar a una fenomenología sociológicamente fundada de la experiencia primaria del campo o, para ser más preciso, de las invariantes y variaciones de la relación entre diferentes tipos de campos y diferentes tipos de *habitus*. La

existencia humana, o *habitus* como lo social hecho cuerpo, es esa cosa del mundo para la cual hay cosas. [...]. La realidad social existe, por decirlo así, dos veces: en las cosas y en las mentes, en los campos y en los *habitus*, fuera y dentro de los agentes. Y cuando el *habitus* encuentra un mundo social del cual es producto, se siente como “pez en el agua”: no advierte el peso del agua y da el mundo alrededor de sí por sentado. [...] En la relación entre *habitus* y campo, la historia entra en relación consigo misma: una complicidad ontológica genuina, como sugirieron Heidegger y Merleau-Ponty, prevalece entre el agente (que no es un sujeto, una conciencia ni el mero ejecutante de un papel, el soporte de una estructura o actualización de una función) y el mundo social (que nunca es una mera “cosa”, aún cuando deba ser construido como tal en la fase objetivista de la investigación) (Bourdieu & Wacquant 2005 [1992]:188–189).

Antes de continuar específicamente sobre esta relación entre el agente y el mundo social, esta cita permite retomar un análisis que comenzó previamente pero que aquí se conduce con mayor profundidad, esto es lo que puede darse en llamar el dualismo cartesiano mente–cuerpo en Bourdieu. En este sentido parece referirse a la mente y al cuerpo como sinónimos. Sin embargo, llevando a cabo un rastreo en su bibliografía, puede verse que esta manera de concebir a estos dos como semejantes fue construyéndose con el correr de sus obras. Recuérdese que en el capítulo primero, al analizar la relación entre los *habitus* mentales en Panofsky y los *habitus* (corporales) en Bourdieu, se hacía referencia a que existe un pasaje de “lo mental” a “lo corporal”, a partir de observar que la manera bourdieuana de concebir el *habitus* se alejaba de la “fuerza formadora de hábitos” panofskyana que sólo se refiere al pensamiento. Esto no fue un mero cambio, sino que, relacionado con Merleau-Ponty, lo corporal incluye a lo mental.

Este modo de comprender “lo corporal” de Bourdieu, como una categoría que engloba a su otro polo, léase mente o alma, también implica que los cuerpos –y las prácticas corporales– *exceden* al mero organismo, al conjunto de huesos, articulaciones y músculos, a lo observable y palpable. Es decir, queda como conclusión de la asociación entre “lo corporal” y “lo mental” que el sentido bourdieuano de cuerpo hace referencia no sólo a lo tangible –la materialidad o, parafraseando a Descartes, *res extensa*– sino también a las significaciones sociales que éste conlleva, y que, como ya fue expresado, no debe confundirse esta cuestión como una reactualización del dualismo cartesiano –denominado por Bourdieu como

parte de un “divorcio intelectualista”–, pensando a la práctica como corporal y a lo intelectual como mental.⁶⁴

Específicamente respecto a la relación entre los campos y los *habitus* –o, para retomar lo que se viene diciendo, la relación (de condicionamiento y de construcción cognitiva) entre la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo– se puede decir que la correspondencia entre éstos es, por ponerlo de manera análoga, lo mismo que establecer el vínculo entre el “sentido del juego” y el juego en sí mismo, en el que el aprendizaje del conocimiento práctico de cómo obrar en el mundo social produce que el agente “haga lo que tiene que hacer”, sin que esto implique la obediencia a una regla o sea una meta que se encuentre por debajo del nivel de razonamiento, de la conciencia o del discurso (Bourdieu 2005 [1992]:189). En otras palabras, el *habitus*, esa historia hecha cuerpo, es “esa cosa del mundo para la cual hay cosas”. Cómo se pretende reflejar con el título de este libro, entender “el *habitus* como metáfora del mundo de los objetos y del cuerpo”, es decir que la relación entre las cosas y los cuerpos, entre el mundo y los individuos, entre el campo y los *habitus*, es una relación de mutua interdependencia en la que uno constituye al otro y viceversa.

Sin embargo, más allá de Bourdieu se puede pensar que al decir “en el mundo de los objetos” se observa una emergencia del cuerpo en dos sentidos distintos entre sí: uno que apunta al subjetivismo y otro que lo hace al objetivismo. El primero, porque expresar que el mundo se lee con el cuerpo es entender que el *individuo biológico* puede, consciente y voluntariamente, desarrollar una interpretación de su mundo. El segundo, el objetivismo, porque el cuerpo es entendido como parte del mundo de los objetos, es decir como una materialidad objetiva más entre otras. En otras palabras, el cuerpo es visto así como “adherencia” (esto es, como dos cosas distintas que se juntan pero que no se unen ni se mezclan, que no pierden su identidad y que son diferentes) al subjetivismo y al objetivismo. De esta manera puede ejercerse una crítica a Bourdieu para quien parece ser que, como parte de esa metáfora, el cuerpo puede ser visto como una materialidad objetiva, pesando más la estructura que la estructuración, lo reproductivo que lo productivo: el límite antes que la potencialidad de las prácticas. Pero al mismo tiempo, se entiende que el *individuo biológico* puede interpretar conscientemente al mundo y obrar a su

⁶⁴ Para profundizar sobre este “divorcio intelectualista”, sobre el dualismo mente–cuerpo, véase Bourdieu: 1999 [1997], *op. cit.*, pp. 39–40. En tanto sobre la relación ontológica entre campo y *habitus* en Bourdieu y en Merleau–Ponty, véase Ferrante: 2008, *op. cit.*, p. 60.

voluntad. Es decir, pensar que “el mundo se lee con el cuerpo” puede conducir a dos modos de comprender a los *habitus* que son antagónicos, y que son, en definitiva, rechazados por el propio sociólogo.

En este sentido esta investigación se *distancia* de Bourdieu (y de estas dos lecturas excluyentes entre sí) y se agrega que el cuerpo es posible de ser pensado como parte del mundo de los objetos y como parte del mundo con los objetos, en la que la primera lectura apunta a concebir al como cuerpo material, biológico, inmerso en un dualismo: “naturaleza”; y en la que la segunda –con la cual se coincide– sugiere que éste, además de “objeto”, es social y simbólico.

Retomando la particular manera de comprender la doble existencia de lo social, ésta también es presentada como dos objetivaciones de la historia: en los cuerpos y en las instituciones. Más aún, las asemeja a dos estados del capital: el objetivado y el incorporado (Bourdieu 2007 [1980]:92). Esto puede relacionarse con que el cuerpo en ese sentido está, precisamente, objetivado, es decir que no es de ninguna manera libertad pura como muchos lo conciben: ni como capital simbólico, ni como *habitus* ni en su relación con los campos puede interpretarse el *habitus* bourdieuano como libertad. Sin embargo, ello tampoco quiere decir que éstos son límite, sino una potencialidad objetivada o potencialidad limitada. Ahora bien, constituyendo el núcleo de esta manera de observar la existencia de lo social, el concepto de historia en Bourdieu resulta ser clave para comprender esta posición teórica, además de permitir enfocar la discusión hacia el cuerpo como naturaleza, como social o como “naturaleza social”.

Tradicionalmente, historizar significa relativizar, y, de hecho, históricamente, la historización ha sido una de las armas más eficaces de todas las luchas de la *Aufklärung* [Iluminismo] contra el oscurantismo, el absolutismo y, de forma más general, cualquier forma de absolutización o naturalización de los principios históricos –y, por lo tanto, contingentes y arbitrarios–, de un universo social particular. Ahora bien, paradójicamente, tal vez someter la razón a la prueba de la historización más radical, en particular echando por tierra la ilusión del fundamento al recordar lo arbitrario del origen y mediante la crítica histórica y sociológica de los instrumentos de la propia ciencia histórica y sociológica, sea la manera de liberarla de la arbitrariedad y la relativización histórica. Sobre todo, tratando de modo especial de comprender cómo, y en qué condiciones, pueden instituirse en las cosas y los cuerpos las reglas y las regularidades de unos juegos sociales capaces de obligar a las pulsiones y los intereses egoístas a superarse en el conflicto reglado y por medio de él (Bourdieu 1999 [1997]:125–126).

Es decir, a partir de desarrollar qué se comprende por historia, instituido en forma de cosa y de cuerpo, se da cuenta, con mayor precisión y profundización, qué entiende Bourdieu por esta doble existencia de lo social. A su vez, a continuación se ve que por este concepto, o mejor dicho por denominar a los *habitus* como “la historia hecha cuerpo” (Bourdieu 1999 [1997]:198), no logra despojarlo de todo el sentido sustancialista y esencialista con que se lo tilda, por persistir allí, casi como una condena, una *inmanente* noción de naturaleza.

4.1.1.– LA HISTORIA: NATURALEZA, ETERNIZACIÓN, “DESHISTORIZACIÓN”, NO-CONSCIENCIA, CAMPO Y *HABITUS*

En realidad, está claro que en la historia lo eterno sólo puede ser el producto de un trabajo histórico de eternización – Pierre Bourdieu – *La dominación masculina* – p. 104.

A modo de introducción a este apartado, se presentan en principio las razones de por qué se incluye una referencia a la historia en un texto sobre el concepto de cuerpo en Bourdieu. Explícitamente expuesto al decir que los *habitus* son “la historia hecha cuerpo”, esta manera de comprenderlo conduce a volver a pensar sobre los pasos *caminados*, desde la génesis de la noción aristotélica de *habitus*, sobre todo en su relación con la naturaleza, hasta la idea de que las estructuras al encarnarse se vivencian como eternas. Esto es, puede retomarse el concepto de historia no sólo a partir de esa manera manifiesta que define a los *habitus*, sino a su vez por la *eternización* con que se perciben las estructuras incorporadas, puestas de relieve en las investigaciones sobre los cabileños o bearneses con los procesos de histéresis sufridos por el desfase que les produjo la intrusión del sistema capitalista y sus ritmos ciudadanos –esa idea de que las tradiciones son “más antiguas que el tiempo”–; así también por la *deshistorización* que se produce con la transmisión y reproducción de los quehaceres cotidianos –o si se prefiere de las prácticas–, de los *ethos*, de las *hexis* corporales y de los *habitus* que los agentes incorporan de manera *no conciente* a través de, valga este uso, su propia historia. Entonces, lo que aquí se desarrolla es un esbozo teórico–conceptual de cómo Bourdieu comprende a la historia, o más precisamente la potencialidad de esta manera de entender a la historia para los trabajos en ciencias sociales, puntualizando la mirada en su relación con lo eterno, con la naturaleza, con la no–consciencia, con la “deshistorización”; en el contexto del análisis de la doble existencia de lo social.

Se establece, entonces, que decir que las estructuras sociales se incorporan, se hacen cuerpo, de manera no–consciente, y que por ello son olvidadas en tanto historia, es pensar que ésta tiene como características, para el sentido bourdieuano, ser: eterna, “deshistorizada”, no–consciente y *natural* (sentidos reconstruidos de su bibliografía y que son desarrollados a continuación).

Valgan dos aclaraciones. La primera, se opta por nombrar a la característica como “natural” a sabiendas de que puede ser interpretada como una lectura reproductivista de lo que Bourdieu entiende por historia. Este modo de comprenderlo, al que numerosos autores le cargan el sentido de que de esta manera no puede dar cuenta de los procesos históricos, no es el que aquí se propone: por pensar que la historia produce su “des–historización” –en ese olvido de la historia que la ciencia social viene a combatir (por ejemplo, a través del trabajo de anamnesis)–, se puede inferir que ésta se naturaliza, se olvida como tal y se vive como propia e incorporada. Es decir, la pauta que indica el esfuerzo de este autor por despegar *su* manera de comprender la historia del sentido reproductivista está, además de por las características de no–consciente y eternizada, en la de “deshistorizada”: para relativizar el sentido “natural” de la historia no hay otra vía que historizar. La segunda, la percepción de la historia como *natural* pertenece al agente, así como las demás características de ésta, y no para los científicos sociales que ven en éstas los mecanismos que permiten reproducir, por caso, las relaciones de dominación y de violencia.

Entonces, decir que la historia se “eterniza”, es referir que se torna impensable, incuestionable, sentida como “va de suyo”. Esto puede observarse por ejemplo en los principios tradicionales de clasificación y división del mundo, vividos como algo ajeno pero al mismo tiempo como propio, personal.

En tanto entender que el sentido que Bourdieu le otorga al concepto de historia está ligado a lo “no–consciente”, es expresar que por no ser manifiestos se vuelven latentes: esto implica que las estructuras sociales tradicionales, una vez encarnadas en forma de *habitus*, no son cuestionadas, no son pensadas ni reflexionadas. Más aún, para este autor decir que algo es inconsciente o no–consciente es hablar de la historia que se ignora como tal (Bourdieu 1999 [1997]:233) o, de otra forma, remitir al pasado es remitir al inconsciente (Bourdieu 1999 [1997]:230).⁶⁵

⁶⁵ “Lo inconsciente es la historia: la historia colectiva, que ha producido nuestras categorías de pensamiento, y la historia individual, por medio de la cual nos han sido inculcadas; por ejemplo, de la

Respecto a la característica que le imprime a la historia de que esta produce, valga la paradoja, su propia “deshistorización”, puede decirse que esto equivale a indicar que no se la ha pensado. Qué se pretende expresar con esto puede esgrimirse en dos sentidos interconectados: por un lado, decir que la historia es “deshistorizada” es concebir que no existe tal cosa como “la” historia, leída muchas veces como verdadera, única e incuestionable. Por el otro, esta historia “deshistorizada” de los *habitus* como hechos pasados que no se han pensado, implica también esbozar que ese “han” involucra, paradójicamente, a la historia. Entonces, de allí que para escaparle al relativismo de la historia no haya otra manera que historizar (Bourdieu 1992:38), a lo que se agrega: “para escaparle al relativismo de la historia no hay otra manera que historizar y que ‘deshistorizar’”. Si bien Bourdieu entiende que, al decir que los *habitus* son la historia hecha cuerpo, está haciendo referencia a una historia común, compartida, de ninguna manera comprende que ésta sea unívoca, sino que es tarea del cientista social aprehender los diversos sentidos de la misma. Más aún habiendo significado a los *habitus* como esencia ahistórica (Bourdieu 1990:156).

En resumen, decir que los *habitus* son la historia hecha cuerpo implica pensar que son eternos –porque por más que evolucionen el agente los concibe como inmodificables, evidentes–, son “deshistóricos” –porque por más que se fechen sus génesis no dan cuenta de *su* historia– y son no–conscientes –por que por ser “deshistorizados” y eternizados no tiene sentido pensarlos y por ende son aceptados así–. Y en este sentido, es tarea del investigador observar los mecanismos –valga la paradoja, históricos– por los que se producen estas características que llevan al agente a interpretar a la historia de esa manera.

En el prólogo de la versión alemana de *La dominación masculina*, libro en el cual pretende explícitamente denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza y de la arbitrariedad cultural en *natural* (Bourdieu 2000 [1998]:12), en referencia a la “eternización” y a la “deshistorización” que se percibe al naturalizar la historia, Bourdieu dice hay que preguntarse, en efecto, cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistorización* y de la *eternización relativas* de las estructuras. Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en el principio de un progreso decisivo

historia social de las instituciones de enseñanza (la más trivial de todas y, sin embargo, ausente en la historia de las ideas, filosóficas u otras) y de la historia (olvidada o reprimida) de nuestra relación singular con esas instituciones cabe esperar unas cuantas revelaciones verdaderas sobre las estructuras objetivas y subjetivas (clasificaciones, jerarquías, problemáticas, etcétera) que siguen orientando, mal que nos pese, nuestro pensamiento”. Bourdieu: 1999 [1997], *op. cit.*, p. 23.

en el orden de la acción. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela.⁶⁶ Contra estas fuerzas históricas de deshistorización debe orientarse prioritariamente la investigación social, para volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia (Bourdieu 2000 [1998]:7–8).

La última de las características del modo en que Bourdieu entiende a la historia es la de “natural”. Cabe aclarar, antes de comenzar a desarrollar este punto, que la manera en que se utiliza el concepto de “naturaleza” es en sentido figurado, ya que en rigor de verdad se piensa como “naturalizado”, “segunda naturaleza”, o “vuelto naturaleza”, es decir cuya razón de ser es social pero que se la percibe como natural, normal, lógica, evidente. Lo interesante de esta cuestión es que pensar que algo es naturalizado, “segunda naturaleza” o “vuelto naturaleza” lleva a la idea de que está refiriendo a algo interno, oculto, cuando, en rigor de verdad, es todo lo contrario: evidente, y como tal incuestionado, aceptado de esa manera. O si se prefiere, la manera de comprender a los *habitus* como la incorporación de estructuras sociales muestra a las claras esta situación: por ser encarnadas, vueltas parte del propio individuo, las maneras de encarar el mundo, de clasificarlo o de dividirlo se vivencian como características, peculiares, decisiones propias, pero que, al mismo tiempo, son cotidianas y comunes, manifiestas en las prácticas y manifiestamente prácticas.

⁶⁶ “El trabajo de reproducción quedó asegurado, hasta una época reciente, por tres instancias principales, la Familia, la Iglesia y la Escuela, que, objetivamente orquestadas, tenían que actuar conjuntamente sobre las estructuras inconscientes. La Familia es la que asume sin duda el papel principal en la reproducción de la dominación y de la visión masculinas; en la Familia se impone la experiencia precoz de la división sexual del trabajo y de la representación legítima de esa división, asegurada por el derecho e inscrita en el lenguaje. La Iglesia, por su parte, habitada por el profundo antifeminismo de un clero dispuesto a condenar todas las faltas femeninas a la decencia, especialmente en materia de indumentaria, y notoria reproductora de una visión pesimista de las mujeres y de la feminidad, inculca (o inculcaba) explícitamente una moral profamiliar, enteramente dominada por los valores patriarcales, especialmente por el dogma de la inferioridad natural de las mujeres. Actúa además, de manera más indirecta, sobre la estructura histórica del inconsciente, a través especialmente del simbolismo de los textos sagrados, de la liturgia e incluso del espacio y del tiempo religioso [...]. La Escuela, finalmente, incluso cuando está liberada del poder de la Iglesia, sigue transmitiendo los presupuestos de la representación patriarcal (basada en la homología entre la relación hombre/mujer y la relación adulto/niño), y sobre todo, quizás, los inscritos en sus propias estructuras jerárquicas, todas ellas con connotaciones sexuales, entre las diferentes escuelas o las distintas facultades, entre las disciplinas (‘blandas’ o ‘duras’ o, más cerca de la intuición mítica originaria, ‘desencantadas’), entre los especialistas, o sea, entre unas maneras de ser y unas maneras de ver, de verse, de representarse sus aptitudes y sus inclinaciones, en suma, todo lo que contribuye a hacer no únicamente los destinos sociales sino también la intimidad de las imágenes de uno mismo”. Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, pp. 107–108.

Si se entiende a la historia como eterna, “deshistorizada” y no–consciente, y si además se concibe a los *habitus* como la historia hecha cuerpo, puede afirmarse que existe en el transcurso de esta definición una noción latente y *oscura* que comprende al cuerpo más como biológico que como social. Esto es, parece haber una contradicción entre la manera en que Bourdieu concibe a la historia con el modo de concebir a los *habitus* como tal. Si la biología o la naturalización de las cosas lleva a pensar que “son así”, están dadas de antemano, “por naturaleza”; el sentido en que utiliza al concepto cuerpo está en las antípodas: de nuevo, pensarlas como historia aún sin pretenderlo es concebirlas como “naturalizadas” o “biologizadas” – como muchas veces se esbozan a los *habitus*–, y conlleva una idea de pasividad del agente, de límite y no de potencia (limitada) como se pretende, junto con Bourdieu, acentuar aquí.

Por ello, para salvar esta contradicción, se propone dejar de pensar los *habitus* como historia porque esta manera remite a una serie de acepciones que *acercan* al modo de entender que los cuerpos y las prácticas corporales son “naturales”, alejando sus significaciones como sociales. Sin embargo, esto no debe conducir a interpretar que Bourdieu dice que no hay que historizar para no caer en una naturalización de las relaciones sociales, de las prácticas o de los cuerpos. Todo lo contrario, explícitamente expresa que la historización permite neutralizar, en el orden de la teoría por lo menos, los efectos de esa naturalización. Junto con todo esto, no debe olvidarse que como científicos sociales los datos que se observan con todas las apariencias de naturales, propios de la naturaleza, aceptados sin discusiones, “*taken for granted*”, tienen a su vez el mismo efecto de naturalización sobre el propio pensamiento pensante. Esto es, en otras palabras, sólo mediante la crítica histórica puede liberarse el pensamiento de las imposiciones que se ejercen sobre él cuando tratan como si fueran cosas unas construcciones históricas cosificadas (Bourdieu 2000 [1998]:239–240). O, cómo se ha dicho previamente, en otra dirección: para escapar del relativismo de la historia no hay otra manera que historizar (Bourdieu 1992:38). Nótese en este sentido el interés de Bourdieu por no caer en la cosificación de la historia (inmutable, rígida, única) ni tropezar en un relativismo de la misma (que la interpretaría como intencional, consciente y libre).

En síntesis, la historia, que parece adquirir rasgos de naturaleza al presentarse como eterna y eternizada, refleja una relación con la “deshistoria”, o si se prefiere metafóricamente hablando, con una no–historia, con un olvido de ésta, que la vuelve

no–consciente.⁶⁷ Entonces, puede decirse que la naturalización es una suerte de oxímoron: la conjunción entre lo social y lo natural, aún cuando éstos no son sino términos en sentidos distintos, genera una nueva significación como “segunda naturaleza”. Es decir, si la naturaleza es lo dado y lo social lo construido ¿qué se quiere decir entonces con el término naturalización o “segunda naturaleza”, que lo dado es construido? ¿Que lo construido es, en rigor de verdad, dado de antemano? ¿Es el proceso de constitución de lo ya dado? ¿O el proceso por el que emerge lo nuevo de lo ya dado?

4.1.2.– LA RELACIÓN ENTRE LA COSA Y EL CUERPO: EL CAMPO

Estas preguntas conducen a otra más general pero a la vez más específica para este trabajo: ¿a qué historia se está haciendo referencia cuando se dice que los *habitus* son la historia hecha cuerpo? Para responderla es necesario adentrarse en la búsqueda de las significaciones que Bourdieu le imprime al concepto de campo. Valga la aclaración, aunque no haya sido creado por él, le graba un sentido propio que tiene importantes repercusiones para los estudios en ciencias sociales.

Se comienza por definir qué entiende Bourdieu por campo, exponiendo las principales características (como las de autonomía, *illusio*, interés, entre otras), para mostrar que a partir de comprender los microcosmos sociales, dentro del macrocosmos del espacio social, es posible entender que éstos constituyen al (conocimiento del) cuerpo.⁶⁸ Esto es, manifestar la relación entre aquello que significa pertenecer a un campo y aquello que produce y reproduce (en) el cuerpo.

Un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones, dice Bourdieu (1997 [1992]:64) se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación actual y potencial en la

⁶⁷ Para profundizar esta aseveración, en la que para Bourdieu un proceso de deshistorización es lo mismo que decir de naturalización, véase: Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, por ejemplo página 127.

⁶⁸ Sobre las propiedades de los campos véase: Bourdieu, Pierre: “Algunas propiedades de los campos” en *Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto*, Buenos Aires, Quadrata, 2003a; Scribano, Adrián: 2009, *op. cit.*, pp. 87–89; y Lahire, Bernard (dir.): 2005, *op. cit.*, fundamentalmente pp. 31–32. Además, recuérdese la influencia de Weber, fundamentalmente en cuanto al interés por la manera en que los diferentes grupos aparecen en los distintos campos y luchas para poder ampliar sus influencias. Bourdieu reconstituyó el sistema de Weber analizando el principio generador de ese sistema y develando las maneras por las cuales se efectuaban las relaciones entre los dominantes y los dominados (Ribeiro Valle 2007:123). Véase también Fabiani, Jean–Lois: “Las reglas del campo” en Lahire, Bernard (dir.): 2005, *op. cit.*, p. 94. Como se puede desprender de estas referencias, se coincide entonces con la comprensión crítica de estos autores de no entender que los “campos bourdieuanos” sean realidades objetivas por fuera del investigador.

estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital). Puede agregarse que cada campo social (ya sea económico, político, intelectual, artístico, religioso, etc.) constituye una especie de microcosmos dotado de una lógica específica, y que en cada uno de ellos se desarrolla un juego y por lo tanto una lucha por la apropiación de aquello que “está en juego”, es decir, de aquello que los convoca. Además, explica Martínez (2007:191), la noción de campo se centra en su esfuerzo por no pensar etnocéntricamente el mundo social. Fundado a partir del rechazo al estructuralismo, este concepto se construyó y consolidó en la medida en que le permitía la reflexión sobre el problema de las prácticas sociales, de manera solidaria con la noción de *habitus*.

El concepto de campo para Bourdieu está en íntima relación con los capitales que los agentes poseen. Mejor dicho, la relación entre los capitales y los campos es de mutua correspondencia. Así como se ha visto, por ejemplo, el cuerpo como capital simbólico depende no sólo de las condiciones personales o individuales de existencia (como puede ser la edad o el sexo) sino a su vez del grupo cercano de relaciones y de la posición que ocupe en el espacio social. De esta manera, en un análisis de la relación entre el campo social y la sexualidad, a modo de muestra, Bourdieu entiende que ésta es un invento histórico que se ha formado progresivamente a medida que se desarrollaban los campos y que se diferenciaban entre sí (con sus lógicas específicas de funcionamiento). Esto es, los campos, a pesar de mantener lógicas específicas, una autonomía relativa, expresan oposiciones (esquemas de distinción y diferenciación) que son transversales a todos los campos. Las relaciones de oposición sexuales, por caso, muestran a su vez que tanto éstas como los capitales y los campos están inscritas en los cuerpos (Bourdieu 2000 [1998]:128–129): manifiestamente presentes en las *hexis* corporales, la (di)visión del mundo se incorpora en las estructuras sociales y en los cuerpos en formas de oposiciones, generando taxonomías que operan en las prácticas.⁶⁹

⁶⁹ Puede agregarse respecto a la autonomía relativa de los campos y a sus lógicas específicas que “[...] las acciones que se producen en un campo están doblemente determinadas por la necesidad específica de este campo: en cada momento, la estructura del espacio de las posiciones que resulta de toda la historia del campo, cuando es percibida por unos agentes condicionados en sus disposiciones por las exigencias de esa estructura, se les presenta como un espacio de los posibles capaz de orientar sus expectativas y sus proyectos gracias a sus solicitaciones e incluso de determinarlas, por lo menos negativamente, por sus imposiciones, lo que propicia acciones adecuadas para contribuir al desarrollo de una estructura más compleja”. Bourdieu: 1999 [1997], *op. cit.*, p. 154. Como ejemplo de la clasificación en oposiciones, recuérdese que la tradición cabila organizaba la sociedad bajo el principio androcéntrico, una fuerza del orden masculino que prescinde de cualquier tipo de justificación y que se impone como neutra.

Recuérdese que inscrito en las cosas, el orden masculino se inscribe a su vez en los cuerpos a través de las conminaciones tácitas implicadas en las rutinas de la división del trabajo o de la división sexual del trabajo, y que se traducen en todo un aprendizaje por parte de las mujeres de cómo llevar su cuerpo –deviniendo las diferencias biológicas en diferencias sociales (Bourdieu 2000 [1998]:38–39)–. A través de este ejemplo puede afirmarse que la (di)visión del mundo de los argelinos o bearneses se relaciona con *habitus* incorporados que son, a su vez, la incorporación del mundo social, es decir de su campo. Y en todo caso si el *habitus* es una metáfora del mundo y de los objetos, esta (di)visión del mundo (fundamentalmente por oposición y por clasificación) es, si se permite la expresión, parafraseando el título de este segundo libro, una metáfora de la metáfora.

Otra características de los campos es que son presentados por Bourdieu como un territorio objetivo en el cual los agentes ocupan distintas posiciones según los capitales que hayan adquirido, heredado o incorporado; y en el que quienes ostenten las posiciones de poder –esto es que tienen mayor cantidad de capitales acumulados y que por ello pueden “imponer” las reglas del juego– son llamados la *ortodoxia* y aquellos “nuevos” que pretendan ocupar esa posición reemplazándolos son la *herejía*. Esta “sanción” de la *ortodoxia* de “las reglas del juego” no debe ser entendida como una instancia consciente por parte de éstos, sino más bien en el sentido de estrategias (de “conservación” frente a las de “subversión”, propias de la *heterodoxia* o *herejía*): justamente por disponer de mayores capitales, los primeros han acumulado y heredado capitales específicos que les permiten orientar las estrategias necesarias para conservar las reglas actuales del campo.

Puede agregarse que diferenciándose del concepto de “aparato” de Althusser, Bourdieu distingue su noción de campo diciendo que en éstos hay luchas y por tanto historia. Agrega que sólo puede haber historia mientras los individuos se rebelen, resistan y reaccionen (Bourdieu & Wacquant 1995 [1992]:68). En este sentido se acentúa lo previamente planteado: las características que se esgrimieron sobre la historia son expuestas críticamente por el propio autor en relación con lo que experimentan los agentes y no con el investigador. Esto es, para comprender al campo como científicos sociales es necesario atender a su historia (que incluye la de los agentes), pensándola en términos de procesos, de luchas, de búsquedas. Como explica Scribano (2009:91), los campos dependen del estado de las luchas internas por la acumulación de bienes, ahora transformados en capitales específicos y de

acuerdo a esto los sujetos obtienen su condición y posición. De este modo es posible pensar la sociedad como un espacio pluridimensional de relaciones de fuerzas que se co-constituyen.

Si bien parece ser, por los términos expositivos, que se está frente a una lucha explícita, manifiesta, en rigor de verdad está enmascarada. Más aún, Bourdieu (2000 [1998]:11) interpreta que esta lucha, esta desigual relación de poder, está, en la mayoría de los casos, aceptada. Esto es lo que llamó la “paradoja de la doxa”: aún con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias; el orden del mundo es respetado y se perpetúa, dejando de lado algunos incidentes históricos y las condiciones de existencia más intolerables, y generando que puedan aparecer como aceptables, por no decir naturales.

¿Cómo es posible que una relación de dominación, tan evidente como pueda ser la masculina, sea aprobada, consentida? O en un sentido más teórico ¿Mediante qué mecanismos las relaciones sociales que establece el campo se tornan aceptadas? La respuesta a estas preguntas Bourdieu las halla en la naturalización que se produce a través de la incorporación de estructuras que vivencian los agentes.

Los esquemas de pensamiento de aplicación universal registran como diferencias de naturaleza, inscritas en la objetividad, unas diferencias y unas características distintivas (en materia corporal, por ejemplo) que contribuyen a hacer existir, al mismo tiempo que las “naturalizan” inscribiéndolas en un sistema de diferencias, todas ellas igualmente naturales, por lo menos en apariencia [...]. La división entre los sexos parece estar “en el orden de las cosas”, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser inevitable: se presenta a un tiempo, en su estado objetivo, tanto en las cosas (en la casa por ejemplo, con todas sus partes “sexuadas”),⁷⁰ como en el mundo social y, en estado incorporado, en los cuerpos y en los hábitos de sus agentes, que funcionan como sistemas de esquemas de percepciones, tanto de pensamiento como de acción (Bourdieu 2000 [1998]:20–21).

Esto es, si las estructuras sociales son aceptadas, vueltas inefables y olvidadas en su historia, es gracias a todo un proceso (histórico) de incorporación. Las condiciones sociales que proponen los campos en los que el agente juegue, en relación con los capitales que éste dispone para ello, se vuelven cuerpo por las prácticas cotidianas, es decir, en su íntima relación con los *habitus*. Más allá de lo mental, más allá de lo orgánico, lo corporal le permite a Bourdieu reunir estas y otras condiciones para dar cuenta de las relaciones sociales, metafóricamente explicadas

⁷⁰ Como se ha visto previamente, la casa cabila constituye un ejemplo de toda la sociedad, de sus valores y sistemas de jerarquías incorporadas. Cf. Silverstein: 2004, *op. cit.*, p. 560.

como el juego (el campo), el jugador (el agente) y el “sentido del juego” (sus *habitus*). Pero para que ello funcione es necesario un compromiso entre estas partes, un acuerdo, una *illusio* de que éste es el juego que debe jugarse, su sentido y la manera en que debe jugarse (Bourdieu & Wacquant 2005 [1992]:175).

Así pues, sólo puede describirse la relación entre los agentes y el mundo a condición de situar en su centro el cuerpo, y el proceso de incorporación, que tanto el objetivismo fisicalista como el subjetivismo marginalista ignoran. Las estructuras del espacio social (o de los campos) moldean los cuerpos al inculcarles, por medio de los condicionamientos asociados a una posición en ese espacio, las estructuras cognitivas que dichos condicionamientos les aplican. Más precisamente, el mundo social, debido a que es un objeto de conocimiento para quienes están incluidos en él, es, en parte, el producto, cosificado o incorporado, de todos los actos de conocimiento diferentes (y rivales) de los que es objeto; pero esas tomas de posición sobre el mundo dependen, en su contenido y su forma simbólica, de la posición que quienes las producen ocupan en él [...] (Bourdieu 1999 [1997]:240–241).

Ahora bien, como puede verse, esta doble existencia de lo social que se refleja por la relación entre el juego y el “sentido del juego” no debe conducir a la creencia de que los campos existen como tal, que se palpan o delimitan con un alambrado. Numerosas veces, Bourdieu se ha referido a esta cuestión de los límites del campo explicando que éstos siempre se plantean dentro del campo mismo y que por ende no deben admitirse respuestas *a priori* (de la investigación). Esto es, los límites del campo se encuentran en el punto en donde finalizan sus efectos, y son definidos por las relaciones de fuerza entre los jugadores (Bourdieu & Wacquant 1995 [1992]:65–67).⁷¹

Si bien Bourdieu dice que el campo es externo al sujeto, lo que en definitiva está pretendiendo referir es su condición de externo al observador, ya sea para el agente o para el investigador. Esto es, pensar en términos de campos es utilizar una herramienta teórica que, a pesar de que se manifiesten en sentido práctico y que existan algunos campos más rígidos y estatuidos que otros, no deja de ser una construcción operada por quien lo establece. Después de todo, nada impide pensar que la lógica del juego, los sentidos del campo, son también incorporados.

Como explica en *Meditaciones pascalianas* –de donde está sacado este análisis–, el mundo social se diferencia en campos autónomos a partir de que a cada campo le corresponde un punto de vista sobre el mundo que crea, en ese mismo movimiento, un objeto propio. O, como Saussure, “el punto de vista crea el objeto”, es decir que

⁷¹ Al respecto puede verse también Scribano: 2009, *op. cit.*, p. 88.

una misma *realidad* es objeto de una pluralidad de representaciones socialmente reconocidas, pero en parte irreductibles unas a otras –como los puntos de vista socialmente instituidos en el campo del que son fruto–, aunque tengan en común su pretensión de universalidad. Los principios de visión y división, como así también los límites del campo, siempre dependen de la historia de las posiciones constitutivas de este campo y las disposiciones que éstas propician. Bourdieu prosigue diciendo que cada campo es la institucionalización de un punto de vista en las cosas y en los *habitus*. El *habitus* específico de ese campo –que se impone a los recién llegados como un derecho de entrada– no es más que un modo de pensamiento específico (lo que en la filosofía griega sería *eîdos*, un principio de una elaboración específica de la realidad) basado en una creencia prerreflexiva valorada (*éthos*). Más aún, especifica que en realidad lo que el recién llegado tiene que adquirir para el juego no son los *habitus* en general sino un *habitus* compatible en la práctica, y, sobre todo, moldeable y susceptible de ser convertido en *habitus* conforme, congruente y dócil – es decir, abierto a la posibilidad de una reestructuración–. Y en este sentido, se explican muchas de las razones de la importancia del cuerpo para Bourdieu (1999 [1997]:132–133): la mayoría de las veces los signos de esta competencia –apenas perceptibles– son corporales, a través de las actitudes, los comportamientos, los modales, las disposiciones para realizar determinada cuestión.

En resumen, puede decirse que ese campo, que no escapa a la lógica de quien lo observa, presenta una relación entre el juego, el jugador y “el sentido del juego” que, por efecto de una *illusio*, producen una verdadera cosmovisión de ese microcosmos que es el campo. O, en otras palabras, referirse a la *illusio* del campo –producto de la (di)visión del mundo de las cosas y de los cuerpos– es hablar de que hay una creencia colectiva de que vale la pena jugar ese juego. Esto, a su vez, permite afirmar que este modo de concebir a los campos –en los que el punto de vista *crea* el objeto y en los que los *resultados* se observan en las prácticas corporales– implica pensar que el cuerpo no está solamente del lado de los *habitus*, tal como conduce a creer la distinción de lo social en las dos historias. Ahora bien, se profundiza en este sentido la relación entre los *habitus*, los campos y el cuerpo; estableciendo que la relación entre el juego y el “sentido del juego” es de adaptación mutua, sin que de ninguna manera sea consciente o intencional, pudiéndose decir que efecto de *habitus* y de campo son redundantes.

Pero hay también casos de discrepancia entre *habitus* y campo en que la conducta resulta ininteligible a menos que uno introduzca en el cuadro el

habitus y su inercia específica, su histéresis. La situación que observé en Argelia, donde campesinos dotados de un *habitus* precapitalista se veían repentinamente desarraigados y arrojados por la fuerza a un cosmos capitalista [...], es una ilustración de ello (Bourdieu & Wacquant 2005 [1992]:191).

Más precisamente, la conexión entre el campo y los *habitus*, si se la tuviese que exponer en pocas palabras, se produce en la relación dialéctica entre la historia hecha cosa y la historia hecha cuerpo. Como se ha dicho, esta manera de interpretar la existencia de los agentes muestra que a través de la incorporación de procesos históricos éstos estructuran las posibilidades, favorecen las condiciones sociales dentro del espacio social –que son a su vez producto de las posiciones que ocupen los sujetos, dependiendo de los capitales que posean, en el campo–. Y en este juego, que además necesariamente implica un “sentido del juego”, y que pone en disputa a los jugadores y *en juego* una *illusio* que los conecte; pueden observarse todas las características que tiene para Bourdieu la historia: ese juego y los sentidos socialmente aceptados de cómo jugarlo (o si se prefiere el sentido práctico de cada una de nuestras acciones) están incorporados por los agentes y se les presentan a éstos como eternos, no–conscientes, “deshistóricos” y naturales.

Así pues, siendo el *habitus*, como el propio término indica, el producto de una historia, los instrumentos de elaboración de lo social que invierte en el conocimiento práctico del mundo y la acción están socialmente elaborados, es decir, estructurados, por el mundo que estructuran. De lo que resulta que el conocimiento práctico está informado por partida doble por el mundo que informa: está coaccionado por la estructura objetiva de la configuración de propiedades que le presenta; también está estructurado por él a través de los esquemas, fruto de la incorporación de sus estructuras, que utiliza en la selección o la elaboración de estas propiedades objetivas. Lo que significa que la acción no es “meramente reactiva”, según la expresión de Weber, ni meramente consciente y calculada. Por medio de las estructuras cognitivas y motivadoras que ponen en juego (y que siempre dependen, en parte, del campo, que actúa como campo de fuerzas formadoras, del que es fruto), el *habitus* contribuye a determinar las cosas que hay o no hay que hacer, las urgencias, etcétera, que desencadenan la acción (Bourdieu 1999 [1997]:195).

Como puede verse, el rol que Bourdieu le otorga al cuerpo en la cosmovisión del mundo a partir de la incorporación de todas las estructuras propias del campo es clave tanto para la comprensión de los *habitus* como para entender la doble existencia de lo social de los agentes. Es decir, el cuerpo para la sociología bourdieuana no es únicamente estructura social incorporada, *hexis* corporal ni capital simbólico; sino que es también relacional en y por el campo. Y en este

sentido se observa el carácter nodal del cuerpo en la relación *habitus*–campo, tal como se anticipaba al comienzo del capítulo.

En los párrafos que siguen, claves para esta tesis, Bourdieu expresa la relación entre la *illusio*, el campo y el cuerpo –a través de la analogía con el juego–, dando cuenta también de los *habitus* y de las prácticas (por expresar indirectamente las libertades objetivas de las acciones de los agentes), siendo relevante la importancia que le brinda al cuerpo por constituir la manera de ser y de estar en el mundo:

Lo que está comprendido en el mundo es un cuerpo para el cual hay un mundo, que está incluido en el mundo, pero de acuerdo con un modo de inclusión irreductible a la mera inclusión material y espacial. La *illusio* es una manera de *estar en* el mundo, de estar ocupado por el mundo, que hace que el agente pueda estar afectado por una cosa muy alejada, o incluso ausente, pero que forma parte del juego en el que está implicado. El cuerpo está vinculado a un lugar por su relación directa, de contacto, que no es más que una de tantas maneras de relacionarse con el mundo. [...] La *illusio* que constituye el campo como espacio de juego es lo que hace que los pensamientos y las acciones puedan resultar afectados y modificados al margen de cualquier contacto físico e incluso de cualquier *interacción* simbólica, en particular, en la relación de comprensión y por medio de ella. El mundo es comprensible, está inmediatamente dotado de sentido, porque el cuerpo, que, gracias a sus sentidos y su cerebro, tiene la capacidad de estar presente fuera de sí, en el mundo, y de ser impresionado y modificado de modo duradero por él, ha estado expuesto largo tiempo (desde su origen) a sus regularidades. Al haber adquirido por ello un sistema de disposiciones sintonizado con esas regularidades, tiende a anticiparlas y está capacitado para ello de modo práctico mediante comportamientos que implican un *conocimiento por el cuerpo* que garantiza una comprensión práctica del mundo absolutamente diferente del acto intencional de desciframiento consciente que suele introducirse en la idea de comprensión (Bourdieu 1999 [1997]:179–180).

En otras palabras, el agente tiene una comprensión del mundo familiar porque las estructuras cognitivas que pone en funcionamiento son producto de la incorporación de las estructuras del mundo en el que actúa. Y dichas estructuras, a su vez, se manifiestan en las prácticas corporales resultado de la *illusio* que se adquiere al *ingresar* al mundo (o a un determinado campo). Puede agregarse sobre la relación entre el campo, los *habitus* y el cuerpo que debido a que lo social se instituye también en los individuos biológicos, hay, en cada individuo socializado, una parte de lo colectivo y, por lo tanto, unas propiedades válidas para toda una clase de agentes. El *habitus*, entendido como individuo o cuerpo biológico socializado, o como *ente social biológicamente individuado a través de la encarnación en un cuerpo*, es colectivo (Bourdieu 1999 [1997]:205–206).

Este conocimiento y acción *en y del* mundo por el cuerpo –que no es otra cosa que la puesta en práctica de los *habitus* (y de sus sentidos prácticos)– permite, precisamente, pensar la relación entre éstos. De esta manera, y para cerrar este apartado y abrir el que viene en el que se analiza específicamente el cuerpo como eje de la existencia social de los agentes, puede afirmarse que la función de la noción de *habitus* no es la de un sujeto trascendente sino la de un cuerpo socializado. Y ello se debe a que restituye al agente un poder generador y unificador, elaborador y clasificador, y le recuerda al mismo tiempo que su capacidad de elaborar la realidad social es a su vez socialmente elaborada (Bourdieu 1999 [1997]:181). O, en los términos en los cuales se ha trabajado, los *habitus* –y a través de ellos los cuerpos– son potencias limitadas.

4.1.3.– LA EXISTENCIA SOCIAL ES CORPORAL

Ahora bien, volviendo a la pregunta que se hizo párrafos atrás –¿a qué historia se está refiriendo cuando se dice que los *habitus* son la historia hecha cuerpo?–, es necesario para contestarla aclarar dos cuestiones: una, que Bourdieu no está refiriéndose a cualquier historia sino a la que el campo determina, o mejor dicho, que la doxa del campo determina como “historia verdadera” (una especie de reutilización de la frase coloquial “la historia la escriben los que ganan”); la segunda, que es preciso retomar fundamentalmente las significaciones aristotélicas –y secundariamente las tomistas y maussianas– del *habitus* para poder entender las razones teóricas de su respuesta. Esto es, en un sentido esquemático, en este apartado se completa la reconstrucción pretendida: para comprender que hay una relación *relacional* en el encuentro de dos historias, la del cuerpo y la de la cosa, la de los *habitus* y la de los campos; es necesario en principio entender qué se entiende por historia –como se constata en el punto 4.1.1.– y qué por campo –como se lee en el 4.1.2– para dar cuenta del pensamiento relacional de Bourdieu y de que en el centro de este modo de concebir a lo social está el cuerpo –tal como se ha reflejado aquí–. Valga la aclaración, a los fines de este trabajo, se propone una lectura del cuerpo que, si bien se basa en este autor, no se encuentra *strictu sensu* en él. Siguiendo esta línea, no existe en la noción bourdieuana de cuerpo una idea de esencia inmanente, *natural*, biológica o genética de que el sujeto o sus prácticas deban ser de determinada manera, aunque sí existen condicionamientos sociales.

Retomando la pregunta con que se comenzó este apartado, es posible decir que respecto a la primera de dichas cuestiones que, esta movilización típicamente política, en la que la historia se vuelve eterna y eternizada (Bourdieu 2000 [1998]:8) deshistorizada, aceptada, producida y reproducida, recalca en los cuerpos, en la (di)visión del mundo (Bourdieu 1999 [1997]:200). Como se ha visto fundamentalmente en el capítulo tercero, pero que también está presente en los “casos prácticos”, la manera en la que cada agente se maneja en el mundo, lo clasifica, lo divide o lo interpreta, está ligada a los capitales (culturales, económicos y simbólicos) que hayan adquirido a lo largo de su trayectoria, que no es otra cosa que una relación entre ellos y la posición que ocupen en el campo, o, en los términos en los que se está trabajando, por la doble existencia de lo social. Y en ese sentido, el rol que tiene el cuerpo en la estructura social es preponderante: Bourdieu al afirmar que las estructuras sociales se incorporan en forma de *habitus* está diciendo que los agentes hacen suyo lo social a través de los cuerpos, pero que a su vez sus cuerpos reproducen en parte lo social (en forma de esquemas de clasificación y apreciación, de estrategias, de imágenes corporales, etc.), y que esto se produce a través de las prácticas (y del lenguaje)⁷² y por la posición que ocupen en el campo.

Dimensión fundamental del *habitus* que es inseparable de una relación con el lenguaje y con el tiempo, la relación con el cuerpo no se reduce a una “imagen del cuerpo”, representación subjetiva (la psicología habla de manera casi indiferenciada de *body image* o de *body concept*) que en lo esencial estaría constituida a partir de la representación del cuerpo producida y devuelta por los otros: no se puede seguir a la psicología social cuando se sitúa la dialéctica de la incorporación en el nivel de las *representaciones*, la imagen del cuerpo, *feed-back* descriptivo y normativo devuelto por el grupo (padres, pares, etc.) que engendra la imagen de sí (*self-image* o *looking-glass self*), es decir la representación que un agente tiene de sus “efectos” sociales (seducción, encanto, etc.) y que implica un determinado grado de autoestima (*self-esteem*). Para empezar, porque todos los esquemas de percepción y de apreciación en los que el grupo deposita sus estructuras fundamentales y los esquemas de expresión gracias a los cuales les asegura un principio de objetivación y, por ende, un esfuerzo, se interponen desde el origen entre el individuo y su cuerpo: la aplicación de los esquemas fundamentales al propio cuerpo, y en particular a las partes del cuerpo más pertinentes desde el punto de vista de esos esquemas, sin duda es, debido a las inversiones de las que el cuerpo es objeto, una de las ocasiones privilegiadas de la incorporación de los esquemas. Pero también y sobre todo porque el proceso de adquisición, *mimesis* (o mimetismo) práctica que, en cuanto “hacer como sí”, implica

⁷² Para Bourdieu (2007 [1980]:111–112) es por el lenguaje que se pueden construir los saberes que constituyen al agente y, además, reconstruir como investigadores sociales las trayectorias individuales y las historias de los campos. Para profundizar sobre la relación entre el lenguaje y el cuerpo en Bourdieu véase Scribano: 2009, *op. cit.*, p. 78.

una relación global de identificación, no tiene nada de una *imitación* que supone el efecto conciente por reproducir un acto, una palabra o un objeto explícitamente constituido como modelo; es el proceso de reproducción que, en cuanto reactivación práctica, se opone tanto a un recuerdo como a un saber, tendiendo a cumplirse más allá de la conciencia y de la expresión, y por lo tanto de la distancia reflexiva que ellas suponen. El cuerpo cree en aquello a lo que juega: llora si imita la tristeza. No representa aquello a lo que juega, no memoriza el pasado, *actúa* el pasado, anulado así en cuanto tal, lo revive. Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es (Bourdieu 2007 [1980]:117–118).⁷³

Es decir, la concepción que Bourdieu tiene sobre la historia está en íntima relación con la del cuerpo: es por y a través de éste que los sujetos *re-viven* sus acciones. Esto es, en otras palabras, los agentes actúan el pasado, a través de prácticas que tienen en su trasfondo una herencia cultural incorporada por los *habitus*, y que se manifiestan en sentidos prácticos y en actitudes (como en las *hexis* corporales) “miméticamente” llevadas a cabo; pero también lo producen, lo forman, lo *viven*. Al decir que lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene sino algo que uno es, Bourdieu está indicando que la existencia social –siempre en un sentido relacional con el espacio social en el que el agente se haya desarrollado– está condicionada por las vivencias de todo el grupo y de todas sus tradiciones, pero también por las experiencias del propio sujeto.

O, si se prefiere, la existencia social es, además de relacional, corporal.

Sin caer en la teoría de la elección racional individual, el sentido bourdieuano de entender los *habitus* como la historia hecha cuerpo permite comprender que Bourdieu le otorga a este concepto la facultad de no ser un mero reproductor sino a su vez productor significaciones. Esto es, en la definición de los *habitus* como la historia hecha cuerpo –específicamente en el concepto de historia– se produce una interpretación contradictoria de que éstos son, no sólo estructurados y estructurantes (potencia limitada), sino también determinados y determinantes (límite).

Distinto al modo que se pretende pensar, tal como se profundiza en las conclusiones, como potencialidades objetivas: si bien producto –como resultado o consecuencia–, las configuraciones sociales también tienden a producir –a elaborar, a generar–. Y la razón por la que se entiende así radica en que de esta manera se incluyen no solo las lecturas reproductivistas que piensan al *habitus* como límite –y al cuerpo como material, físico, biológico e inmerso en un dualismo–, sino también

⁷³ Esta cuestión es retomada en *La dominación masculina* pero focalizando en los cuerpos femeninos: Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, pp. 83–85.

aquellas que lo conciben como potencia –esto es, además de límite, el cuerpo es también social, histórico, político y simbólico–.

Cabe la aclaración que si bien es límite por que se “naturaliza” a través de un proceso histórico, comprender al cuerpo como social, histórico, político y simbólico no niega lo anterior: no es que su carácter de límite sea una propiedad intrínseca al cuerpo (de esta manera se caería en el substancialismo) sino que es socio–históricamente producido –y percibido por los agentes como algo “natural”–, al igual que ocurre con su calidad de potencia o de potencia limitada.

Se afirma que la razón de esta interpretación como límite puede rastrearse en el concepto de *habitus*, y a través suyo en el de historia. Precisamente esa es la línea sobre la que versan los (segundos) argumentos para encontrar respuestas a la pregunta sobre a qué historia se está haciendo referencia cuando se dice que los *habitus* son la historia hecha cuerpo. Es en la propia historia de este concepto, fundamentalmente a partir de Aristóteles, que puede encontrarse una serie de significaciones que llevan a interpretar a los *habitus* como inmanentes, naturales, y por ello incuestionables y aceptados: vivenciados como determinados, resultado *ingobernable* de todas las experiencias pasadas (personales y grupales), consecuencia de los límites de sus propias existencias. Aún desde la noción aristotélica de *hexis*, la cual se refiere a las maneras correctas y acordes de actuar, a los “buenos” hábitos de los sujetos, el concepto de naturaleza se encuentra presente y, por ende, la noción de *habitus* hereda este modo de comprenderlo. Esto es, como se ha visto, la presencia en Aristóteles de una doble significación de la naturaleza en los hábitos (como “primera” y “segunda naturaleza”) se reproduce, aunque con distintita significación, en el *habitus* bourdieuano.

Ahora bien, este principio aristotélico, que reúne las significaciones de la materia primera y también a aquellas cosas constituidas, “segundas naturalezas”, parece *introducir* en el *habitus* bourdieuano fundamentalmente una noción de límite (por el fatalismo que impone la biología), pero también, aunque más no sea incipientemente, de potencia (lo que en el capítulo primero se trabajaba como “por naturaleza”). Es decir: al remitir a la naturaleza, los conceptos de *hexis* aristotélica o de *habitus* bourdieuano, reproduce una noción cargada con el sentido de que son determinados, inmodificables, inmutables, innatos, inherentes al ser, consustanciales, originales a la propia existencia, normales, etcétera; aún refiriéndose al “oxímoron” “segunda naturaleza”.

Esta manera heredada de comprender a los *habitus* en relación con la naturaleza se la puede observar en numerosos pasajes de la bibliografía bourdieuana cuando lo enuncia cómo la encarnación de las estructuras sociales, muchas veces leído como la determinación de las acciones sociales, llegando a expresar, por caso, que los *habitus* están inscriptos en la biología del individuo (Bourdieu 1999 [1997]:210).

Continuando con la tradición del concepto *habitus*, si bien en la *habitude* de Aquino se encuentra una relación con la naturaleza, esta interpretación no es significativa por ser simplemente una interpretación y traducción del sentido aristotélico. En tanto en Mauss puede identificarse una noción más social (explícitamente se refiere a los *habitus* como “naturaleza social”), aunque tampoco logra, como se ha dicho, desligarse de la acepción biológica del término.

En balance, el sentido con que Bourdieu utiliza los *habitus*, aunque por momentos sea en términos de “naturaleza social” como en Mauss, reproduce esta noción “naturalizadora de lo social” y “socializadora de lo biológico”. Por ello, puede interpretarse que el legado biológico o natural de los *habitus* se hace presente en su concepto de historia –recuérdese las características de ésta– y que, debido a esto, es posible leer en varios de sus párrafos referencias al cuerpo que dejan el sabor de estar hablando de la *pura* naturaleza. Sin embargo, se establece que es gracias al concepto de prácticas, como se ve en el siguiente apartado, que puede pensarse la historia, y con ella los *habitus*, más allá del límite, de la imposición, de lo natural.

4.2.– EL CONCEPTO DE PRÁCTICAS COMO PUNTO NODAL EN LA RELACIÓN ENTRE *HABITUS* Y CUERPO

Todo lo que quiero sugerir es que podemos ver cómo la teoría de la práctica condensada en las nociones de campo y de *habitus* nos permite apartarnos de las representaciones metafísicas del tiempo y la historia como realidades en sí mismas, exteriores y anteriores a la práctica, sin abrazar por ello la filosofía de la conciencia que subyace a la visión de la temporalidad de Husserl o de la teoría de la acción racional. [...] El *habitus*, en tanto estructura estructurante y estructurada, involucra en las prácticas y pensamientos esquemas prácticos de percepción resultantes de la encarnación – a través de la socialización, la ontogénesis– de estructuras sociales, a su vez surgidas del trabajo histórico de generaciones exitosas (filogénesis) – Pierre Bourdieu & Loïc Wacquant – *Una invitación a la sociología reflexiva* – p. 203.

Se afirma, sin temor a equivocaciones que, junto con el de campo, el de capital y el de *habitus*, el concepto de prácticas es uno de los principales en la bibliografía bourdieuana. Es que precisamente en relación con sus otros términos

fundamentales, la noción de prácticas le permite a Bourdieu –y a esta investigación a través de él– pensar en las acciones de los agentes, teniendo en cuenta los sentidos sociales, históricos y simbólicos de éstas. Como se dijo en la introducción al capítulo, el concepto de prácticas para Bourdieu funciona como un mediador entre el de *habitus* y el de cuerpo. Si bien puede establecerse que éstas están en un mismo nivel analítico que el cuerpo, entre el *habitus* y el campo; no debe perderse de vista lo central de éstas: la importancia que le adjudica a las prácticas radica en que es a través de investigarlas que el cientista social puede dar cuenta de las relaciones sociales, y pensar a partir de ello los *habitus*, los campos y los cuerpos.

Habiendo aclarado esto, y si bien la cuestión de las prácticas en la sociología bourdieuana puede consistir una tesis en sí misma, lo que aquí se presenta son algunas características principales de este concepto, para luego analizar su relación con el cuerpo, para pensar, finalmente, en el de prácticas corporales. Es decir, para no adentrarse demasiado en un objeto que por más importante e interesante que resulte excede a la temática trabajada, se exponen algunos esbozos que caracterizan al concepto de prácticas, para luego establecer una relación *relacional* con el cuerpo.

Las prácticas, para Bourdieu, ponen en juego las categorías de percepción, de apreciación y de acción (de allí que pueda darse cuenta a través de ellas de los *habitus*). Se puede agregar también –a partir de lo que se desprende del epígrafe de este apartado– que no son sólo meramente las acciones de los individuos sino también *su trasfondo*, esto es que las prácticas incluyen en su definición el por qué y el para qué (histórico) de éstas. Es decir, que resumen en algún punto las nociones de campo y de *habitus*. Es prudente remarcar que éstas no tienen una necesaria relación ni con el discurso –a través de la particular manera que tiene de comprender al “sentido práctico”– ni, por ende, con la consciencia o con la acción racional de los agentes (Bourdieu 2007 [1980]:85–86).

La noción de prácticas está en sus escritos ya desde Argelia y se hará presente, con algunas diferencias pero manteniendo una definición sustancial, en toda su bibliografía. Por ello, no debe resultar extraño observar la constante preocupación por la cuestión del tiempo, ligada a sus primeros textos filosóficos sobre Husserl, que forma parte de la concepción bourdieuana de las prácticas. La práctica se desarrolla en el tiempo y tiene todas las características de éste, como la irreversibilidad o su estructura temporal, es decir su ritmo y su tiempo y sobre todo su sincronización

(Bourdieu 2007 [1980]:130). En otras palabras, las prácticas tienen la característica de constituirse en un tiempo, y reciben de éste su forma como orden de una sucesión y a través de esa forma su sentido (Bourdieu 2007 [1980]:157). O como lo expresa Gutiérrez (2007:14), las prácticas se desarrollan en el tiempo y tienen además una estructura temporal una orientación. Es decir que tienen un sentido: se juegan *en* el tiempo, y se juegan *estratégicamente con* el tiempo. El agente que está inmerso en el juego se ajusta a lo que puede prever, a lo que anticipa, tiene urgencias y toma decisiones en base a ellas; distinto al tiempo de la práctica del cientista social, para quien el tiempo puede sincronizarse, totalizarse, puede jugar con él (volver a ver lo filmado, volver a escuchar lo grabado).⁷⁴ Es decir, este concepto tiene, para Bourdieu, una íntima relación con la regularidad, sin la cual se estaría refiriendo a las meras acciones individuales de los agentes. Es en las regularidades de las prácticas de los agentes en donde encuentran las significaciones sociales que le permitan indagar las particularidades de lo general y las generalidades de lo particular.

Resulta interesante remarcar aquí la relación entre la regularidad, el reglamento y la regulación inconsciente de las prácticas a la que se refiere Bourdieu (2007 [1980]:65–66) en *El sentido práctico*. Como investigadores, hallar las regularidades de las prácticas es, sin lugar a dudas, una de las tareas más complicadas pero a su vez más necesarias de las ciencias sociales. En tanto el acercamiento o el alejamiento de dichas prácticas al reglamento conscientemente instituido, o mejor dicho la distancia entre las acciones de los individuos y lo que el “reglamento social” –o se si prefiere “el contrato social” retomando el título del libro de Jean–Jacques Rousseau– establece, otorga elementos para considerar a las prácticas sociales de un grupo, de un campo o de una clase.⁷⁵ Por último, concebir, a la hora de indagarlas y analizarlas, que existen ciertas cuestiones en las acciones que se vinculan más a la regulación no consciente que a la expresa atención a un reglamento socialmente aprendido, da la posibilidad de retornar al concepto de *habitus*. En resumen, para indagar las prácticas en el sentido que Bourdieu propone es necesario contemplar no sólo las acciones individuales sino también la regularidad o la constancia con la que se producen (Jenkins 2006:61), la relación (de

⁷⁴ Para profundizar sobre las características de las prácticas en Bourdieu ver: Scribano: 2009, *op. cit.*, p. 114; y sobre las prácticas científicas: Bourdieu, Pierre (dir.): *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007d [1993], especialmente “Comprender”, pp. 527–543.

⁷⁵ Conviene observar aquí que esta característica no–consciente que tienen las prácticas a raíz de la regulación no debe ser interpretada ni llevar a la confusión de que se quiere expresar que las prácticas deban ser conscientes o ligadas de alguna manera a la filosofía de la conciencia.

distancia) que tienen con el reglamento socialmente instaurado y la regulación inconsciente de éstas; todo ello para comprender los sentidos de las prácticas –y el sentido de lo que significa “prácticas” para Bourdieu–. Esto es, en el juego entre la regularidad, el reglamento y la regulación inconsciente se encuentran los elementos necesarios que le permiten a Bourdieu afirmar que la teoría de las prácticas condensa las nociones de *habitus* y de campo, y que, a su vez y por ello, le permiten establecer un *equilibrio dinámico* entre el subjetivismo y el objetivismo (o siguiendo a Gutiérrez [2007:11], entre el “sentido objetivo” y el “sentido vivido”).

A propósito de las cuestión del tiempo en las prácticas para el sentido bourdieuano, puede tomarse como ejemplo paradigmático cuando en *Outline* Bourdieu (1977 [1972]:80) esgrime que los *habitus* (de clase) funcionan como una especie de reloj que le otorga a las prácticas de un mismo grupo social o una misma clase las características de regularidad, unidad y sistematicidad.

Pero entonces ¿Cuál es la relación entre el concepto de prácticas con el de cuerpo? En principio una relación directa porque, como se ha visto, las prácticas condensan los campos y los *habitus*; pero también en el vínculo con las *hexis* corporales y las “técnicas corporales” y a partir del concepto de “sentido práctico”.

Gutiérrez (1997:68) aporta que las prácticas están en íntima relación con los *habitus* a partir de que éstas, sin que pasen necesariamente por la conciencia, pueden estar emparentadas objetivamente, regladas y reguladas sin por ello ser el producto de la obediencia a determinadas reglas.⁷⁶ Tanto las prácticas como las representaciones, generadas por los *habitus*, son el producto de un sentido práctico, esto es de aptitudes para moverse, actuar u orientarse (de allí su interrelación con las *hexis* corporales), que son producto de la posición que ocupen en el espacio social o en el campo. Es decir que el sentido práctico,⁷⁷ si se permite la expresión, resume los *habitus* y los campos a partir de concebirse en el encuentro entre la “historia objetivada” y la “historia subjetivada”, entre el juego y el “sentido del juego”.

Previamente se expresaba que es posible hallar una relación de las prácticas con los cuerpos a través de los *habitus*. Esto es, a partir de lo que se desprende de lo analizado hasta aquí, éstos últimos toman cuerpo –en el sentido de que pasan al acto (desde su estado de potencia)– a través de las prácticas.

⁷⁶ Sobre la distinción entre “prácticas” y “ejecución” véase Bourdieu: 2004a, *op. cit.*, p. 171.

⁷⁷ Para profundizar sobre el concepto de sentido práctico: Gutiérrez: 1997, *op. cit.*, p. 69; Ferrante: 2008, *op. cit.*, p. 55. En tanto sobre el concepto de “lógicas prácticas” puede leerse el segundo libro de *El sentido práctico* que se llama, precisamente, “La lógica práctica”. Además: Bourdieu: 2007 [1980], *op. cit.*, p. 146 y pp. 405–407.

El *habitus* no es otra cosa que esa ley inmanente, *lex insita* inscrita en el cuerpo por las historias idénticas, que es la condición no sólo de la concertación de las prácticas sino también de las prácticas de concertación (Bourdieu 2007 [1980]:96).

Entonces, el *habitus*, que tiene por función la de hacer hincapié en que nuestras acciones se fundamenten más a menudo en el sentido práctico que en el cálculo racional (Bourdieu 1999 [1997]:88–89): es el concepto que permite pensar en las prácticas –en relación con las regularidades de los agentes– y en los cuerpos. Más aún, para Bourdieu tener un oficio es tener el dominio de una práctica, pero es también tener un *habitus* (2008 [1968]:376) que se transmite como práctica (2008 [1968]:373). Esto es, en otras palabras, esa historia común inscrita en los cuerpos que son los *habitus* es lo que permite el dominio práctico de un campo específico.⁷⁸

Por caso, las maneras de comprender a la sociedad cabileña o a la violencia simbólica que se han expuesto en los capítulos anteriores reflejan no sólo la regularidad de las prácticas sino también su característica de ser, en la mayoría de las ocasiones, no–conscientes. Así, en lo que puede llamarse su “estado incorporado”, estas prácticas tradicionales se encarnan en forma de *habitus*. En relación con ello, Maldonado Gómez (2003:73) esgrime que la asimilación de discursos y prácticas de dominación es una constante transhistórica, pero no por ello deshistorizada o natural. Esto es, las prácticas, en su sentido relacional con los *habitus* y con los cuerpos, tienen un estrecho vínculo con lo histórico. Por ello, también *reviven*, las características de ser percibidas por los agentes como no–conscientes, “deshistóricas”, eternas y naturales, tal como se ha presentado al sentido de “historia” para Bourdieu.⁷⁹

Pero también se encuentra que hay una relación entre las prácticas –además de con los *habitus* y con los campos– con las *hexis* corporales. Es que las acciones de sentido práctico son una especie de “coincidencia necesaria” –lo que le confiere esa apariencia de una armonía preestablecida– entre los *habitus* y los campos –o, mejor dicho, entre los *habitus* y la posición que los agentes ocupen en el campo–. Y esta coincidencia se produce porque los sujetos han asumido las estructuras del mundo, han incorporado modos de jugar ese juego particular, lo que los “orienta”, sin la necesidad de deliberar, de que sea consciente, y produce, sin siquiera pensarlo,

⁷⁸ Por ejemplo respecto a los “casos prácticos”, sobre la (di)visión del mundo cabileño como una construcción práctica, véase Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, pp. 56–57. En tanto sobre la lectura de que la violencia simbólica es práctica: Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, pp. 58–59.

⁷⁹ Sobre las características de la historia véase el apartado “La historia: naturaleza, eternización, ‘deshistorización’, no–consciente, campo y *habitus*” del presente capítulo.

“cosas que hacer” y que hacer “como es debido” (Bourdieu 1999 [1997]:188–189). Estas “cosas correctas que hacer” determinan, en el mismo movimiento, las incorrectas: como en el baile de los solteros, ese “hacer” se traduce también en un “esto no es para mí”, en una *hexis* corporal que es potencialmente objetiva. Es que esos programas de acción funcionan como potencialidades tanto para la acción como para la inacción, para hacer algo o para no hacerlo: esto es, orientan sus prácticas sin que éstas estén constituidas en normas o imperativos, sin que estén gobernados por la conciencia o por la voluntad.

4.2.1.– LAS “MAESTRÍAS PRÁCTICAS” Y LOS MAESTROS DEL CUERPO. ALGUNOS ESBOZOS BOURDIEUANOS PARA PENSAR LA EDUCACIÓN DEL CUERPO

Otra relación de las prácticas con los cuerpos –además de las ya explicadas con los *habitus*, con los campos y con las *hexis* corporales– se halla exclusivamente en el concepto de sentido práctico y en el de “maestría práctica”:

El sentido práctico, necesidad social vuelta naturaleza, convertida en esquemas motrices y automatismos corporales, es lo que hace que las prácticas, en y por aquello que permanece en ellas oscuro a los ojos de quienes las producen y en lo que se revelan los principios transubjetivos de su producción, sean *sensatas*, vale decir habitadas por un sentido común. Precisamente porque los agentes no saben nunca completamente lo que hacen, lo que hacen tiene más sentido del que ellos saben (Bourdieu 2007 [1980]:111).

Es decir, el sentido práctico es una facultad adquirida, incorporada, que no es consciente pero que se ajusta a las “demandas” sociales: es, en definitiva, la puesta en acción –regular, reglada e inconscientemente regulada– de los *habitus*.

Por otro lado pero en esta dirección, retomando aquello que se dijo previamente de que tener oficio es tener un dominio práctico y un *habitus*, Bourdieu construye en relación con esto la noción de “maestría práctica” como una manera de tener las principales facultades y propiedades para usar y disponer de una práctica específica en un contexto igualmente específico.

Siguiendo con esta lógica, puede retomarse la frase coloquial “la práctica hace al maestro” y reactualizarla según el sentido bourdieuano como “la práctica hace al maestro, al alumno y a sus cuerpos”. Esto es, al maestro porque la acción regular de determinada práctica conlleva al dominio de ésta, al alumno porque es también una práctica todo el aprendizaje necesario para aprender –recuérdese el aprendizaje que requieren las “técnicas corporales” o la oposición dominación/sumisión en la

(di)visión sexual como se ha visto— y a sus cuerpos porque si se entiende que los *habitus* son transmitidos a través de los cuerpos —esto es aprendidos por las prácticas que realizan los cuerpos pero a su vez enseñados consciente y no— conscientemente a través de ellos—, las prácticas son, además de sociales, simbólicas, históricas y políticas, corporales. Pero también se puede leerla en otro sentido: para comprender que “la práctica hace al maestro” en sentido bourdieuano es necesario entender que para éste autor las prácticas encierran en sí mismas a la idea de teoría. No es que es práctica por mera práctica, sino que involucra a la teoría. Ésta es, sin lugar a dudas, una de las principales características del concepto “prácticas” para Bourdieu: la relación entre la teoría y la práctica no es ni de mutua exclusión ni de relevos; *la relación entre la teoría y la práctica es relacional*.⁸⁰ Y en este sentido, englobando estas lecturas que refieren a que las “maestrías prácticas” son fruto del dominio de un *métier* y de sus *habitus*, de la transmisión *tácita* de *hexis* y “técnicas corporales” y de la relación *relacional* entre teoría y práctica; se afirma que se está en condiciones de profundizarlas en los sentidos de que son aprendidas y que no son mediadas por el discurso.

Para Bourdieu (2007 [1980]:119) la “maestría práctica” se transmite en la práctica, sin necesidad de recurrir a un discurso específico en “forma” de *habitus* y *hexis* corporales (lo que no es lo mismo que no sea necesario recurrir a ningún discurso). Sin embargo, se puede modificar su “sin acceder al nivel del discurso” por “sin la necesidad de acceder al nivel de discurso” ya que en toda práctica social siempre media el lenguaje. Esto es, aún las acciones “más corporales” que pueden interpretarse como las más ajenas al discurso se aprenden por mediación del lenguaje, están imbuidas, *hechas* por él. Se entiende entonces que la imitación (de “modelos” o acciones de los otros) sin intervención del discurso recuerda las pedagogías más arcaicas como la enseñanza por imitación. Y con esto esta tesis se distancia explícitamente de todas las lecturas del cuerpo del substancialismo, del naturalismo y de las corrientes bio—médico—fisiológicas; como así también de sus interpretaciones en la educación, devenidas en, por ejemplo, la psicomotricidad, la praxiología y en toda la pedagogía positivista y por objetivos que tienden a entender al cuerpo como instrumento, como materialidad, como cosa *cosificada*.⁸¹

⁸⁰ Para profundizar véase: Martínez: 2007, *op. cit.*, p. 135–137.

⁸¹ Cf. Crisorio, Ricardo: “Constructivismo, cuerpo y lenguaje” en *Revista Educación Física y Ciencia*, Nº 4, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1998, pp. 75–81; Giles, Marcelo: “Educación Física o Educación Corporal ¿Qué práctica transmitimos?”, en *7mo. Congreso Argentino y 2do.*

Decir que un cuerpo es un organismo material o que es parte de un dualismo en el que éste es secundario, devienen en un tipo de educación que toma al cuerpo como objeto y repercute en que los “maestros del cuerpo” en general reproduzcan estas concepciones. Por ello, se coincide con Bourdieu cuando expresa que el aprendizaje de los *habitus* o las *hexis* corporales no debe reducirse a lo mecánico que proponen las teorías educativas que favorecen, por ejemplo, la enseñanza por ensayo y error. Es decir, las “maestrías prácticas” –y las “maestrías prácticas corporales”– se transmiten, son aprendidas a partir de una formación inintencionada mediada por el lenguaje, muchas de las veces –no siempre– difusa y anónimamente, pero que el investigador puede interpretar a partir de las prácticas (corporales).⁸²

Ahora bien, para ir cerrando este apartado, se culmina repasando las relaciones entre las prácticas (a través de sus características pero también de las “maestrías prácticas”) y los cuerpos (utilizando a los *habitus* y las *hexis* corporales). En otras palabras, se releva el balizado que ha señalado el recorrido, esgrimiendo un balance que a su vez funcione como introducción al argumento que se plantea en las conclusiones de rescatar las dos vías de lectura del cuerpo que compromete pensarlo como potencia limitada.

Como es sabido, para Bourdieu las prácticas tienen un tiempo irreversible, recurrente, regular; pero además son desarrolladas en un espacio particular (léase campo) que las significa de manera particular. Distintas de las meras acciones racionales y conscientes de los agentes, las prácticas, una vez alcanzado su dominio, devienen en “maestrías prácticas” que son la expresión de un oficio y de los *habitus* característicos de un campo particular. “Maestrías prácticas” que, a su vez y por su relación con los *habitus* y las *hexis* corporales, se manifiestan, se transmiten, se aprenden y se aprehenden a través de los cuerpos de los agentes.

* * *

Para finalizar este capítulo sobre el sentido relacional del cuerpo, recuérdese que éste es atravesado por la relación entre los conceptos de *habitus*, los campos y las prácticas, a la vez que el cuerpo los atraviesa. En definitiva, como se ha visto, pensar una práctica social es pensar una práctica corporal que tenga en cuenta las

Latinoamericano de Educación Física y Ciencia, La Plata, 2007; y Giles, Marcelo: “Educación Corporal: algunos problemas”, en *1ras jornadas de Cuerpo y Cultura*, La Plata, UNLP, 2008.

⁸² Se remite aquí al lector a tener presente esta cuestión cuando en las conclusiones se trabaje la enseñanza (o transmisión) de cuerpo a cuerpo. Además, un buen ejemplo de la lectura bourdieuana sobre las prácticas, su aprendizaje, su *toma de conciencia*, la enseñanza de los deportes y la educación institucionalizada puede verse en Bourdieu: 2007 [1980], *op. cit.*, pp. 163–164.

acciones sociales, las teorías de esas acciones sociales, los contextos en los que éstas se produzcan y las historias de estos contextos.

Esto es, habiendo transcurrido y discurrido los dos sentidos en torno al cuerpo sobre los que ha versado este libro, el de situar al cuerpo como central en la sociología bourdieuana post-setenta (ubicándolo como clave en el pensamiento de éste autor, al mismo nivel que los campos, los *habitus*, los capitales –simbólicos– y las prácticas), y el de poner en discusión a éste con otras lecturas del cuerpo (ligadas más a su comprensión como límite, como la sustancialista, biologicista, naturalista o materialista); es que se da por cerrado este cuarto y último capítulo para abrir así las conclusiones que presenta esta tesis.

CONCLUSIONES:

El mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas, pero, cosa para la que hay cosas, un mundo, comprendo este mundo; y ello, hay que añadir, *porque* me abarca y me comprende: en efecto, mediante esta inclusión material –a menudo inadvertida o rechazada– y lo que trae como corolario, es decir, la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante (sé confusamente lo que depende y lo que no depende de mí, lo que “es” o “no es para mí”, o “no es para personas como yo”, lo que es “razonable” para mí hacer, esperar, pedir). Pero sólo puedo comprender esta comprensión práctica si comprendo lo que la define propiamente, por oposición a la comprensión consciente, científica, y las condiciones (ligadas a unas posiciones en el espacio social) de estas dos formas de comprensión – Pierre Bourdieu – *Meditaciones pascalianas* – p. 173.

En los párrafos que siguen, que pueden ser leídos tanto como conclusiones cuanto una manera de abrir el debate sobre la cuestión, se pretende cerrar el círculo teórico trazado hasta aquí. Se expone una lectura que fue transversalmente esgrimida a lo largo del texto: erigir al concepto cuerpo como central en el proyecto teórico de Bourdieu (principalmente a través del de *habitus*, pero también de las *hexis* corporales, del cuerpo como capital simbólico y del campo en su sentido relacional), y cuyo análisis es casi nulo –por lo menos en comparación con su importancia–. En esa dirección, se acentúa y asienta que la noción de cuerpo le permite a Bourdieu –y a esta tesis–, pensar el *habitus* –y con éste las relaciones sociales y las prácticas– más allá del límite, es decir como potencia limitada. Esto es, si bien este autor lo retrata en muchos pasajes de su bibliografía de esta manera, la propia historia del concepto en diversos investigadores enmarca las prácticas de los agentes regidas por los *habitus* como atrapadas en una naturalización que, por más que sus cuerpos las puedan interpretar como libres, son vistas como incuestionables, inefables, aceptadas: *naturales*.

Si bien las prácticas corporales son a la vez “libres” y “condenadas” –presentan una cuota de elección racional pero *condicionada* por las historias de las estructuras–, la manera de comprender los *habitus* como la historia hecha cuerpo las reduce a esa naturalización de las estructuras sociales e impide observar que así se restringe su potencialidad. Es decir, si bien es claro que no comprendía al cuerpo únicamente como naturaleza, las lecturas como “historia hecha cuerpo” y “hecha

naturaleza” conducen a equivocaciones, lo que lleva a pensar esta cuestión *con Bourdieu contra Bourdieu*.

Para ello se repasan acepciones y significaciones que se hayan elaborado en el presente escrito tanto del concepto *habitus* como del cuerpo. De esta manera se retoman del libro primero las distintas maneras de comprenderlos que se han relevado: desde la génesis de la noción de *habitus*, reinterpretando la relación entre la *hexis* aristotélica, la voluntad del *habitude* de Aquino, la naturaleza y los cuerpos; hasta las *hexis* corporales trabajadas en ocasión de las investigaciones sobre Béarn. En tanto del libro segundo, se parte de rever que el *habitus* es metáfora del mundo de los objetos y de los cuerpos para estudiar al concepto cuerpo, pensando que la heterogeneidad de maneras de entenderlo se condice con la variedad de modos en que se presenta el capital simbólico. Ello deviene en múltiples visiones antagónicas de lo que significa hablar de “cuerpo” y “*habitus*”, lo que genera a su vez una doble interpretación de éstos como estructurados y al mismo tiempo como estructuradores. Respecto al capítulo cuarto, a partir de la relectura de los apartados sobre las nociones de historia y de prácticas con la óptica puesta en el cuerpo como articulador entre el límite y la potencia de los agentes, se esgrimen las conclusiones a modo de abertura del debate que aquí ha sido planteado.

I.— VOLVIENDO SOBRE NUESTROS PASOS: LIBRO PRIMERO

Se puede decir del capítulo primero que presenta una temática transversal a toda la bibliografía bourdieuana: Argelia. Como ha dicho Laarcher, este país se le metió a Bourdieu en las palabras y en el cuerpo. Esto es, nunca dejó de referirse a su experiencia en ese contexto y siempre lo indicó como el sitio donde nacieron sus principales preocupaciones sociológicas: entre ellas, aunque más no sea incipientemente, el concepto de *habitus*. Esbozando una genealogía de esta noción, exponiendo las prácticas (de reasentamientos, de migración, de reapropiación y económicas) que relevó en aquella época, se ha dado cuenta que en sus primeros escritos se observa el interés por las prácticas, por los *habitus* pero también *subrepticamente* por los cuerpos. En ese sentido se afirma que la versión del *habitus* como límite, como estructura objetiva, proviene de la herencia de este concepto: tanto las ἕξις como gran parte de su traducción latina lo han tomado como un límite. La razón fundamental de esto se debe a que se lo ha pensado en términos

de naturaleza o en relación a ella. De esa manera, algo naturalizado es algo impensado, inefable y por ende ingobernado.

Como se ha dicho, ya sea hablando de la “primera” naturaleza o como “segunda naturaleza”, los hábitos aristotélicos tienen una relación con la naturaleza en el sentido de algo adquirido difícilmente modificable.⁸³ Y, si bien lo social no es producto de la naturaleza (aunque sí puede afirmarse esto en sentido inverso), éste se naturaliza, deviene para Aristóteles en una “segunda naturaleza” que a los efectos prácticos producen que el concepto de *hexis* sea interpretado como *natural*, y que repercuta en la herencia de la noción de *habitus*. Más aún, Bourdieu también se distancia de Aristóteles en cuanto a ese primer grado de determinación que orienta la acción, y que supone una “inclinación hacia”, que son las disposiciones: mientras que para el primero el sistema de disposiciones de los individuos constituye uno de los determinantes centrales de la acción, para el segundo, en sentido inverso, los actos gobiernan soberanamente nuestras disposiciones (Lahire 2005:131–136).⁸⁴ Resulta interesante notar que la relación del autor francés con los *habitus*, y a partir de ésta con el cuerpo, se da primero con el concepto de disposición antes que con el de *hexis*. Decía en *Outline* que el mundo social, ese lugar de los compromisos entre la cosa y el significado que definen el “sentido objetivo” como *sentido–hecho–cosa* y las disposiciones como *sentido–hecho–cuerpo*, es un reto positivo para alguien que sólo puede vivir en el universo puro, transparente de la conciencia o de la “praxis” individual (Bourdieu 1977 [1972]:75). Años más tarde, expresó que

podríamos, haciendo un juego de palabras heideggeriano, decir que la disposición es exposición. Y ello es así porque el cuerpo está (en grados desiguales) expuesto, puesto en juego, en peligro en el mundo, enfrentado al riesgo de la emoción, la vulneración, el dolor, la muerte, a veces, y, por lo tanto, obligado a tomar en serio el mundo (y no hay cosa más seria que la emoción, que llega hasta lo más hondo de los dispositivos orgánicos). Por ello está en condiciones de adquirir disposiciones que también son apertura al mundo, es decir, a estructuras mismas del mundo social del que son la forma incorporada (Bourdieu 1999 [1997]:186).

⁸³ Para profundizar sobre la potencia y el acto véase Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1103a20–25; Agamben, Giorgio: *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 351–368; Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, pp. 46 y 459; Abbagnano, Nicola: *Diccionario de Filosofía*, traducción de Alfredo Gallietti, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 599; y Giménez, Gilberto: “La sociología de Pierre Bourdieu” en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), UNAM / FCPyS, pp. 151–171, 1999, pp. 5–6.

⁸⁴ Para profundizar véase: Ferrater Mora: 1994, *op. cit.*, p. 795 y Bourdieu: 1977 [1972], *op. cit.*, 214.

Entonces, si bien puede conjeturarse que el primer acercamiento de Bourdieu con esta forma de pensar que las estructuras sociales llevan a que los agentes las incorporen –esto es tienen una relación con el cuerpo– se da entonces con las disposiciones; no debe olvidarse que entiende desde un comienzo a los cuerpos no simplemente como materias extensas o biológicas, como es posible ver en su crítica a la antropología “rigurosa” para la cuál hablar de disposición implica lisa y llanamente referirse a una predisposición natural de los cuerpos: Bourdieu (1999 [1997]:180–181) encuentra que negar la existencia de disposiciones adquiridas significa rechazar la existencia del aprendizaje como transformación selectiva y duradera del cuerpo. A sabiendas de que no es clara la distinción entre hábito y disposición como en Aristóteles, es posible observar que de igual manera está presente el rechazo a la *naturalización* de lo social. En ese sentido, Bourdieu, que era consciente de que este concepto traía consigo una herencia “naturalista”, mecanicista y fatalista, se esforzó en reiteradas oportunidades en combatir la visión del mundo objetivista, pesimista y determinista de los *habitus*. Es por ello que, como se ha dicho, se encarga de dejar en claro que su postura no está en el estructuralismo sino en el estructuralismo constructivista o genético. Es decir que distinguiéndose de la interpretación del hábito ligado al límite, entiende en cambio que los *habitus* imponen marcos pero a su vez potencian, y le permiten buscar *su* alternativa al objetivismo propio del estructuralismo.

Pero también, en el *extremo opuesto*, recuérdese que se distancia de lo que puede llamarse la “pura potencia”: contra la Teoría de la Acción Racional, contra la Fenomenología y contra el subjetivismo, la sociología bourdieuana rechaza pensar en las acciones de los agentes como producto de la conciencia pura de estos porque, en referencia al cuerpo, conduce a tomarlo como “cosa” material (por ejemplo, la *habitude* de Aquino remite a un hábito modificable voluntariamente que lleva a interpretar que la elección racional *supera* a las estructuras incorporadas: es decir, una visión dualista en la que la mente o el espíritu están *por encima* del cuerpo).⁸⁵

⁸⁵ Esto es, la *habitude* sostiene un cuerpo material, físico: un cuerpo–cosa inmerso en un dualismo – entre los “*habitus* mentales” y los “*habitus* corporales”– del que Bourdieu *salió* después de su experiencia en la (casa) Cabila y tras sus interpretaciones sobre Panofsky (recuérdese el pasaje de “lo mental” a “lo corporal” en la comprensión de los *habitus* que se expuso en el capítulo primero –con la consecuente profundización que se realizó en el cuarto diciendo que lo corporal incluye a lo mental–, así también como el análisis llevado a cabo en el tercero que tanto las prácticas como “lo intelectual” son corporales).

Bourdieu encuentra en estos autores y en sus usos pre-Béarn la semilla para entender los *habitus*, pero, por su rechazo a concebir que el agente esté inmerso en el “naturalismo” de la estructura o en la voluntad de un acto plenamente consciente, lo piensa de otra manera, ni como *hexis* ni como *habitude*. En otras palabras: tomando las potencialidades de cada uno para combatir las limitaciones del otro, en un doble cruce *con/contra* (observando nuevamente la “potencia limitada” en el centro del propio concepto). A través de este modo de comprenderlo *incorpora* al cuerpo –mediante su lectura de las “técnicas corporales”– como eje entre el objetivismo y el subjetivismo, entre la estructura y el agente. En esta dirección, según el propio Bourdieu (1999 [1997]:182) veinte siglos de platonismo y de cristianización del *Fedón* (o la inmortalidad del alma) inclinan a pensar el cuerpo no como un *instrumento del conocimiento* sino más bien como un obstáculo al conocimiento. A pesar de ello encuentra en éste la potencialidad de pensarlo como central en su teoría: en oposición a las posturas mecanicista y fatalista de la tradición del *habitus*, su teoría consiste en descartar estos dos errores.

En contra de ambas teorías hay que plantear que los agentes sociales están dotados de *habitus*, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas: estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción permiten llevar a cabo actos de conocimiento práctico, basados en la identificación y el reconocimiento de los estímulos condicionales, y convencionales a los que están dispuestos a reaccionar, así como engendrar, sin posición explícita de fines ni cálculo racional de los medios, unas estrategias adaptadas y renovadas sin cesar, pero dentro de los límites de las imposiciones estructurales de las que son producto y que los definen (Bourdieu 1999 [1997]:183).

Esto es, a través de la toma de posición que le implica definir el *habitus* ni como objetivista ni como subjetivista, y entendiendo que las experiencias se acumulan incorporándose en los agentes, Bourdieu (2007 [1987]:24–25) –consciente de toda la tradición– opta por *rescatar* su capacidad “creadora”, inventiva, activa. En este sentido, es a través de resaltar la “dimensión corporal” que es posible pensar los *habitus* como potencia limitada.

Construir la noción de *habitus* como sistema de esquemas adquiridos que funcionan en estado práctico como categorías de percepción y de apreciación o como principios de clasificación al mismo tiempo que como principios organizadores de la acción, era construir al agente social en su verdad de operador práctico de construcción de objetos (Bourdieu 2007 [1987]:26).

Recuérdese que a partir del ingreso de la “dimensión corporal” de los *habitus*, a raíz de las “técnicas corporales” de Mauss, se ha podido retomar este debate

objetivismo–subjetivismo para Bourdieu, análisis que a su vez permitió argumentar que es contradictoria y errónea la manera de entender los *habitus* como “la historia hecha naturaleza” –esto es, que lo incorporado es naturaleza o directamente que el cuerpo es naturaleza–. Además, permitió resaltar una característica fundamental que comparten las maneras de comprenderlo maussiana y bourdieuana: éstos son aprendidos y aprehendidos –aunque cabe recordar que el primero no logra desligar su manera de comprender al cuerpo de la naturaleza, definiéndolo como el primer y más natural instrumento del hombre; es decir, no despega su modo de entenderlo como material y orgánico, distinto a como se lo puede observar en (el segundo) Bourdieu–.

Esta forma de concebir los *habitus* es posible de ser interpretada en numerosos autores. Entre otros, Bronckart y Schurmans (Lahire 2005:181–189), tras llevar a cabo un análisis de la génesis de esta noción en Bourdieu, encuentran que para éste autor el hábito es reproductor más que productor, en tanto que los *habitus* tienen un aspecto generador. O como explica Ione Ribeiro Valle (2007:131), retomando las palabras de Sapiro, los *habitus* tienen una dimensión inventiva que se ajusta a las transformaciones del mundo social.

En resumen, los *habitus* en estas primeras investigaciones son, para Bourdieu, un límite para las acciones. Además, ni la relación de éstos ni de él con el cuerpo ocupan una dimensión importante en estos escritos, sino que es necesario esperar a Béarn –a sus Bailes, estrategias matrimoniales y campesinos torpes y vergonzosos (corporal y socialmente)– para que el cuerpo ocupe un espacio relevante en su proyecto teórico, a través de sus *habitus* pero también de las *hexis* corporales. Si bien comienza a aparecer con mayor presencia el cuerpo en los análisis sobre la sociedad bearnesa, como se ha visto en el capítulo segundo, también es cierto que el concepto de *hexis* corporal que aparece por esta época funciona, al igual que en el “primer *habitus* bourdieuano”, como límite. Es que, en principio, el “esto no es para mí”, esa *incapacidad* de los campesinos para readaptarse a las nuevas condiciones de existencia y de ser partícipes *activos* de las modernas estrategias de reproducción, opera como marco no–consciente de sus acciones. Es decir, la “correcta manera de ser” aristotélica, la *ἔξις* como voluntad de obrar según lo que la sociedad espera, actúa, aún en su sentido de *hexis* corporal,⁸⁶ como un sistema

⁸⁶ Recuérdese que para Bourdieu las *hexis* corporales son un conjunto de actitudes, de virtudes, de representaciones y de percepciones que los agentes tienen sobre los cuerpos. A su vez, no está de

clasificador y *objetivamente* limitador. Y como en la timidez y torpeza de los campesinos, como en la incapacidad de hacer frente a las nuevas tendencias ciudadanas, éstas actúan en los cuerpos y a través de las prácticas corporales.

Se afirma entonces que para Bourdieu tanto los *habitus* como las *hexis* corporales en sus investigaciones sobre Argelia y Béarn están ligados al límite. A pesar de ello, se produce una resignificación como potencia, que es progresivamente acentuada a partir fundamentalmente de *El sentido práctico* –y en el capítulo tercero de esta tesis–, hasta llegar a concebirlos –a los *habitus*, y a través de éstos a los cuerpos– como potencias limitadas.

II.– EL CUERPO COMO POTENCIA LIMITADA

Entender al *habitus* –concepto central en la teoría bourdieuana del que sin lugar a dudas se desprende la preocupación por el cuerpo– como metáfora del mundo de los objetos, tal como lo hace Bourdieu, y, más aún de los cuerpos –sentido impreso al titular de esa manera al libro segundo–, es comprender dos cuestiones fundamentales. La primera, que pensar al cuerpo como herramienta analítica implica retomar tanto su sentido figurado como literal: esto es, como metáfora funciona para este autor como todo aquello que compromete al sujeto (de allí que el mundo se lea con todo el cuerpo), en tanto que como textual son todas aquellas acepciones que brinda el diccionario y que engloban tanto desde su comprensión como materia física, derivado de la biología o de la naturaleza, sinónimo de cadáver hasta sus contraposiciones dualistas con el alma y el espíritu. La segunda, que con esta metáfora se considera el matiz relacional de los términos, interpretando que éstos sólo pueden ser expuestos por separado analíticamente pero carecen de sentido, para el trabajo como científicos sociales, si no están dispuestos relacionadamente.

Como se ha dicho previamente, el *habitus* es una suerte de libro que contiene en su interior el mundo de los objetos, y dentro de éste al cuerpo. Leyendo esto de otra manera, y recopilando lo expuesto en los capítulos tercero y cuarto, es posible entender al cuerpo, a través de su relación con los *habitus*, como parte del mundo de los objetos y como parte del mundo con los objetos. La primera de estas lecturas apunta a lo que en el párrafo anterior se expuso como el sentido literal, esto es el cuerpo es un objeto más, es material, está inmerso en un dualismo, es biológico y es

más reiterar que, si bien parten del concepto de ἕξις aristotélico, *habitus* y *hexis* corporal no son sinónimos, tal como se enunciaba al comienzo del capítulo segundo.

natural, tal como veinte siglos de sociedad occidental lo han concebido; y conlleva a comprender a los *habitus* como límite porque éstos son heredados, aceptados y vividos como propios. La segunda, el cuerpo como parte del mundo con los objetos implica que éste no es de la naturaleza sino de la “segunda naturaleza”: constituido por lo social, y aunque generalmente naturalizado, el concepto cuerpo excede la materialidad del organismo y deviene también en capital simbólico (como dice el epígrafe, el mundo me comprende, me incluye como una cosa entre las cosas porque, además de la inserción material, abarca también la incorporación de las estructuras sociales y las prácticas –propias y ajenas– del espacio circundante). Es decir, a partir de lo analizado en el capítulo tercero, puede decirse que se complementó la tríada de lecturas en cuanto a las acepciones que tiene el cuerpo para Bourdieu: además de estar en relación con los *habitus* y con las *hexis* corporales, el cuerpo es también entendido como capital simbólico. Comprenderlo de esta manera resume de alguna manera todas las significaciones y acepciones de lo que se entiende (y ha entendido) por cuerpo en la historia. Esto es, referirse al cuerpo como capital simbólico es concebir que, además de como cosa que se puede medir, pensar, contar; del cuerpo del materialismo propio de las ciencias de la naturaleza; inmerso en el dualismo, como exterioridad (característico de la visión *mentalista* husserliana), como “cuerpo anatomizado” (dice Pascal) o como factor de individuación (por ejemplo en Durkheim); el cuerpo es también simbólico.⁸⁷

Sin embargo, no debe interpretárselo como sinónimo únicamente de simbólico ya que, como alerta Bourdieu, esto cae en pensar al cuerpo como la mera representación del agente, tal como lo consideran algunas corrientes de la expresión corporal. Entendiéndolo como el vehículo por el cual se expresa la esencia del ser, el *habitus* es allí un margen, una norma, una ley que impide el desarrollo de la libertad del cuerpo. A pesar de ello éste autor es claro cuando explicita, separándose de estas posturas, que existe un lenguaje (diferente al del habla y al de la

⁸⁷ Cf. Bourdieu: 1999 [1997], *op. cit.*, fundamentalmente “Analysis situs”, pp. 174–178. Es interesante mencionar que comienza ese apartado realizando una aseveración con claridad meridiana: distingue “cuerpo” de “individuo biológico”, y con ello se distancia de muchos de sus predecesores –y más aún, de aquellos que actualmente investigan en ciencias sociales–. Llegados a este punto del razonamiento es necesario hacer una explicitación que por más simple que parezca a una primera lectura no pierde por ello su condición de necesaria: el problema que se puede encontrar en la concepción y conceptualización del cuerpo en Bourdieu con múltiples acepciones, que van desde interpretarlo como organismo hasta entenderlo como social o simbólico, no debe ser adjudicado de ninguna manera a éste autor. Como se ha señalado (Galak 2009a), éste es un problema del lenguaje, propio de estas culturas de múltiples significaciones, en las que los cuerpos devienen en cuerpos plurales con heterogéneas lecturas.

conciencia) que se expresa de cuerpo en cuerpo.⁸⁸ Más aún, los aprendizajes que se realizan de esta manera –que son bien comunes–, se producen por una transferencia de saberes a través de una mimesis.⁸⁹

Es decir, en resumidas cuentas, que si se concibe al cuerpo como naturaleza o ligado a ella (como “vuelto naturaleza”) se lo entiende como límite; en tanto que si el cuerpo es pensado como social –a raíz del apartado sobre capital simbólico en el capítulo tercero y de campo y prácticas en el cuarto– hay allí una conjunción entre el límite y la potencia. Puede pensarse también, esta vez con Corcuff (Lahire 2005:113–142), que pasar del límite a la potencia es pasar de lo singular a lo colectivo (o a lo “singular colectivo”) de los *habitus*. La pregunta es, en definitiva, por el lugar o la posición que ocupa el cuerpo en la teoría bourdieuana sobre los campos. ¿Está éste enquistado en el agente?, esto es ¿es el límite de éste? ¿O es la pura expresión del agente, o si se prefiere, su “espacio de libertad”? Se comprende que es en el cruce de éstos dos, campo y *habitus*, en donde Bourdieu sitúa al cuerpo. Si bien no es igual en toda su bibliografía –mucho más marcada la primera visión que la segunda en sus primeros escritos, sobre todo hasta *El sentido práctico*–, el cuerpo es condición de posibilidad: limitado por lo que la sociedad interpreta como su naturaleza o biología, por el lugar que ocupa el agente en el espacio social, por los capitales que disponga, por su historia personal o su trayectoria empero condicionado o estructurado por la de “sus grupos” devenida en *habitus*; pero a su vez potencialmente productor de significaciones sociales, estructurador de sentidos subjetivos. Entonces, se afirma que es a partir de razonar al cuerpo como capital simbólico que puede despegarse de la tradición histórica y pasar a pensar a los *habitus* como potencia limitada u objetivada.

A tono con esto pero respecto al capítulo cuarto, se explicó cómo el cuerpo, siguiendo al proyecto teórico de Bourdieu, no puede ser leído sino en su sentido

⁸⁸ Por ejemplo: “debido a que estos principios se transmiten, en lo esencial, de cuerpo a cuerpo, sin necesidad de la conciencia y del discurso, escapan en buena parte a la presión del control consciente y a través de ahí a las transformaciones o a las correcciones (como demuestran las discrepancias, tantas veces observadas, entre las declaraciones y las prácticas [...])”. Bourdieu: 2000 [1998], *op. cit.*, p. 119. Véase también Bourdieu & Wacquant: 2005 [1992], *op. cit.*, 216. Recuérdese lo que se decía en el capítulo segundo sobre las obras artísticas: éstas contienen siempre algo inefable, algo que se comunica de cuerpo en cuerpo.

⁸⁹ Con esto Bourdieu expresa que hay una relación fuerte entre (los aprendizajes por) la mimesis, el cuerpo y el lenguaje, como puede verse en Bourdieu: 2007 [1987], *op. cit.*, pp. 118 y 182–183. También, Bourdieu: 2007 [1980], *op. cit.*, p. 112. A pesar de ello, no es propósito de Bourdieu ni el de esta tesis señalar que la enseñanza deba darse por la mimesis, esto es mediante una mímica intencionada. Crítico de este tipo de educación, rechazaba concepciones como la clásica frase escolar “con el ejemplo se educa”. Sin embargo, no debe equivocarse la lectura de que la educación formal debe pasar sólo por el habla: también debe ser por el cuerpo (a cuerpo).

relacional y como construcción continua de todo lo escrito hasta aquí. Por ello, se profundiza sobre los conceptos de prácticas, de historia y de campo para este autor, pretendiendo situar esta tesis críticamente, esto es esgrimiendo los puntos en los cuáles se coincide pero también aquellos en los cuales se distancia de sus posturas. Se parte entonces de comprender qué significa que lo social existe de dos maneras relacionadas, en los campos y en los *habitus*. Y en ese sentido surgen inmediatamente preguntas que separan el análisis bourdieuano del de esta investigación: pensar la doble existencia de lo social como la historia hecha cosa y hecha cuerpo ¿no olvida concebir al cuerpo como capital simbólico? ¿no separa al cuerpo de las relaciones sociales “institucionalizadas” en los campos? O en otro sentido, si se piensa que los *habitus* son lo social hecho cuerpo ¿puede decirse entonces que el cuerpo es mero *habitus*?

Según aquí se entiende, distinguir a lo social en los campos y en los *habitus*, restringe la posibilidad como científicos sociales de indagar al cuerpo y las relaciones sociales en las que el agente está inmerso. Esto se debe a dos cuestiones: por un lado, por el propio concepto de historia y su posible acepción *naturalizadora* del cuerpo y de lo social; por el otro, porque distingue y separa (a pesar del sentido relacional) al cuerpo del campo –olvidando entonces que el cuerpo es también capital simbólico–. Para salvar este límite al cual parece enfrentarse el cuerpo con el campo, se propone pensar en la noción de prácticas como el objeto de estudio –del que se vale el científico social– que permite dar cuenta no sólo de la relación entre los *habitus* y el cuerpo, sino también –por sus características de regulares y regladas– de la relación entre los campos y el cuerpo. Esto es, como nexo entre lo que se dijo a propósito del capítulo tercero y retomando el cuarto, existe una potencialidad objetiva en las prácticas que se ajusta a los *habitus* –principio duradero de su producción– en tanto reproductoras de las regularidades inmanentes a las condiciones en las cuales se han producido. Inexplicables sino a razón de vincular las condiciones sociales en las que se ha constituido el *habitus* que las ha generado con aquellas en las que éste opera, las prácticas se relacionan con éste porque al volverse no–conscientes, olvidadas por la historia –por la regularidad y regulación inconsciente–, se hacen de igual manera inefables. Recuérdese que, por ser la presencia activa de todo el pasado del que es producto, el *habitus* le confiere a las prácticas una independencia relativa con respecto al presente inmediato (Bourdieu 2007 [1980]:88–92).

Además, decir que lo social existe de dos maneras puede conducir a entender al cuerpo como distinto al campo: concebir a lo socio–histórico como hecho cosa y cuerpo puede generar la lectura errónea de que el cuerpo es, para Bourdieu, mero *habitus* –o si se quiere un sinónimo que lo reemplaza–. En este caso, la explicación que puede brindarse para poner los términos en su justo lugar –esto es, distinguir y conceptualizar a los *habitus*, los campos, los cuerpos y las prácticas, comprender que éstos no son análogos ni que el cuerpo es un epifenómeno que lo explica todo– está en recordar que éste es también capital simbólico.

Plantear que el cuerpo está entre el *habitus* y el campo, como se pretende reafirmar aquí, no es decir que éste es mero *habitus*, ni es simplemente el producto objetivado de las estructuras sociales sino que es también –por su sentido relacional– capital simbólico. Y de esta manera, porque es transmitido, aprendido, posible de ser modificado, estructurador y estructurado por las relaciones sociales; el *habitus* –y el cuerpo– es potencia limitada.

En resumen, las dos vías por las cuales estos conceptos pueden verse como límite son: una, por la historia del concepto de *habitus* (a raíz de que arrastra la tradición de la ἕξις aristotélica), como puede observarse, por ejemplo, en la citada frase de que los *habitus* tienen una tendencia espontánea inscrita en la biología a perpetuar unas estructuras que se corresponden con sus condiciones de producción (Bourdieu 1999 [1997]:210–211); la otra, por el propio concepto de historia, el cual como se ha visto no logra despegarse completamente –aún buscado por el propio autor con la característica de “deshistorización”– del sentido de naturaleza. En cambio, introducir en su proyecto teórico al cuerpo como uno de los conceptos centrales –además de, y a través de, *habitus*, campos, capitales y prácticas– permite salirse de esas dos vías y conducirse hacia pensarlos como una potencialidad objetivada. Esto es, concibiendo que los *habitus* son poderosamente generadores (1990:155), que las situaciones nuevas e imprevistas pueden determinar transformaciones durables aunque sin rebasar ciertos límites (Bourdieu 1990:156), que son disposiciones activas en potencia (1999 [1997]:197), un sistema de virtualidades, potencialidades y eventualidades (Bourdieu & Wacquant 2005 [1992]:197), guías de las acciones (Wacquant 2005:317) y que contribuyen a determinar lo que transforman:

El *habitus* como sistema de disposiciones a ser y hacer es una potencialidad, un deseo de ser que, en cierto modo, trata de crear las condiciones de su realización y, por lo tanto, de imponer las condiciones más favorables para lo que es. Salvo un trastorno de consideración (un

cambio de posición, por ejemplo), las condiciones de su formación son también las de su realización. Pero, en cualquier caso, el agente hace todo lo que está en su mano para posibilitar la actualización de las potencialidades de que está dotado su cuerpo en forma de capacidades y disposiciones moldeadas por unas condiciones de existencia (Bourdieu 1999 [1997]:197).

Pero también, y por ello, está en relación con la historia y con las prácticas ya que, como explica Bourdieu (2007 [1980]:90) el *habitus*, como todo *arte de la invención*, es lo que permite producir prácticas en un número infinito y relativamente imprevisibles pero limitadas no obstante en su diversidad. Es decir, las prácticas son repetitivas pero al mismo tiempo tienden a ser creadoras, potencialmente creadoras.

Es posible mencionar algunos autores que retoman las críticas más comunes a las que se ha enfrentado la sociología bourdieuana, sobre todo pensando en la adjetivación del *habitus* y de este autor como reproductivistas, frente a quienes esta tesis se distancia. Por ejemplo Silverstein (2004:558) indica que la mayoría de las críticas que recibe son por sus comienzos como estructuralista, sobre todo en sus análisis sobre la sociedad cabila. En tanto Wacquant (2005:317–318) enumeró cuatro incomprendimientos recurrentes sobre los *habitus*: que no es réplica de una única estructura social (sino que es dinámico), que no es necesariamente coherente ni unificado (pero revela grados variados de integración), que el concepto no está menos dispuesto a analizar las crisis y los cambios de lo que está para analizar la cohesión y la perpetuación, y que no son un mecanismo autosuficiente para generar las acciones sino que operan como un “resorte” que necesita de un disparador externo y no pueden por tanto considerarse en forma aislada ni particular de los mundos sociales o campos en los que se desarrollan. O como explica Urrea Giraldo (2003:64), el *habitus* no es ni homogéneo ni estable, y puede presentarse unido, escindido o contradictorio, constante o fluido y variable, dependiendo de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio. Por esa razón, se producen *habitus* heterogéneos y fragmentados, argumento que le permite a Bourdieu responder a los críticos que lo han acusado de construir una teoría determinista, que no deja opciones para comprender las variaciones de las trayectorias individuales. Los motivos por los que no se coincide con esta lectura de los críticos de Bourdieu pueden verse diagonalmente en las señales que se han ido balizando en la tesis, desde lo explicitado en la introducción: sintéticamente, en el núcleo de este concepto se encuentra una noción de prácticas que, si bien está relacionada con la estructura y el campo, no *omite* las acciones individuales.

En todo caso en esta manera de comprenderlas –y a través de éstas a los *habitus* y a los cuerpos– como potencia limitada lo objetivo no está inmanentemente en el ser (como en Aristóteles) sino en las condiciones de posibilidad sociales. Porque la potencia no es innata sino aprendida, y nunca “es” sino en términos de proceso o “posibilidad de”.

III.– PENSAR A FUTURO

Para finalizar, se proponen dos posibles líneas futuras de investigación, una que se desprende *a partir de y para reflexionar con* Bourdieu, y la otra para (re)pensarlo.

La primera, indagar las relaciones entre la educación (formal) y los cuerpos. Ya desde las primeras investigaciones puede observarse una preocupación por la educación. Más aún, además de la crítica, hay en Bourdieu una intención propositiva de construir una educación política. Como en *Intervenciones*, por ejemplo, en donde puede verse un muy interesante análisis de la búsqueda del (nuevo) Estado argelino en los ‘60 por generar un lenguaje común a todos los alumnos a través de la educación formal –la cual puede ser también criticada con Grenfell (2006)–. Esta idea de homogeneizar, de generar aprendizajes únicos está en las antípodas del pensamiento de este autor y del que se propone, tal como puede verse en todas las observaciones y comentarios que se desprenden del sistema educativo francés en *Los Herederos* o en *La Reproducción*, y en que las “relaciones sociales corporales” o la (di)visión del mundo “corporal” son aprendidas pero también educadas. Precisamente agudizando estas lecturas, pero sobre todo actualizándolas y contextualizándolas, es interesante pensar a la educación del cuerpo en su sentido histórico –sea en Francia o en Argentina–, pero también a la educación corporal como disciplina eminentemente política que compromete, en principio, una concepción del cuerpo no como físico, material ni orgánico sino más bien social, histórico y simbólico, tal como se lo puede entender a partir de Bourdieu.⁹⁰ Además, indagar al *métier* de los maestros del cuerpo (por ejemplo el de la Educación Física)

⁹⁰ Precisamente esta es la línea de investigación de la tesis de Doctorado con el trabajo titulado “El cuerpo de las prácticas corporales en los planes de estudio de las carreras de Educación Física: un análisis y propuestas desde la sociología de Pierre Bourdieu”. Este argumento se ha desarrollado en Crisorio, Ricardo y Galak, Eduardo: “Pensando en los límites. Una propuesta metodológica bourdieuana para investigar en Educación Corporal”, en actas de *XXVII Congreso ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología)*, UBA, Buenos Aires, Argentina, 2009.

como una búsqueda de construir un oficio, de forjar un *habitus*, permite pensar en las “maestrías prácticas” corporales (como las deportivas).⁹¹

La segunda, porque se han visto a lo largo de esta tesis las dificultades que presentan tanto la génesis de los *habitus* como el concepto de historia, se pretende reemplazar “la historia hecha cuerpo” –y más fuerte aún el rechazo a “la historia hecha naturaleza”– para concebirlos en términos de arqueología y genealogía. Respecto a pensarlo como “la historia hecha naturaleza”, recuérdese la pretendida tarea como etnosociólogo comprometido –y más aún desde la sociología reflexiva– de desnaturalizar los universalismos para intentar comprender los particulares, cuestión que se corrobora desde sus primeros textos donde se encuentra una preocupación por lo que puede denominarse una *naturaleza no natural*. A lo largo de la historia se constituyeron criterios “indiscutibles”, transformados en una suerte de *naturalización*, de aparente “objetividad” absoluta, vivenciada por los agentes como “va de suyo”. Bourdieu (2008 [1984]:21) critica esta *naturalización* a partir de observar que el efecto de deshistorización que generalmente ocurre en las ciencias sociales conduce a reducir la historia a la naturaleza biológica. Por ejemplo, esto implica conceptualizar las prácticas como naturales, lo que lleva a pensarlas como predeterminadas, fijas, obras divinas o partes de un destino fatalista. Por ello, comprender que los *habitus* son la “historia hecha naturaleza” deja en su trasfondo teórico la sensación de estar frente a prácticas predeterminadas. Así, la “dimensión psicológica” de los *habitus*, es decir su componente no–consciente, no puede confundirse con que las prácticas que los agentes llevan a cabo no sean racionales y por ello naturales. De esta manera lo que es el eje de este concepto –la “historia”, o mejor dicho su *historización*– lo *biologiza*, naturalizando al cuerpo. El giro epistemológico está, a las claras, en *genealogizar* y *arqueologizar* al “cuerpo”, entendiendo que el *habitus* permite (re)construirlo desde las dimensiones explicitadas, pero que no es “el cuerpo en sí” (material, físico, concreto, biológico, palpable), sino una herramienta para pensarlo. En otras palabras, y resumiendo lo anterior, en el pasaje del *habitus* como “historia hecha naturaleza” a “historia hecha

⁹¹ Por ejemplo, recuérdese que los *habitus* sirven para anticipar: como en el juego, el buen jugador es quien se anticipa en las jugadas; en la educación también el buen profesor es quien busca que sus alumnos construyan la mayor cantidad de herramientas y de estrategias con el fin de que puedan comprender las ideas centrales de los discursos, que puedan “anticiparse” a las situaciones, porque ese es, en definitiva, el objetivo de la educación. La idea es tender a anticipar las prácticas a partir de estructurar distintos modos y sentidos prácticos. Anticiparse es la potencia de los *habitus*. Cf. Bourdieu: 1999 [1997], *op. cit.*, pp. 180–181. Algunas de estas cuestiones han sido estudiadas en Emiliozzi, V.; Galak, E. y Viñes, N.: “Jugar es (re) inventar los juegos. Análisis de las estructuras de los juegos escolares”, en *Juego y deporte: reflexiones conceptuales hacia la inclusión*, Beatriz Chaverra Fernández (coord.), Medellín, Funámbulos, pp. 47–61, 2009.

cuerpo” Bourdieu se despegar de la naturalización del cuerpo (*contra* Levi–Strauss, *con* Merleau–Ponty [cf. Ferrante 2010]) sin poder despegarse de la naturalización propia de la noción de “historia”.

Por ello, como se ha pretendido dar cuenta a lo largo de la tesis, existe en Bourdieu un corrimiento teórico de comprender a los *habitus* como límite para pasar a entenderlos como potencias limitadas; el cuál se busca profundizar a partir estos dos conceptos que dan cuenta no sólo de las continuidades sino también de las rupturas (sin por ello interpretar que no tenga en cuenta las rupturas, basta recordar el trabajo como científicos sociales reflexivos de anamnesis o el socioanálisis de las trayectorias, que conciben a la historia como lucha, proceso, búsqueda). Entonces, se propone como hipótesis dejar pensarlos como “la historia” –ya que inmediatamente surge la pregunta de qué historia se está hablando y sobre todo para quién, además de recordar que la noción de “historia” está más ligada al límite que a la potencia– para pasar a concebirlos en términos de arqueología y de genealogía. Se opta por este pasaje porque se entiende que las prácticas no sólo tienen elementos históricos que las reproducen, sino también componentes altamente productivos, políticos y transformadores; y que son sólo posibles de ser indagadas si se reconfiguran y se significan según *los pasados* del agente (que es en definitiva el objeto de la arqueología y la genealogía).⁹²

Así, se propone como tesis dejar de pensar a los *habitus* como “la historia hecha cuerpo”, para concebirlos como una herramienta clave para llevar a cabo una arqueología y una genealogía no–consciente de las prácticas, que se incorporan, que se hacen cuerpo. Entendiendo que de esta manera se contemplan no sólo las continuidades históricas, los actos conscientes, sino también las rupturas, las prácticas inconscientes y cómo los agentes retoman del pasado –no lo repiten ni reviven– aquellos *habitus* estructurados que le fueron transmitidos.

Por último, afirmar que los problemas planteados quedan abiertos para que sean significativos y resignifiquen las lecturas tanto del concepto cuerpo como de la sociología bourdieuana en general. Comprender que los cuerpos además de límite son potencia (limitada), además de estar en relación con los *habitus* y con las *hexis*

⁹² Como el lector sospechará, esto puede conducir a pensar a las prácticas bourdieuanas poniendo en juego categorías propias del pensamiento foucaultiano (Foucault 2002, Castro 2004, Albano 2006), problemática que excede los alcances de este trabajo. Sin embargo, el lector interesado puede encontrar una primera aproximación a esta problemática en Galak, Eduardo: “Cuerpo y *habitus*. Entre la naturaleza y la cultura, entre la historia y la arqueología”, en *8vo Congreso Argentino y 3ero Latinoamericano de Educación Física y Ciencias*, La Plata, Mayo 2009c.

corporales están vinculados con los capitales simbólicos, es entender que las prácticas (la de los agentes, pero también la de los científicos sociales) además de históricas, políticas, sociales y simbólicas, son corporales. Sólo concibiéndolo en sus múltiples dimensiones socio–históricas se le otorga *lenguaje* al cuerpo, se le da a su vez palabra al *lenguaje mudo* del cuerpo –esto es, a los *habitus*–, a los sujetos y a sus prácticas.

AGRADECIMIENTOS

En primera instancia, agradecer a CONICET por darme la oportunidad de vivir de lo que me apasiona. Sin ese aporte esta tesis me hubiese tomado más tiempo del que me llevó.

Tampoco hubiese sido posible este escrito sin mis directores Ricardo Crisorio y Emiliano Gambarotta. A ellos, mis más profundos agradecimientos.

A Ricardo, por compartirme su pasión, su interés y su generosidad. Me quedo con el orgullo de poder aprender con él.

A Emiliano, con quien comparto esa extraña pasión por desvelarnos por una nota al pie a sabiendas que será finalmente eliminada, porque se sumó a una empresa “en vías de desarrollo” por el módico precio de aprender y saber (hipotecando su tiempo, claro está).

Y puntualmente como directores de este mamotreto que logramos escribir en palabras legibles y entendibles, a Emiliano por enseñarme a poner en orden mis ideas y a Ricardo por alentarme a transgredir con mis pensamientos.

Vayan mis palabras de reconocimiento a mis profesores de la Maestría en Educación Corporal, quienes, en mayor o en menor medida, han aportado sus conocimientos. No puedo dejar de mencionar en este sentido a Marcelo Giles quien me orientó y me educó más de lo que él sospecha.

A mis compañeros. A todos. Pero principalmente resaltar a Esteban Mantiñán y Facundo Ramírez, con quienes compartí, entre mate y mate, las (des)aventuras de las cursadas.

Un muy especial lugar en estas líneas merece Cuca (QK, QKinha o María Eugenia Villa). Su sonrisa y su sencillez, su predisposición a ayudar y sus consejos me recuerdan que siempre se puede ir contra la corriente.

También quiero mencionar a Caro Ferrante y a Vicky D’hers, quienes entre locuras y corduras me ayudaron de tantas maneras que no valen las palabras.

Párrafo aparte merece Juan Piovani, que gracias a su deseo ingobernable de que las ciencias sociales se *horizontalicen* y crezcan nuevos saberes, se jugó por un proyecto que limitaba con lo utópico. He aquí sus frutos, a él le dedico el resultado de mi esfuerzo.

No quiero olvidar de sumar a estos agradecimientos a todos y cada uno de los miembros del Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMECS – IdIHCS), con quienes compartí interesantes charlas sobre temas tales como la política nacional o de la Facultad hasta algún comentario sobre fútbol o similares, todo ello con el indescriptible sabor de profundizar la “I” de interdisciplinarios (y de las empanadas chinas).

Y dentro de este núcleo, especialmente a los integrantes del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC – CIMECS – IdIHCS), con quienes, gracias a la invaluable ayuda de Ricardo y Marcelo, nos esforzamos diariamente en poner en prácticas nuestras teorías y en teorías nuestras prácticas.

Tampoco deseo dejar de mencionar a mis alumnos, en cada curso que tuve, en cualquier aula o cancha, por permitirme hacer lo que más me gusta: enseñar. Sepan que aprendí de ustedes más de lo que ustedes estarían dispuestos a creerme.

A mis padres, Diana y Daniel, quienes me han ayudado de innumerables maneras que ni ellos ni yo podemos dar cuenta. Sólo resaltar una: su ejemplo. Ellos encarnan para mí la búsqueda incansable e ineludable por el conocimiento y el saber.

Deseo también compartir esto con mis hermanos Oliver, Leticia y Alina, porque en los cruces de nuestras vidas siempre se erige un grato recuerdo. Y sumar a ellos a Gastón y a Gabriela, hermanos de la vida. Aunque sobre todo a la segunda, porque me dio una de las alegrías más grandes de mi vida: Julián, mi sobrino, el hincha de Olimpo más pequeño de la familia.

No quiero dejar de agradecer a mis amigos Martín, Pato y Julio. Al primero, porque está y porque sabe que estoy. Y con eso basta (y sobra). A los segundos, ya que sin lugar a dudas fueron ellos los primeros en alentarme a emprender esta desmesurada tarea de, como diría Borges en “La luna”, poner en palabras el mundo.

Por último pero no menos importante agradecer a Vane por las charlas, las lecturas, la paciencia. Y porque sin lugar a dudas este tiempo le pertenece. El resto lo dejo para tu oído y mi boca.

Eduardo Galak

La Plata, Mayo de 2010

BIBLIOGRAFÍA

- Abbagnano, Nicola: *Diccionario de Filosofía*, traducción de Alfredo Gallietti, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Abril, Pedro Simón: *La Ética de Aristóteles*, Colección Libros en Red, www.dipualba.es/publicaciones.
- Agamben, Giorgio: *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- Albano, Sergio: *Michel Foucault. Glosario Epistemológico*, Buenos Aires, Quadrata, 2006.
- Aquino, Tomás de: *Suma contra los gentiles*, Madrid, Editorial Católica, 1953.
- Aquino, Tomás de: *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.
- Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, Edición Trilingüe, 1970.
- Aristóteles: “Libro II, 1” en *Física*, traducción y notas de Guillermo de Echandía, Editorial Gredos, 1995.
- Bourdieu, Pierre: *Outline of a theory of practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977 [1972].
- Bourdieu, Pierre: *Sociología y Cultura*, Méjico, Grijalbo, 1990.
- Bourdieu, Pierre: “Thinking about limits” en *Theory, Culture & Society*, N° 9, 1992, pp. 37–49.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean–Claude: *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Méjico, Distribuciones Fontamara, 1996 [1979].
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Respuestas. Por una Antropología Reflexiva*, Méjico, Grijalbo (Sociología), 1995 [1992].
- Bourdieu, Pierre: *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1998 [1979].
- Bourdieu, Pierre: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 [1997].
- Bourdieu, Pierre: “Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited” en *Ethnography*, N° 1, 2000a, pp. 17–41.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: “The Organic Ethnologist of Algerian Migration” en *Ethnography*, N° 1, 2000b, pp. 173–182.
- Bourdieu, Pierre: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000 [1998].
- Bourdieu, Pierre: “Las formas de capital, capital económico, capital cultural y capital social” en *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer, 2001.
- Bourdieu, Pierre: “Response to Throop and Murphy” en *Anthropological Theory*, N° 2, 2002, pp. 209.
- Bourdieu, Pierre: *Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto*, Buenos Aires, Quadrata, 2003a.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean–Claude: *Los herederos. Los estudiantes y la cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2003b [1967].

- Bourdieu, Pierre: "Colonialism and ethnography: Foreword to Pierre Bourdieu's *Travail et travailleurs en Algérie*" en *Anthropology Today*, N° 19, 2003c, pp.13–18.
- Bourdieu, Pierre y Darbel, Alain: *O amor pela arte. Os museus de arte na europa e seu público*, San Pablo, Zouk, 2003d [1969].
- Bourdieu, Pierre: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004a [2002].
- Bourdieu, Pierre: "Algerian landing" en *Ethnography*, N° 5, 2004b, pp. 415–443.
- Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek: "Colonial rule and cultural sabir" en *Ethnography*, N° 5, 2004c, pp. 445–486.
- Bourdieu, Pierre: "The peasant and his body" en *Ethnography*, N° 5, 2004d (1962), pp. 579–599.
- Bourdieu, Pierre: "The peasant and photography" en *Ethnography*, N° 5, 2004e [1965], pp. 601–616.
- Bourdieu, Pierre: "The Odyssey of Reappropriation" en *Ethnography*, N° 5, 2004f [1998], pp. 617–621.
- Bourdieu, Pierre: Cap. "Guerra colonial y conciencia revolucionaria" en *Intervenciones, 1961–1995. Ciencia social y acción política*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005, pp. 17–48.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005 [1992].
- Bourdieu, Pierre: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007a [1980].
- Bourdieu, Pierre: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 2007b [1987].
- Bourdieu, Pierre: *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2007c.
- Bourdieu, Pierre (dir.): *La miseria del mundo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2007d [1993].
- Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008a [1984].
- Bourdieu, Pierre: *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008b [1968].
- Bourdieu, Pierre: *A reprodução. Elementos para uma teoria do sistema de ensino*, Petrópolis, Editora Vozes, 2008c [1970].
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean–Claude: *A Distinção. Crítica social do julgamento*, São Paulo, Zouk, 2008d [1979].
- Brohm, Jean–Marie: "13 tesis sobre el cuerpo" en *Materiales de sociología del deporte*, Autores Varios, Madrid, La Piqueta, 1993.
- Castro, Edgardo: *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- Chmiel, Silvia: "El milagro de la eterna Juventud" en Margulis, Mario: *La Juventud es más que una palabra*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 1996.

- Crisorio, Ricardo: "Constructivismo, cuerpo y lenguaje" en *Revista Educación Física y Ciencia*, N° 4, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, 1998, pp. 75–81.
- Crisorio, Ricardo y Galak, Eduardo: "*Pensando en los límites. Una propuesta metodológica bourdieuana para investigar en Educación Corporal*", en actas de *XXVII Congreso ALAS (Asociación Latinoamericana de Sociología)*, Universidad de Buenos Aires, Argentina, 31 de Agosto – 4 de Septiembre, 2009.
- de Azcárate, Patricio: "Moral a Nicómaco" en *Obras de Aristóteles*, Tomo I, Madrid, 1874.
- Emiliozzi, Valeria; Galak, Eduardo y Viñes, Nicolás: "Jugar es (re) inventar los juegos. Análisis de las estructuras de los juegos escolares", en *Juego y deporte: reflexiones conceptuales hacia la inclusión*, Beatriz Chaverra Fernández (coord.), Medellín, Funámbulos Editores, Serie Expomotricidad N° 3, pp. 47–61, 2009.
- Ferrante, Carolina: "De Mauss a Levi–Strauss. La concepción de lo social como doble verdad en Pierre Bourdieu" en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (España), Vol. 2, N° 2, <http://www.intersticios.es/>, ISSN: 1887–3898, 2008.
- Ferrante, Carolina: "El debate objetivismo–subjetivismo en la teoría de la prácticas de Pierre Bourdieu" en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (España), Vol. 4, N° 1, <http://www.intersticios.es/>, ISSN: 1887–3898, 2010.
- Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994.
- Free, Anthony: "The Anthropology of Pierre Bourdieu: A reconsideration" en *Critique of Anthropology*, N° 16, 1996, pp. 395–416.
- Fröhlich, Gerhard: *Habitus und Hexis. Die Einverleibung der Praxisstrukturen bei Pierre Bourdieu*, en Schwengel, H. / Höpken B. (ed.): *Grenzenlose Gesellschaft*, Vol II, parte 2, 1999, pp. 100–102.
- Foucault, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.
- Galak, Eduardo: "El cuerpo de las prácticas corporales" en *Educación Física. Estudios críticos en Educación Física*, dir. Ricardo Crisorio y Marcelo Giles, La Plata, Al Margen / Facultad de Humanidades de la UNLP, Colección "Textos Básicos", 2009a.
- Galak, Eduardo: "La Vejez es una palabra. Apuntes para pensar el cuerpo del adulto mayor desde las nociones de sujeto, individuo y *habitus*", en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (España), Vol. 3, N° 2, <http://www.intersticios.es/>, ISSN: 1887–3898, 2009b.
- Galak, Eduardo: "Cuerpo y *habitus*. Entre la naturaleza y la cultura, entre la historia y la arqueología", en *8vo Congreso Argentino y 3ero Latinoamericano de Educación Física y Ciencias*, La Plata, Mayo 2009c.
- Galak, Eduardo: "De la Educación Física a la Educación Corporal: definiciones conceptuales y propuestas para pensarlas desde la sociología Pierre Bourdieu" en *1era Conferencia Internacional "Formación universitaria del profesional de Educación Física, Deporte y Recreación: un currículo en los tiempos de la homogenización"* – *Expomotricidad 2009*, Medellín, Octubre 2009d.
- Galak, Eduardo: "Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia", en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*

- (España), N° 23, <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/index.html>, ISSN: 1578–6730, 2009e.
- Galak, Eduardo: “Los ‘descampesinados’ y ‘acampesinados’ campesinos en el trabajo etnográfico de Pierre Bourdieu en Béarn. Cambios en las técnicas del cuerpo frente a nuevas configuraciones sociales”, en *Revista Question* (Argentina), N° 23, invierno, <http://www.perio.unlp.edu.ar/question/>, ISSN: 1669–6581, 2009f.
 - García del Campo, Juan Pedro y de Vicente Hernando, César: “Entrevista a Alicia Gutiérrez: ‘Desde Bourdieu se pueden pensar problemas que él no abordó’ en *Youkali. Revista crítica de las artes y el pensamiento*, Tierra de nadie ediciones, N° 0, 2005, pp. 19–24.
 - Giles, Marcelo: “Educación Física o Educación Corporal ¿Qué práctica transmitimos?”, en *7mo. Congreso Argentino y 2do. Latinoamericano de Educación Física y Ciencia*, La Plata, 2007.
 - Giles, Marcelo: “Educación Corporal: Algunos problemas”, en *1ras jornadas de Cuerpo y Cultura*, Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2008.
 - Giménez, Gilberto: “La sociología de Pierre Bourdieu” en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), UNAM / FCPyS, pp. 151–171, 1999.
 - Grenfell, Michel: “Bourdieu in the Field: From the Béarn and to Algeria – A timely Response” en *French Cultural Studies*, N°17, 2006, pp. 223–239.
 - Gutiérrez, Alicia: *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*, Misiones, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 1997.
 - Gutiérrez, Alicia: “Con Marx y contra Marx: el materialismo en Pierre Bourdieu” en *Revista Complutense de Educación*, Vol. 14, N° 2, 2003, 453–482.
 - Gutiérrez, Alicia: “Poder, *habitus* y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu” en *Revista Complutense de Educación*, Vol. 15, N° 1, 2004, pp. 289–300.
 - Gutiérrez, Alicia: “La tarea y el compromiso del investigador social. Notas sobre Pierre Bourdieu” en Bourdieu, Pierre: *Intelectuales, política y poder*, Buenos Aires, Eudeba, 2007.
 - Hernández Lara, Jorge: “Clases sociales y estilos de vida: un comentario sobre La distinción de Bourdieu” en *Revista Sociedad y Economía*, N° 4, 2003, 31–36.
 - Hunter, Ian y Saunders, David: “Walks of Life: Mauss on the Human Gymnasium” en *Body & Society*, N° 1, 1995, pp. 65–81.
 - Inoue, Shun: “Embodied Habitus” en *Theory, Culture & Society*, N° 23, 2006, pp. 229–231.
 - Jenkins, Tim: “Bourdieu’s Béarnaise Ethnography” en *Theory, Culture & Society*, N° 23, 2006, pp. 45–72.
 - Lahire, Bernard (dir.): *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005.
 - Magnavacca, Silvia: *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
 - Maldonado Gómez, María Cristina: “A propósito de ‘La dominación masculina’ de Pierre Bourdieu” en *Revista Sociedad y Economía*, N° 4, 2003, 69–74.

- Marqués Perales, Ildfonso: "Bourdieu o 'el caballo de Troya' del estructuralismo", en *Reis*, N° 115, 2006, pp. 69–100.
- Marqués Perales, Ildfonso: "La fragua de un oficio. Consideraciones en torno a *Sociologie de l'Algerie* de Pierre Bourdieu", en *Revista Internacional de Sociología* (RIS), Vol. 67, N° 1, 2009, pp. 179–193.
- Martínez, Ana Teresa: *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Martínez Valle, Luciano: "La desventura de ser soltero: introducción a la sociología rural de Pierre Bourdieu" en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 21, Quito, 2005, pp. 81–90.
- Mauss, Marcel: *Sociología y Antropología*, Madrid, Editorial Tecnos, 1979.
- Mauss, Marcel: "Las técnicas del cuerpo." [1934] en J. Crary y S. Kwinter (eds.) *Incorporaciones*, Cátedra, Madrid, 1996, pp. 385–407.
- Mauss, Marcel: *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Packwood, Nicholas: "At the wall of darkness: Pierre Bourdieu, 1930–2002" en *Space and Culture*, N° 6, 2003, pp. 5–8.
- Panofsky, Erwin: "La *Summa* y la catedral: las analogías profundas como producto de un hábito mental" en *Architecture gothique et pensée scolastique*, París, Minuit, 1967, pp. 83–90.
- Pinto, Louis: "Pensar la práctica: presupuestos y predisposiciones" en *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Méjico, Siglo XXI Editores, 2002.
- Potter, Garry: "For Bourdieu, Against Alexander: Reality and Reduction" en *Journal for the Theory of Social Behaviour*, N° 30, Oxford, 2000, 229–246.
- Quílez, Pedro: "Una etnología de Argelia: primera incursión sociológica de Pierre Bourdieu" en *Revista Sociedad y Economía*, N° 4, 2003, pp. 9–15.
- Reale, Giovanni: "Concezione pessimistica dell'uomo e nessi strutturali della natura umana con le forze divine", en *Corpo, anima e salute. Il concetto di uomo da Omero a Platone*, Milán, Raffaello Cortina Editore, 1999.
- Ribeiro Valle, Ione: "A obra do sociólogo Pierre Bourdieu: uma irradiação incontestável" en *Educação e Pesquisa*, N° 1, Vol. 33, San Pablo, ISSN 1517–9702, pp. 117–134, 2007.
- Robbins, Derek: "Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965–75" en *Journal of Classical Sociology*, N° 2, 2002a, pp. 299–328.
- Robbins, Derek: "Pierre Bourdieu, 1930–2002" en *Theory, Culture & Society*, N° 19, 2002b, pp. 113–116.
- Sánchez Murillo, Guillermo: "A propósito de Los Herederos. Los estudiantes y la cultura de P. Bourdieu y J.–C. Passeron" en *Revista Sociedad y Economía*, N° 4, 2003, 17–22.
- Schinkel, Willem y Tacq, Jacques: "The Saussurean Influence in Pierre Bourdieu's Relational Sociology" en *International Sociology*, N° 19, 2004, pp. 51–70.
- Schultheis, Franz: "Pictures from Algeria. An Interview with Pierre Bourdieu" ponencia llevada a cabo en el Collège de Francia, Paris, el 26 de Junio de 2001,

- publicada en *Sociology Magazine*, Goldsmiths Universidad de Londres, 2007, pp. 22–28.
- Scribano, Adrián: *Estudios sobre Teoría Social Contemporánea: Bhaskar, Bourdieu, Giddens, Habermas y Melucci*, Buenos Aires, CICCUS, 2009.
 - Silverstein, Paul: “Of rooting and uprooting: Kabyle *habitus*, domesticity, and structural nostalgia” en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 553–578.
 - Throop, Jason y Keith Murphy: “Bourdieu and phenomenology: a critical assessment” en *Anthropological Theory*, N° 2, 2002, pp. 185–207.
 - Urrea Giraldo, Fernando: “Un libro para el debate teórico en las ciencias sociales contemporáneas: Meditaciones pascalianas”, en *Revista Sociedad y Economía*, N° 4, 2003, 61–68.
 - Wacquant, Loïc: “The Sociological Life of Pierre Bourdieu” en *International Sociology*, N° 17, 2002, pp. 549–556.
 - Wacquant, Loïc: “Following Pierre Bourdieu into the field” en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 387–414.
 - Wacquant, Loïc: “Habitus” en Beckert, Jens y Zafirovski, Milan: *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Londres, Routledge, 2005, Pp. 315–319.
 - Wilkis, Ariel: “Apuntes sobre la noción de estrategia en Pierre Bourdieu” en *Revista Argentina de Sociología*, N° 3, 2004, pp. 118–130.
 - Yacine, Tassadit: “Pierre Bourdieu in Algeria at war: Notes on the birth of an engaged ethnosociology” en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 487–509.

RECURSOS WEB UTILIZADOS

- Corpus Thomisticum – <http://www.corpusthomisticum.org/>
- Diccionario Crítico de Ciencias Sociales, Román Reyes (dir.), Universidad Complutense de Madrid. <http://.ucm.es/info/eurotheo/diccionario/>
- Internet Encyclopedia of Philosophy, James Fieser y Bradley Dowden (editores) – <http://www.iep.utm.edu/>
- Perseus Digital Library. Tufts University, Gregory R. Cane (editor) – <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>
- Puwar, Nirmal: ‘*Bourdieu poscolonial*’ notas sobre el oxímoron, traducida por Marcelo Expósito, en <http://eipcp.net/transversal/0308/puwar/es/print>
- Tenti Fanfani, Emilio *Del intelectual orgánico al analista simbólico*, 1993, en http://www.cubaliteraria.com/deberes_inteligencia/emilio_tenti.asp

Nota aclaratoria:

Las traducciones de textos aquí vertidos son pura y exclusiva responsabilidad del autor de esta tesis. A su vez, se han respetado las cursivas de los originales.