

MANO DE OBRA. EL CUERPO EN LOS TRABAJOS ETNOGRÁFICOS DE PIERRE BOURDIEU EN ARGELIA

Eduardo Galak¹

Universidad Nacional La Plata - CONICET, Argentina

Resumen.- Una década más tarde de haber pisado por primera vez tierras argelinas, Pierre Bourdieu escribió que sus investigaciones etnográficas resultaron ser una suerte de “experimento epistemológico”, la traducción de su inconformismo por 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). Siguiendo con esa línea de pensamiento, lo que se propone en este escrito es revisar, indagar y analizar el concepto “cuerpo” en los trabajos de campo llevados a cabo en la década del '60 en Argelia. De la lectura de estos trabajos surge la hipótesis de este escrito: los cuerpos se presentan en las prácticas tanto como las prácticas se representan en los cuerpos. Más aún y profundizando la hipótesis, en estos se puede observar, aunque más no sea incipientemente, una de las dimensiones de lo que posteriormente se constituirá en el *habitus* bourdieuano: la in-corporación no-consciente de prácticas sociales.(1) El título “Mano de obra” surge a partir de entender que esta frase coloquial contiene la idea de que se trabaja -se hace- con el cuerpo, un cuerpo muchas veces comprendido como un organismo *natural* capaz de cumplir tareas.

Palabras claves.- *cuerpo, habitus, Pierre Bourdieu, Argelia*

Abstract.- A decade later after Algeria, Pierre Bourdieu wrote that his ethnographic researches were a kind of an “epistemological experiment”. The nonconformity results of his “scholastic” academic training became in a systematical reflexivity of the objectification, the techniques and the social conditions. Thus, this paper is proposing to review, investigate and analyse the concept “body” in the fieldwork in the 60’s in Algeria. This work allowed us to think in this hypothesis: bodies are presented in the practice as well as the practice is represented on the bodies. This hypothesis shows us one of the dimensions of which subsequently will be incorporated in Bourdieu’s *habitus*: the non-conscious in-corporation of social practices.(1) The headline “Work force” (Mano de obra) comes from the understanding that this colloquial phrase includes the idea that workers “work with the body”, a body often understood as natural.

Keywords.- *body, habitus, Pierre Bourdieu, Algeria*

Mano de obra. La construcción del objeto de estudio “cuerpo” en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia

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

¹ Profesor en Educación Física (UNLP), Maestrando en Educación Corporal y Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Becario CONICET en Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMeCS-FaHCE) y miembro del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC). Ayudante Diplomado de Educación Física 5, FaHCE, UNLP.

principios de respuesta que conllevan nuevas preguntas, más fundamentales y más explícitas – Pierre Bourdieu – *Homo Academicus* – pp. 18-19.

Podemos plantear a manera de hipótesis de apertura que el concepto cuerpo es un punto nodal en Pierre Bourdieu para la construcción de sus principales aportes conceptuales, a partir de constituirse en eje de la ruptura con todas las nociones previas “escolásticas” que aprendió en su formación, puestas en evidencia con su llegada a Argelia, y que se fueron desmoronando en favor de toda una nueva construcción teórica. Por tanto, los objetivos que se nos presentan serán dos: por un lado, rastrear las metodologías de trabajo y las herramientas con las que se produjeron estos trabajos de campo, procurando reflejar las evoluciones que se fueron produciendo con el correr de los años; y, por el otro, reconstruir y construir *conjuntamente* con Bourdieu toda una serie de conceptos que fueron siendo analizados en sus estudios etnográficos y que le permitieron fundar las bases teóricas de todas sus obras posteriores, focalizando nuestra mirada sobre “cuerpo”, “prácticas” y “*habitus*”.

Resulta importante plantearse como cuestión metodológica el recorte del objeto de estudio. No sólo en cuanto a qué se entiende por cuerpo y en donde lo podemos encontrar, sino también a cuáles investigaciones tomaremos para analizarlo. En su sentido más amplio, no hay investigación de Pierre Bourdieu que pueda no relacionarse con Argelia. Como buen intelectual, Bourdieu comprendía la característica de construcción de las herramientas teóricas, instrumentos nunca establecidos de una vez y para siempre, sino que es a través de los años que se enriquecen para enriquecer las prácticas, por lo que en rigor de verdad nunca dejó de hablar de sus etnografías. Sin embargo, es necesario recortar el objeto de estudio en algún punto: por ello trabajaremos fundamentalmente con los escritos publicados en los sesentas, y secundariamente con los artículos posteriores que retomen específicamente las investigaciones etnográficas.

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.

Si bien historizar supone un recorte y al mismo tiempo una construcción, presentaremos el trabajo etnográfico registrado de Bourdieu en Argelia, desde su llegada en 1955 hasta su partida en los primeros años de los sesenta. Como veremos, las transformaciones de la época en esta revolucionada sociedad van en paralelo con aquellas vividas por este joven francés: muestra de ello podemos decir 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 intensión de registrar lo que ocurría en esos tiempos, comprometiéndose con una realidad que por más ajena que le haya podido resultar en un comienzo, terminó adoptándola como objeto de estudio, es decir como propia. Metodológicamente una decisión para llevar a cabo el trabajo de campo reflexionándolo todo, para controlarlo todo, 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 adquirirá 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 podemos llamar una etnosociología comprometida.(2) Cómo lo señala Laacher: “Argelia se le pegó al cuerpo y a las palabras”.(3)

A su arribo a Argelia por una decisión disciplinaria del ejército francés, Pierre Bourdieu era un joven de 25 años que acababa de terminar los estudios de Filosofía en la *École Normale Supérieure* de París. Al terminar con el servicio militar, ingresó como Profesor Asistente enseñando Filosofía y Sociología en la Universidad de Argel. Este laboratorio social que le significó esta sociedad argelina de castas, le permitió comenzar a llevar a cabo una fusión entre disciplinas, entre la etnografía, la sociología y la filosofía,(4) trabajo que sería enfocado a la génesis del proletariado, a los desplazamientos de los campesinos por parte del ejército francés y a 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, a romper con la visión escolástica aprendida en su formación académica, y dedicarse a la observación empírica para escribir “*Sociologie de l’Algérie*”, un libro sobre el desarraigo de los campesinos. Tanto en este libro como en otros trabajos etnográficos de la época y posteriores Bourdieu analizó y escribió sobre lo que llamó los “acampesinados” campesinos (en francés “*empaysanité paysan*”), es decir aquellos que están estrechamente arraigados a la tierra y sus valores, quienes sufren el abandono de su cultura ancestral y su incapacidad para hacer frente a las exigencias de una cultura capitalista racionalizada. Bourdieu descubrió en el curso de este trabajo de campo que no es posible reducir a los agentes económicos a simple “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 esta génesis (Bourdieu 2006:30-33 y Yacine 2004:500-501).

Su compromiso con Argelia no está tanto en la guerra entre enemigos concretos, entre europeos y argelinos, entre musulmanes contra cristianos, sino en un *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 sus inicios como etnosociólogo comprometido.

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 para 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 podrá encontrar

en la bibliografía bourdieuana siquiera una referencia donde aparezca uno que impida pensar en el otro?-, a los fines del presente trabajo presentaremos aquí un esbozo de definición tanto de lo que Bourdieu entendía por *habitus* en estos escritos como en otros posteriores, para permitirnos a continuación reflexionarlo a partir de prácticas en donde figure explícitamente el cuerpo. Entonces, el juego aquí será doble: por un lado, observar, registrar y andamiar los cimientos, las bases de lo que posteriormente se constituirá en el *habitus* bourdieuano en los escritos de la década del sesenta y principio de los setentas; y, por el otro, (re)construir, edificar y asentar mediante lo que efectivamente es el *habitus* para Bourdieu, tanto desde sus investigaciones posteriores como desde las predecesoras. Antes de continuar con una breve reseña del *habitus* bourdieuano, es necesario explicitar como el mismo autor lo hace, que muchas de las veces cuando se utiliza este término no se tiene en cuenta su tradición filosófica (Bourdieu 1992:43). Es por esta razón que optamos, por cuestiones tanto metodológicas como epistemológicas, comenzar por rastrear las bases del concepto e indagar aquello que constituyó su génesis en el marco de la sociología de Pierre Bourdieu.

A modo de breve resumen histórico y a grandes rasgos, podemos decir 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, permitiéndole mostrar la interiorización de las acciones y la unidad de las mismas como principios permanentes e inmanentes del sujeto.(5) Es en 1962, en un artículo titulado “*Les relations entre les sexes dans la société paysanne*”, en donde 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 de coyuntura de las habilidades y expectativas incorporadas de los hombres y mujeres rurales, con la consecuente apertura a las influencias de la ciudad. Por la misma época y enfocados en el sentido que pretendemos trabajarlo, en “*Le Déracinement. La crise de l’agriculture traditionnelle en Algérie*” (“El Desarraigo. La crisis de la agricultura tradicional en Argelia” de 1964) Bourdieu y Sayad utilizan al *habitus* para referirse a la general y permanente disposición de los *fellahin’* (campesinos agricultores en árabe) hacia el mundo y hacia los demás desplazados -movimiento que los llevó a aferrarse a sus valores heredados, ahora en condiciones diferentes en los campos de reasentamiento, en donde los campesinos argelinos ya no tenían la posibilidad de comportarse según sus estructuras tradicionales-; y para así transcribir su “lenguaje corporal” (Wacquant 2004:391). Retomando la historia del concepto, será necesario para la (re)construcción histórica del *habitus* bourdieuano los aportes desde la sociología de Max Weber, quien ahondará en el sentido del término como interiorizador de acciones, productor de estados permanentes y principio de nuevas operaciones, y será a partir de este autor alemán desde quien, sumando a la base que significaron los aportes del *ethos* weberiano, Bourdieu cimentará conceptualmente “su” *habitus* (Martínez 2007:45). Conservará, entonces, el sentido fundamental de condición, de manera de ser, de disposición durable, de estado del cuerpo -que encontrará eco en la conceptualización de las técnicas corporales en Mauss; pero integrándolo a

una teoría original de las relaciones entre estructuras subjetivas y estructuras objetivas (Gutiérrez 1997:63).

Trabajaremos el concepto de *habitus* bourdieuano a partir de tres dimensiones que, si bien aparecen imbricadas relacionamente, serán presentadas aquí un tanto esquemáticamente, quizás con algún abuso teórico, y de forma separada a los fines explicativos del término. Por *habitus* entenderemos, tanto con los aportes de sus trabajos “etnográficos” como con 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 (o principio no-consciente), y que c) en cuanto historia, es capaz de incorporarse, de hacerse cuerpo. Será en estas dimensiones y en sus cruces en donde presentaremos 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 Marcel Mauss.

En su libro “El sentido práctico” (1980), quizás posible de ser entendido como el primer punto de referencia en la conceptualización de su *habitus*, Bourdieu presenta cómo existen estructuras que repercuten en las prácticas actuales y que a su vez estructuran a futuro: “Los condicionamientos, asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones [...]”.(6) Si bien no fue trabajada en los mismos términos de estructuras, haciendo un salto histórico al pasado podemos rastrear en Aristóteles (1970:1022b) 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. El hábito predispone a los sujetos a realizar las acciones de maneras “correctas”, o mejor dicho “acordes”, y a su vez, la naturaleza (*physis*, φύσις) también predispone a los sujetos, cuestión que llevará a referirse a los hábitos como segundas naturalezas. Razonamiento no menor a la hora de reconstruir la historia del concepto *habitus* en el sentido bourdieuano 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 veremos cuando suscitamos 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. Si bien no es 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, cómo su producto, posible de ser pensado como una *segunda naturaleza*. Sin embargo, como es posible observar al relacionarlo las conductas de los campesinos argelinos, en la conceptualización del *habitus* bourdieuano con significación en las prácticas y en los cuerpos no se remite a esta idea de naturaleza natural o naturalizada sino más bien a una idea de *naturaleza social*.

Resulta importante remarcar aquí una cierta capacidad transitiva de esas estructuras que Bourdieu le imprime al término –“[...] es perdurable mas no inmutable [...]”,(7) profundizando la tesis de entender que los *habitus* son factibles de ser modificados, tesis que tendrá a su vez eco en Tomás de Aquino. “[...] 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”.(8)

Siguiendo con la conceptualización del *habitus* bourdieuano, será necesario entonces introducir aquí lo que podemos dar en llamar la dimensión *psicológica* del *habitus*, entendiéndolo en su sentido más amplio, es decir en Bourdieu la consciencia (o no) de dichas estructuras estructuradas y estructurantes. Bourdieu 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”.(9) Ya en “Argelia 60” Bourdieu 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 las 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 se pueden reducir a su dimensión psicológica (Bourdieu 2006:70). Interesante resulta en esta dirección retomar el concepto utilizado por esas épocas 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-, pensando que esta noción le permitió a Bourdieu hacer hincapié en cómo el sistema colonial vive *en* y *a través* de disposiciones, discordantes 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).(10) Así, las renovadas condiciones permiten mostrarnos que la relación entre los *habitus* y el campo no son lineales, es decir, que 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* particularmente de manera, por lo menos, no consciente.

Para esta discusión acerca de la conciencia (o no) de los *habitus* podemos utilizar al teólogo y filósofo del siglo XIII Tomás de Aquino, pensador exponente de la escolástica medieval, de quien es posible rastrear el concepto de *habitus* a partir del verbo *habere*.(11) A manera de reconstrucción del *habitus* para Aquino, confrontándolo con los aportes de Pierre Bourdieu y de Aristóteles que venimos trabajando, podemos encontrar que *habitus* en el sentido tomista es un principio intrínseco, al igual que la potencia, pero distinto a ella; y que en cuanto cualidad es distinta a 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 en Bourdieu, entonces, el hábito no ejecuta operaciones, sino que tiende a facilitarlas, siendo también para ambos “difícilmente mudables” (Aquino 1993:381). Pero esa capacidad de que sean

difícil mas no imposiblemente mudables se debe a razones bien distintas: mientras que en Bourdieu el *habitus* es la historia hecha cuerpo, historia que se relaciona más con lo social incorporado que con las acciones meramente individuales, sólo posibles de ser modificados gracias a la noción de *estrategia*; en Aquino, en cuanto cualidad adquirida por medio de la repetida ejecución de actos (Magnavacca 2005:323), la transformación de los *habitus* será flexiblemente facilitada por la propia actividad *activa* de los sujetos.

Ahora bien, antes de referirnos a lo que hemos dado en llamar la dimensión psicológica del *habitus* específicamente en la filosofía tomista es necesario hacer una breve pero importante aclaración: entendiendo que Aquino nunca escribió sobre la conciencia de los actos de los individuos -por lo menos no en los términos en los que en la actualidad nos referimos, siglos y estudios sobre psicoanálisis y psicología después-, es mediante algún abuso teórico como ya hemos dicho que podemos trabajar este autor a la luz de lo que posteriormente Bourdieu retomará para profundizar su propio concepto. Una vez explicitada dicha justificación, podemos decir que Tomás de 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, en la "*Summa Theologiae*" Aquino 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 [...]".(12) En este sentido utiliza también al filósofo hispanoárabe Averroes, con quien Aquino *discute* a lo largo de su obra, 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 observados o modificados voluntariamente o no, incluimos este análisis del *habitus* tomista por entender que es *con* y *contra* otros autores desde donde Bourdieu construirá su *habitus* a medida que avance su propio recorrido teórico.

Volviendo a que en la sociología bourdieuana las condiciones sociales se estructuran de manera no consciente, podemos decir que a diferencia de lo que ocurría en Aquino no es posible simplemente *actuar* los *habitus*, no sólo porque sería casi improbable identificarlos sino porque para actuarlos, es decir ponerlos en práctica conscientemente, sería necesario conocer su génesis, génesis que al ser histórica y externa al sujeto impide su toma de consciencia. Todo esto nos permite, a partir de que Bourdieu desecha sociologías espontáneas y *estructura* la capacidad de los *habitus* de modificarse no conscientemente, introducirnos en 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 que este sociólogo francés le graba un sentido "social" más profundo. En "El sentido práctico" Bourdieu 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.

Nos interesa aquí trabajar, aunque más no sea de manera introductoria, un posible contraste en la relación del *habitus* con los cuerpos: si bien podemos encontrar varios párrafos y autores que trabajan al *habitus* como la historia hecha cuerpo (Bourdieu 1991:102, Gutiérrez 1997:67, Wilkis 2004:125, etc.), en otros leeremos 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*”, por ejemplo, Bourdieu afirma que los *habitus* son la historia transformada en naturaleza (Throop y Murphy 2002:187). Pero ¿a que se refiere entonces con historia, con *habitus*, con cuerpo y con naturaleza? Y en todo caso ¿Cómo se relacionan? A simple vista, podemos entender con Gutiérrez que “producto de la historia, [el *habitus*] es lo social incorporado - *estructura estructurada*- que se ha encarnado de manera durable en el cuerpo, como una segunda naturaleza, naturaleza socialmente constituida”.(13) Pero a su vez, Bourdieu explicita que, en cuanto “historia incorporada, naturalizada, y, por ello, olvidada como tal historia, el *habitus* es la presencia activa de todo el pasado del que es producto: es lo que proporciona a las prácticas su *independencia relativa* en relación a las determinaciones exteriores del presente inmediato”.(14) Al parecer, lo que nosotros podemos interpretar 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 muestran concepciones que parecerían 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.

Pero volvamos un instante sobre el concepto de historia. Éste lo podemos analizar, tal como lo hace Bourdieu en la entrada sobre naturaleza y cultura en “El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos”, desde la tradición marxista, es decir entendiendo que naturalizar es en todo caso eliminar la historia. O cómo se citó hace un instante en referencia a los *habitus*, historia olvidada. Naturales, vueltas en leyes naturales que son independientes de la influencia del tiempo, por tanto eternas, las configuraciones sociales se vuelven *verdaderas*. Más aún entenderemos la relación que Bourdieu establece entre la naturaleza, el cuerpo y la historia a favor de corresponder estas dos últimas si tenemos en cuenta el concepto de “técnicas corporales” de Marcel Mauss, retomado para construir la dimensión corporal de los *habitus* en Bourdieu. Entendiendo a las técnicas como “actos tradicionales agrupados en vista de un efecto mecánico, físico o químico, actos condicionados como tales”,(15) Mauss

escribirá 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, experimentados. El conjunto de los hábitos [*habitus*] del cuerpo es una técnica que se enseña y cuya evolución no está terminada”. Así, las técnicas corporales son “maneras de marchar, bailar, comer, beber. Todas las maneras de hacer ligadas al cuerpo, que son aprendidas, transmitidas, que son técnicas: ‘No hay técnica ni transmisión si no hay tradición. Es sobre todo en este que el hombre se distingue de los animales: por la transmisión de sus técnicas y muy probablemente por su transmisión oral’.”(16) Así, en cuanto técnicas con un trasfondo en la tradición, transmitidas y aprendidas tanto implícita como explícitamente, las técnicas corporales en Mauss parecen apuntar a una historia incorporada, no en términos de naturalización ahistórica como en Marx, sino a una naturalización más de tipo aristotélica: en cuanto vueltas naturaleza, es posible servirse de ellas para producir actos, actos en los que participan los hábitos (*hexis, habitus*). 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 otros campos. Así, conceptos como el de *habitus* y cuerpo, al ser retomados de una larga tradición (*hexis, habere*, técnicas corporales), reflejan precisamente tradiciones que se topan conceptualmente, cual muro deleuziano, con prácticas, que por ser corporales es necesario analizarlas desde una educación corporal que comprenda la historia.

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 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; y c) cuál clase, la industrial o la campesina, podrá actuar como fuerza revolucionaria y valide la clásica diferenciación proletariado y subproletariado. Ahora bien, a los fines de este trabajo ahondaremos en el concepto de *habitus* bourdieuano, no enfocándonos desde estas posibles aristas teóricas para pensar los nuevos procesos que vivieron los campesinos sino a partir de las razones prácticas desde donde pretendemos (re)construir este concepto, ya que es en la relación con las prácticas en donde encontraremos las significaciones sobre los cuerpos, sin dejar de comprender la estrecha dependencia conceptual entre los *habitus*, las prácticas, los cuerpos y la sociedad. De esta manera, el propósito que aquí perseguimos 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.

Pierre Bourdieu elaborará 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 escritos sobre Béarn. Definido por Bourdieu en 1959 en un artículo llamado "*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. Estructuras económicas y estructuras temporales" refleja (y analiza) la comunidad argelina a través del paso de una sociedad precapitalista a una capitalista, de una tradicional a una moderna, de lo rural a lo urbano; aunque podríamos decir que, en parte, pretende pensar esta situación para todos aquellos países que vivieron procesos similares. "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 ello en todos los dominios de la existencia, económico, social y psicológico".(17) Será tarea entonces observar, analizar y conceptualizar la dimensión que ocupa el cuerpo dentro de este *choque*, donde las nuevas configuraciones dominantes sobre el cuerpo repercutirán tanto en la sociedad dominada como en la propia sociedad dominante.

Si bien en "Argelia 60" Bourdieu no trabaja específicamente ni el concepto de cuerpo ni el de *habitus*, podemos encontrar en este texto algunas referencias al cuerpo en sentido amplio y a lo que posteriormente sentará las bases de lo que se constituirá en el *habitus* bourdieuano, término que como ya hemos dicho se cruzará relacionalmente con el de prácticas y cuerpo. Podemos encontrar como primer ejemplo de la relación bourdieuana 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 [...]".(18) 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 nexos 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. En este primer ejemplo, que simplemente refleja una práctica ancestral relacionada con

un cuerpo *natural*, orgánico, que no nos aporta más allá de una muestra ni ayuda a nuestro posterior análisis de la relación bourdieuana entre cuerpo, *habitus* y prácticas; podemos observar otra salida a nuestra hipótesis: no es ya que las prácticas se representen en los cuerpos, sino que aquí estos últimos son representados en las prácticas.

Otra clara referencia a esta relación la podemos encontrar 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”, es decir una cantidad importante de desempleados, la cual un informante la caracterizó diciendo que “hay muchos brazos” (Bourdieu 2006:72). 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 lo hemos expresado en el título de este trabajo, *mano de obra*(19) nos 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 Pierre Bourdieu.

Así como en “Argelia 60”, en “*Making the Economic Habitus. Algerian Workers Revisited*” Bourdieu analiza las condiciones económicas de los trabajadores argelinos y cómo estas repercuten en sus prácticas (económicas) y en la incorporación de los *habitus* económicos. En este texto se refleja como un universo de presupuestos *profundamente incorporados*, como son las conductas económicas, se nos presentan a nosotros como evidentes, *naturales*, necesarias, carentes de historia en el sentido marxista, y por lo tanto, *racionales*; no entendidas como comportamientos casuales, sino construidas a través del tiempo como comportamientos ordinarios, comunes, puestos en práctica como *la cosa más natural del mundo* (Bourdieu 2000a:23). Entendida la economía como un *sistema de creencias encarnadas*, tomaremos de aquí una cuestión que nos permitirá desarrollar posteriormente la hipótesis previamente planteada de si el *habitus* es la historia hecha cuerpo o hecha naturaleza; es decir, cual es la relación de los *habitus* con los cuerpos.

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 estos son el producto y la expresión de una *histórica relación de dominación internacional*, tanto material como simbólica. Sayad expresará 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 y Wacquant 2000:175). En estas palabras podemos observar algunos rastros no explicitados de lo que constituirá 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 le sumamos la encarnación en los cuerpos de los *acampesinados* campesinos de toda una serie de prácticas (históricas): “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”.(20)

Precisamente junto con Sayad, Bourdieu trabajará 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 y Sayad 2004c:445). Entre los años 1955 y 1962, se produjeron toda una serie constante y sistemática de reagrupamientos de la población local que trajo no sólo obvias consecuencias para los damnificados, sino también para el propio ejército francés que tuvo que hacerse cargo 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, el Capitán Charles Richard, expresó en 1845 que “lo principal, de hecho, es agrupar a esta gente que está en todas partes y en ninguna parte, hacer que sea un compromiso para nosotros. Cuando lo logremos, entonces 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”.(21) 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, los campesinos argelinos pueden cultivar o cosechar los frutos de su tierra sin realmente tomar posesión de ella (Bourdieu y Sayad 2004c:472). Como podemos observar, la colonización de los campesinos no sólo fue sobre sus tierras sino también sobre su cultura. Más aún, podemos afirmar, patente en las palabras de Charles 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 en los campesinos nos 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 e-migrantes en inmigrantes: al respecto Bourdieu y Wacquant dirán que, en cuanto integrados a un nuevo Estado-Nación, estos *entierran* en lo más profundo de sus organismos, en una 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, de establecer la diferencia entre nacionalidad y ciudadanía; prácticas que se reflejan las mentes y los cuerpos “estatificados” [*étatisés*] (Bourdieu y Wacquant 2000:178-179).

¿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 entenderemos que el *habitus* bourdieuano no se encuentra por fuera del raciocinio, sino que es no-consciente, pero no por esto menos racional.

Retomemos entonces la pretendida tarea como etnosociólogo comprometido de desnaturalizar los universalismos -algunos “propios”, todos “ajenos”-, para intentar comprender los particulares, tarea que podemos encontrar eco en los primeros textos de Bourdieu en los que existe una preocupación por lo que podríamos denominar una *naturaleza no natural*. Como parte del propio objeto, a lo largo de la historia se constituyen criterios “indiscutibles”, transformados en una suerte de *naturalización*, de aparente “objetividad” absoluta. Bourdieu critica la *naturalización* a partir de observar que el efecto de deshistorización que generalmente ocurre en las ciencias sociales conduciría a reducir la historia a la naturaleza biológica (Bourdieu 2008a:21). Caer en conceptualizar las prácticas como naturales, propias de la naturaleza, nos lleva a pensar, quizás coloquialmente y con el sentido común al alcance de la mano, que éstas son 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 y qué cual meros autómatas transitamos la vida sin reflexionarla, o que esa reflexión ya está contemplada. Así, lo que hemos dado en llamar 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 debiera ser el eje del concepto *habitus*, es decir la historia, o mejor dicho su *historización*, se lo *biologiza*, naturalizando al cuerpo. El giro epistemológico está, a las claras, en historizar el concepto “cuerpo”, entendiendo que el *habitus* permite pensarlo desde las dimensiones explicitadas, pero que no es el cuerpo en sí, sino una herramienta para pensarlo.

A modo de cierre

“[...] la transformación de la relación con el objeto de la etnología y de la sociología que había permitido la lectura, por partida doble, de Kabilia 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, sino 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-subjetivizar 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* - p. 43.

Si bien resultaría inútil pretender cerrar este trabajo con conclusiones tajantes, taxativas acerca de lo que significa referirse al cuerpo, al *habitus*, a las prácticas corporales en las investigaciones en Argelia por el sólo hecho que no podemos observarlas sino es a la luz de sus obras posteriores, consideramos oportuno plantearnos unas líneas para seguir pensando.

De la mano con esta ruptura que le significaron sus investigaciones en tierras argelinas, 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 formulará su rol como intelectual comprometido con la realidad social, un “etnosociologista” en palabras de Bourdieu, 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). En “*Algerian landing*” podemos encontrar 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 un principio de arrogancia [*principle of loftiness*], 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 ciencias sociales y especialmente a una cierta manera de ejercerlas”.(22) Paralelo a este proceso intelectual, Argelia le significó desde lo teórico y metodológico un momento crucial porque la transformación de su visión del mundo, que fue acompañada por su transición de la filosofía a la sociología. Cómo lo expresó Bourdieu: una experimentación reflexiva del trabajo de campo en Béarn y en Argelia, que no sólo fue una etnografía sino una etnografía del etnógrafo (Bourdieu 2004b:433,438).

En una pretensión de cerrar el círculo teórico imaginario que trazamos, englobando dentro de él los análisis sobre los cuerpos, las prácticas y los *habitus* en las investigaciones etnográficas que Bourdieu llevó a cabo en Argelia, finalizaremos este escrito con la hipótesis planteada al comienzo del mismo, de si es posible pensar que los cuerpos se presentan en las prácticas tanto como las prácticas se representan en los cuerpos. En primer lugar queremos explicitar que no se observan las representaciones, se ven las prácticas. En todo caso se dará posteriormente una representación de esa práctica, pero no existen condiciones objetivas que determinen relaciones lineales entre práctica-representación. Más aún, tampoco será de relevancia la representación que el agente le dé a esa práctica, sino que importará la práctica en sí misma.

Detengámonos un instante sobre el concepto de prácticas, lo que nos dará luz al camino que queremos recorrer: entendemos este concepto en el cruce entre el pensamiento bourdieuano y el foucaultiano. Simplificando para no ahondar demasiado y en vericuetos de los que no podamos salir, para Bourdieu “hablar

de prácticas era desde el comienzo [...] aludir a una convicción de que la acción social es mayoritariamente prerreflexiva, no es atribuible de modo absoluto al individuo, tiende a ser repetitiva, y aun así es creadora”.(23) Cercano al sentido foucaultiano, para quien las prácticas son una regularidad que organiza lo que los hombres hacen, que tiene un carácter sistemático y general, constituyéndose en una experiencia o en pensamiento, y que tiene como características la homogeneidad, la sistematicidad y la generalidad (Castro 2004:272-274). Focalizándonos en la homogeneidad, según Castro, Foucault apunta no a “las representaciones que los hombres tienen de sí mismos o de las condiciones que los determinan, sino más bien de ‘lo que hacen y la manera en que lo hacen’; más precisamente aún, de ‘las formas de racionalidad que organizan las maneras de hacer’ [“*Dits et écrits IV*” – “Dichos y escritos IV”]”.(24) “[...] homogeneidad, se refiere a que el objeto de estudio son las prácticas. No se trata de analizar las representaciones que los hombres tienen de sí mismos ni las condiciones que los llevan a pensar de una determinada manera sin que ellos lo sepan, sino lo que hacen y el modo en el que lo hacen [...]”.(25)

Entonces, es en el cruce entre la homogeneidad foucaultiana de las prácticas de los hombres, de “sí mismos”, con la repetición creativa bourdieuana de las acciones más sociales que individuales en donde ubicaremos este análisis. Así, no nos referimos a las representaciones que tienen de sí mismo sino a las representaciones sociales: a que ese sentimiento de que “sus clases los pasen por arriba”, a que ese *choque de civilizaciones*, los constituyen a los campesinos argelinos en “mano de obra”, en cuerpos representados a partir de la mirada de los otros, *en y por* sus prácticas.

Entender que los cuerpos se presentan en las prácticas no supone una hipótesis original, sin embargo, concebir que las prácticas se representan en los cuerpos eliminaría, por lo menos de la consciencia, la predisposición a *homogeneizar* las prácticas, y por ende los cuerpos. Siendo mucho más fácil tomar a los hechos sociales como cosas que como relaciones, esta máxima bourdieuana nos permite comprender que no es a partir de tomar a los cuerpos, las prácticas y las representaciones como conceptos estancos desde donde hay que indagarlos, sino desde las múltiples relaciones que se pueden establecer entre ellos. Así, para nuestro análisis la clave está que las prácticas se representan en los cuerpos correlacionadamente con los *habitus*, *habitus* como lo social inscripto en el cuerpo, no como la historia en sí, sino más bien como una especie de arqueología no-consciente de prácticas que se incorporan.

Bibliografía

- Abril, Pedro Simón: *La Ética de Aristóteles*, Colección Libros en Red, www.dipualba.es/publicaciones.
- 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 – www.uruguaypiensa.org.uy

- Bourdieu, Pierre: *Sociología y Cultura*, Méjico, Grijalbo, 1990.
- Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.
- Bourdieu, Pierre: "Thinking about limits" en *Theory, Culture & Society*, N° 9, 1992, pp. 37-49.
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Respuestas para una Antropología Reflexiva*, Méjico, Grijalbo (Sociología), 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: "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, 2003.
- Bourdieu, Pierre: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004a.
- 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 Odyssey of Reappropriation" en *Ethnography*, N° 5, 2004d (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: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008a.
- Bourdieu, Pierre: *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008b.
- Castro, Edgardo: *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004.
- de Azcárate, Patricio: "Moral a Nicómaco" en *Obras de Aristóteles*, Tomo I, Madrid, 1874, www.filosofia.org
- 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.
- Foucault, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002.

- Galak, Eduardo: *La identidad es relacional. Habitus y Ethos en las prácticas corporales*, en actas de Congreso “Expomotricidad”, Universidad de Antioquia - Medellín, Colombia, del 19 al 23 de Noviembre, 2007.
- 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.
- Magnavacca, Silvia: *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- Martínez, Ana Teresa: *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Manantial, 2007.
- Mauss, Marcel: *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.
- Robbins, Derek: “Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965-75” en *Journal of Classical Sociology*, N° 2, 2002, pp. 299-328.
- Throop, Jason y Keith Murphy: “Bourdieu and phenomenology: a critical assessment” en *Anthropological Theory*, N° 2, 2002, pp. 185-207.
- Wacquant, Loïc: “Following Pierre Bourdieu into the field” en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 387-414.
- 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.

Nota aclaratoria: Las traducciones de textos aquí vertidos son pura y exclusiva responsabilidad del autor de este artículo.

Notas

(1) Aunque éstos no serán trabajados, ni uno ni otro, de igual manera aquí que en el resto de su obra; cuerpo, prácticas y *habitus* aparecen imbricados relacionadamente. Entonces, el trabajo que aquí se plantea resulta al mismo tiempo simple y complejo. Simple, porque es necio desconocer que todo concepto y todo autor van madurando en paralelo a la luz de sus obras, se partirá desde la particularidad que nos ofrecen los textos analizados en el recorte temporal. Complejo, porque al tratarse de tres términos trabajados de manera relacionada se oscurece su singularidad, necesitando comprenderlos desde la generalidad, es decir, de su bibliografía completa.

(2) 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). La traducción es nuestra.

(3) Entrevista realizada por el diario francés *Le Monde* el 25 de enero de 2002 (Martínez 2007:52). Smaïn Laacher es sociólogo del Centro de Movimientos Sociales de la Escuela de Altos Estudios de París (CEMS-EHESS).

(4) En palabras del propio Bourdieu, su estudio 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). Derek Robbins escribió en "*Sociology and Philosophy in the Work of Pierre Bourdieu, 1965-75*" que para este 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 (Robbins 2002:300). La traducción es nuestra.

(5) "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, Pierre y Wacquant, Loïc: *Respuestas para una Antropología Reflexiva*, Méjico, Grijalbo (Sociología), 1997, p. 83.

(6) Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Madrid, Minuit, 1998, p. 92.

(7) Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: 1997, op. cit. p. 92.

(8) Bourdieu, Pierre: "El mercado Lingüístico" en *Sociología y Cultura*, Méjico, Grijalbo, 1990, p. 156.

(9) Bourdieu, Pierre: *Campo de Poder, Campo Intelectual. Itinerario de un Concepto*, Buenos Aires, Quadrata, 2003, p. 118.

Si bien no es intención de Bourdieu -ni tampoco de nosotros- introducirse en la discusión acerca de si los *habitus* son no-conscientes, inconscientes o preconscientes -tema que parece pertenecer más bien al campo de la Psicología, del psicoanálisis o ser una problemática de las traducciones-; es interesante mencionar una nota al pie de Ana Teresa Martínez quien dirá 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).

(10) En este mismo sentido, Bourdieu entiende en "*Les Structures sociales de l'économie*" a 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. La traducción es nuestra).

(11) "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 [sujeto] tiene [posee] algo, o bien en cuanto una cosa se ha [está dispuesta] de un modo determinado en sí misma o respecto de otra". Aquino, Tomás: *Suma de Teología*, Prima Secundae, q. 49, a. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993, p. 379.

(12) Aquino, Tomás: 1993, Prima Secundae, q. 50 a. 3, p. 379.

- (13) Gutiérrez, Alicia: *Pierre Bourdieu. Las prácticas sociales*, Misiones, Editorial Universitaria de la Universidad Nacional de Misiones, 1997, p. 65.
- (14) Bourdieu, Pierre, 1991, op. cit. p. 98.
- (15) Mauss, Marcel: *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006, p. 49.
- (16) Martínez, Ana Teresa: 2007, op. cit. pp. 72-73. Cita de Mauss extraída de Mauss, Marcel: *Sociologie et Anthropologie*, París, PUF, 1950, pp. 365-386, p. 371.
- (17) Bourdieu, Pierre: “Revolución en la revolución” en *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción política*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005, p. 23.
- (18) Bourdieu, Pierre: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006, p. 43.
- (19) Ya en los sesenta se utilizaba la expresión “mano de obra” como lo podemos encontrar 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, Pierre: 2006, op. cit., pp. 79-80. También podemos encontrar referencias de “mano de obra” en 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, pp. 17-41, 2000a, p. 37.
- (20) Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: “The Organic Ethnologist of Algerian Migration” en *Ethnography*, N° 1, pp. 173-182, 2000b, p 177. La traducción es nuestra.
- (21) Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek: “Colonial rule and cultural sabir” en *Ethnography*, N° 5, pp. 445-486, 2004c, p. 448. La traducción es nuestra.
- (22) Bourdieu, Pierre: “Algerian landing” en *Ethnography*, N° 5, pp. 415-443, 2004b, p. 420. La traducción es nuestra.
- (23) Martínez, Ana Teresa: 2007, op. cit. p. 27.
- (24) Castro, Edgardo: 2004, op. cit., entrada “prácticas”, pp. 272-274.
- (25) Castro, Edgardo: 2004, op. cit., entrada “Éthos”, pp. 272-274.