

Los cuerpos en cuestión: del paisano célibe al campesino desarraigado en los inicios de la antropología de Bourdieu (1962-1964).

Juan Dukuen.

Cita:

Juan Dukuen (2015). *Los cuerpos en cuestión: del paisano célibe al campesino desarraigado en los inicios de la antropología de Bourdieu (1962-1964)*. XI Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-061/192>

Los cuerpos en cuestión: del paisano célibe al campesino desarraigado en los inicios de la antropología de Bourdieu (1962-1964).¹

Juan Dukuen
(CONICET/CIS-IDES)
juanduk2002@yahoo.com.ar

Resumen:

En esta ponencia se propone un análisis del modo en que Bourdieu en sus primeras indagaciones antropológicas busca *comprender* el celibato campesino en el bearnés francés (1962) y el desarraigo de los campesinos argelinos (1964) a partir de un abordaje de la corporalidad centrado en la introducción de las nociones relacionales de *hexis*, *ethos* y *habitus*. En primera instancia se realiza un análisis del abordaje de los cuerpos campesinos en *Celibato y condición paisana* (1962), que da cuenta de cómo la *hexis* corporal y el *habitus* operan en la institución de relaciones de dominación que se enmarcan en lo que más tarde Bourdieu (1970) llamará violencia simbólica. Luego se describirá el uso de las nociones de *ethos* y *habitus* en el análisis de las relaciones de los campesinos desarraigados argelinos en las condiciones de existencias impuestas a fuego y sangre en Argelia por el estado colonial francés. Con estos análisis se busca contribuir a evidenciar el carácter lento y trabajoso que implicó la formación de nociones relativas a una antropología del cuerpo y de la práctica (una *praxeología*) en las obras iniciales de Bourdieu.

Palabras claves:

Cuerpos, habitus, hexis, Argelia, Bourdieu

Introducción²

La noción de *habitus* aparece por primera vez en Bourdieu en un largo artículo sobre el celibato campesino (Bourdieu, [1962] 2002) en aras de describir la *hexis* masculina, y se la refiere al trabajo del sociólogo francés Marcel Mauss ([1934] 1979) sobre las técnicas del cuerpo. Bourdieu señalará a mediados de los 80 que recurrió al concepto latino de *habitus* para romper con los posibles usos que la psicología mecanicista hace de la noción de hábito reasumiendo creativamente los usos que sedimentaron desde Aristóteles, Tomás de Aquino, Husserl, Weber, Panofsky y Merleau-Ponty, quienes siempre han referido, sea a *habitus*, *ethos* o *hexis*³, en términos de una actividad creadora (Bourdieu, 1987). Las referencias de Bourdieu se comprenden ya que siendo egresado de Filosofía (1954) de la *École Normale Supérieure* de París, se encuentra marcado por la enseñanza de Merleau-Ponty (1942, 1945) relativa al cuerpo propio y la habitualidad, quien realizaba en sus clases una interpretación de la obra de Husserl –principalmente de la fenomenología genética- diferente a la de Sartre, centrándose en *Ideas I y II* (Husserl, [1913]1962; 1997), *Experiencia y Juicio* (Husserl, 1939)

¹ Esta ponencia cuenta con el aval del proyecto PICT-2012-2751 (ANPCyT) Dir: Dra. M. Kriger.

² En este trabajo presento análisis desarrollados en mi tesis doctoral sobre Bourdieu y Merleau-Ponty (Dukuen, 2013).

³ Sobre estos conceptos en los autores citados y la reelaboración bourdeana ver (Heran, 1987; Martínez, 2007)

y las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, [1928]2002). Además, tras egresar y bajo la égida de Canguilhem comienza una tesis doctoral sobre las “estructuras temporales de la vida afectiva”, con fuertes ecos fenomenológicos, que queda inconclusa por su viaje a Argelia para realizar el servicio militar en 1955. Cuando a finales de los 50, Bourdieu se introduce en antropología con sus trabajos de campo en Argelia y el Bearn francés, lo hará antropologizando las herramientas filosóficas con las que cuenta. En esta ponencia justamente veremos cómo va utilizando las nociones de *ethos*, *hexis* y *habitus* en el desarrollo de una antropología del cuerpo y de la práctica de orientación fenomenológica con centro en el análisis de la incorporación de la dominación (cfr. Dukuen 2013).

Hexis y habitus en Celibato y condición ‘paisana’.⁴

Bourdieu, reciente egresado en Filosofía de la *École Normale Supérieure* llega a Argelia en 1955, en plena guerra de independencia, para realizar el servicio militar, teniendo ese destino por mal comportamiento. Al conseguir ser asignado al gabinete militar del Gobierno general en Argel, en 1957, escribe en la biblioteca *Sociología de Argelia* (1958). En 1958 ingresa como docente en la Universidad de Argel, comienza sus investigaciones de campo en Argelia - que retomaremos en el próximo apartado- y su estudio sobre el celibato campesino en su pueblo natal en el sudoeste francés, sobre el que nos detendremos a continuación

Entre 1959 y 1960, en viajes a su pueblo natal en la zona francesa del Bearn, Bourdieu encontró una grave preocupación entre sus antiguos vecinos: ellos señalaban que la mayoría de los jóvenes campesinos (entre 25 y 35 años) no se casaban. Esta preocupación, basada en una sociología espontánea de la reproducción social, despertó en el joven antropólogo el interés por echar luz sobre el fenómeno, con una investigación que se cristalizó con el largo artículo de 1962 titulado *Celibato y condición paisana*, publicado en la revista *Estudios Rurales*, sobre el cual volvería en otros dos artículos (Bourdieu [1972] 2002, [1989] 2002) en los que se van integrando los conceptos fundamentales de su teoría. Este trabajo inicial presenta los antecedentes fundamentales de las nociones de *habitus* y *violencia simbólica*, y ha sido recordado por Bourdieu (2002:11) como un “tristes trópicos”, pero “al revés”, porque implicó objetivar y extrañar su punto de vista nativo, por ser originario de la comunidad analizada. Además, junto a otro artículo titulado *La relación entre los sexos en la*

⁴ Hemos publicado un análisis de este tópico en Dukuen (2011).

sociedad campesina de 1962, es el punto de partida de una serie de investigaciones sobre lo que hoy se conoce como dominación de género (cfr. Yacine, 2007) que van a encontrar su punto cúlmine en el polémico libro titulado *La dominación masculina*, de 1998.

Comenzaremos describiendo sucintamente el recorrido analítico que se presenta en Celibato y condición paisana. Tras recurrir a la estadística de la tasa de nupcialidad, Bourdieu descubre contra el sentido común, que el alto porcentaje de celibato se mantiene estable desde 1881. Negándose a pensar los dichos de sus vecinos como “errores”, e interesado por comprender el punto de vista nativo, construirá su investigación a partir de la relación dialéctica entre las regularidades objetivas y las experiencias subjetivas, buscando aprehender la complejidad de la realidad social. Tras un análisis del funcionamiento tradicional de la sociedad campesina en materia de costumbres sucesorias, el cual incluye entrevistas y análisis de documentos históricos, encuentra que los matrimonios posibles se configuran a partir de una doble relación de oposición: entre hijo mayor e hijo menor, y entre casamiento ascendente y descendente. Cada matrimonio es función del rango de nacimiento de cada uno de los esposos y de la talla de la familia, y por otra parte de la posición de la familia en la jerarquía social, función del valor de la propiedad. Este sistema de relaciones y oposiciones construido desde el punto de vista “objetivo” del observador desinteresado, no alcanza para explicar la realidad social porque implica dejar fuera la experiencia práctica de los participantes, entre ella los sentimientos, la afectividad puesta en juego a la hora de entablar relaciones filiales. Por esa razón Bourdieu dirá que el modelo construido de reglas, no representa ni aquello que debe hacerse ni aquello que efectivamente se hace, sino aquello que tendería a hacerse en el límite: como bien señala Martínez (2007) aquí se puede observar ya una primera ruptura con el modelo estructuralista de la regla y la ejecución, lo cual lleva a Bourdieu a reintroducir la experiencia de los implicados de tal forma de comprender la contradicción entre sus dichos y la estadística nupcial.

Para comprender en profundidad la reproducción familiar bearnesa, es menester observar que en la “sociedad campesina”, el hijo mayor está “atrapado” por la tierra que hereda, porque es el heredero directo de la “propiedad”. El celibato de los menores, que formaba parte de la propia reproducción del sistema no era vivenciado como una anomalía, porque contribuía a preservar el patrimonio y reproducirlo. Pero lo que los campesinos vivencian en 1960 como catastrófico es justamente el celibato de los herederos, los hijos mayores que deben casarse para reproducir la familia: por eso Bourdieu hablará luego de “Reproduction interdite” (Bourdieu [1989]2002).

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

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

noción de *habitus* remitiéndola a Marcel Mauss. Para comprender esta noción, detengámonos primero en este autor:

Durante muchos años he repensado sobre esta idea de la naturaleza social del ‘habitus’ y observen como lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, la ‘*hexis*’, lo ‘adquirido’, y la ‘facultad’ de Aristóteles (...) La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa ‘memoria’, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos ‘hábitos’ varían no solo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (Mauss [1934]1979:340).

Para Mauss las técnicas del cuerpo son sociales, impuestas desde el exterior (a la manera de su maestro Durkheim) por la sociedad mediante la labor de la razón práctica colectiva, y variables según sexo, edad, etc. En ese sentido, vemos en la cita un debate con Bergson y la metafísica en general, una toma de partido a favor de un análisis de la práctica. Cuestiones estas que obviamente han calado hondo en Bourdieu. El mérito enorme de Mauss, es haber señalado ya en la década del 30’ del siglo XX, estas cuestiones luego fundamentales para una antropología del cuerpo. De esta forma, la antropología de Mauss fundamenta un abordaje totalizador en el que se juega el entrelazamiento entre lo fisiológico y lo social, a partir del engranaje de lo psicológico.

Sin embargo, encontramos en Mauss dos premisas que Bourdieu reelabora gracias a su formación inicial en fenomenología. La primera tiene que ver con que Mauss concibe al cuerpo como un instrumento, el cual es adiestrado según técnicas (Mauss [1934]1979: 342). Y esto supone una segunda cuestión, la intervención consciente de la sociedad en ese adiestramiento:

Es gracias a la sociedad que la conciencia interviene, ya que no es la inconciencia la que hace intervenir a la sociedad. Gracias a la sociedad hay movimientos precisos y un dominio de lo consciente frente a la emoción y a lo inconciente (Mauss, [1936]1979:355)

Empecemos por este segundo punto. Si bien Bourdieu se inspira en Mauss para introducir el problema del cuerpo y las modalidades de percepción y evaluación del mismo, presentará una diferencia sustancial en cuanto a esta oposición entre *conciencia* y *cuerpo-emociones-inconciencia*. Veamos como Bourdieu introduce la noción de *habitus*, frente a esta problemática, en el marco del “baile de los solteros”:

Así, este pequeño baile de campaña, es la ocasión de un verdadero choque de civilizaciones. Por él, todo el mundo de la ciudad, con sus modelos culturales, sus músicas, sus bailes, sus técnicas corporales irrumpe en la vida campesina. Los modelos tradicionales de los comportamientos festivos se han perdido, o bien han dejado lugar a

los modelos urbanos. En este ámbito, como en los demás la iniciativa pertenece a la gente que vive en el pueblo. (...) Y hay que reconocer que las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas solidarios de todo un contexto cultural. No es este el lugar para analizar los hábitos motrices propios del paisano⁵ bearnés, ese *habitus* que deja a descubierto al *paysanás*⁶, al campesino palurdo. (...) La observación crítica de los ciudadanos, hábiles a la hora de percibir el *habitus* del campesino como una verdadera unidad sintética pone el acento sobre la lentitud y la pesadez de la marcha. (...) Por un lado, la etnografía espontánea del ciudadano aprehende las técnicas del cuerpo como un elemento de un sistema y postula implícitamente la existencia de una correlación al nivel del sentido entre la pesadez de la marcha, el mal corte de la ropa o la torpeza de la expresión; y por otro lado, ella indica que es sin duda en el nivel de los ritmos donde se encontraría el principio unificador (confusamente captado por la intuición) del sistema de las actitudes corporales características del campesino. Para quien recuerde la anécdota de Mauss referente a las desventuras de un regimiento británico dotado de una fanfarria francesa, es claro que el campesino *empaysanit*⁷, es decir “acampesinado”, no está en su tema en el baile [n.78]⁸. (...) Al exigir la adopción de nuevos usos corporales, [las danzas modernas] reclaman un auténtico cambio de “naturaleza”, pues los *habitus* corporales son lo que es vivido como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene nada que hacer (Bourdieu, [1962] 2002: 113-115)⁹

Este extracto contiene una serie de cuestiones sobre las que debemos llamar la atención. Allí aparece por primera vez en Bourdieu el concepto de *habitus*, traducción latina de la *hexis* aristotélica, remitiendo a Mauss ([1934]1979) tanto en el cuerpo del texto como en una nota al pie (Bourdieu [1962] 2002: 114 n. 78, 120 n.84). Para Bourdieu el *habitus*, la *hexis*, es la modalidad práctica del cuerpo o esquema corporal, la postura, el andar, las técnicas corporales expuestas ante sí y ante los otros; y es presentado como un modo de hacer corporal que la conciencia no puede doblegar. Frente a la afirmación de Mauss de que la sociedad impone un *dominio consciente*, Bourdieu pondrá el acento en su carácter *inconsciente*. Esto es clave, y es una diferencia de acento planteada por Bourdieu, ya que no hay en el caso de los campesinos una utilización del cuerpo, porque no hay una conciencia detrás, o encima que ha producido esa *hexis*. El cuerpo no es un instrumento, sino la modalidad de ser en el mundo, en el sentido del *cuerpo propio* (*Leib*) merleauPontyano (cfr. Merleau-Ponty, 1945:81 y ss). Para comprender mejor esa diferencia remitimos a la crítica que Bourdieu (1980 a y b) realiza al análisis de Sartre (1943) sobre el mozo de café en *El ser y la nada*¹⁰. Por eso Bourdieu habla del *habitus* como una *unidad sintética*, lo cual implica

⁵ En algunas oportunidades hemos traducido *paysan* como paisano, porque el contexto refiere al carácter peyorativo del adjetivo que así se hace comprensible en español rioplatense.

⁶ Bourdieu como buen etnógrafo citará reiteradas veces nociones en “bearnés”.

⁷ Idem.

⁸ El paréntesis es nuestro y hace referencia a que en el artículo se introduce la nota al pie 78 con una referencia bibliográfica a “Las técnicas del cuerpo” de Mauss ([1934]1979).

⁹ Las traducciones del francés son nuestras.

¹⁰ “El mozo de café no juega a ser mozo de café, como quiere Sartre. Al vestirse con su ropa, bien constituida para expresar una forma democratizada y burocrática de la dignidad abnegada del servidor de una gran casa, y

una ruptura con los elementos residuales de la ontología dualista que en cierta forma perviven en Mauss.

Con la cita sobre el *habitus* de los “paisanos” ingresamos en la génesis de la teoría de la violencia simbólica. El interés de Bourdieu se centra aquí en dar cuenta de la percepción de sí mismo que el campesino se forma (como campesino “acampesinado”, paisano), a partir de una interiorización de la evaluación negativa que de él hacen los habitantes de la ciudad (como campesino “acampesinado”, paisano). Y para el caso que a nosotros nos interesa, la “imagen” que de ellos se hacen las mujeres, teniendo en cuenta que la preocupación central es el celibato de los herederos:

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

Puesto en semejante situación el campesino es conducido a interiorizar la imagen de sí mismo que se forman los otros, por mucho que se trate de un simple estereotipo. Acaba percibiendo su cuerpo como cuerpo marcado por la impronta social, como cuerpo *empaysanit*¹¹, acampesinado. (...) Porque él se comprende como cuerpo de paisano tiene de su cuerpo una conciencia desgraciada. (...) Esta conciencia desgraciada de su cuerpo que le impulsa a desolidarizarse con él (a diferencia del ciudadano) que le inclina a una actitud introvertida, fundamento de la timidez y la torpeza, le prohíbe el baile, así como las actitudes sencillas y naturales en presencia de las chicas (Bourdieu, [1962] 2002: 116-117)

Es interesante notar aquí una expresión velada de relación entre *desconocimiento/reconocimiento* que constituirá el centro de la teoría de la *violencia simbólica* (término no utilizado todavía en estos trabajos) en *La reproducción* (Bourdieu y Passeron, 1970). El *reconocimiento negativo* que las mujeres hacen del campesino, se funda en una apreciación comparativa frente a la *hexis* masculina del ciudadano. El *habitus* femenino se ha constituido a partir de otros esquemas de visión y división social que evalúan al campesino como “paisano” en el sentido de torpeza y malos “modales” (Bourdieu, [1962] 2002:116-117) En ese sentido, ese reconocimiento es un *desconocimiento* del campesino como posible esposo. Ahora bien, esto no sería tan grave en la medida en que el campesino pudiese luchar contra su estereotipo, pero la conciencia de sí que construye en su inmersión

cumplir el ceremonial de la diligencia y de la solicitud, que puede ser una estrategia para enmascarar un retraso, un olvido, o para hacer pasar un mal producto, él no se hace cosa (o ‘en sí’). Su cuerpo, donde está inscrita una historia, abraza (épouse) su función, es decir, una historia, una tradición que nunca ha visto sino encarnada en cuerpos, o mejor, en esas ropas (habits) ‘habitadas’ de un cierto *habitus* que llamamos mozos de café” (Bourdieu 1980b:8).

¹¹ Idem.

en las nuevas relaciones sociales-sexuales, es la interiorización de la imagen que le devuelven los otros. Tanto las condiciones objetivas como las relaciones subjetivas contrarían toda toma de distancia que pudiese habilitar otra cosa que la resignación. En ese sentido, en este pasaje se hacen ver los ecos del análisis sartreano de la mirada (Sartre, 1943). Pero para Bourdieu su diferencia con Sartre radica en que el cuerpo no está alienado por esencia, sino solo cuando es percibido y auto percibido según categorías sociales que lo desvalorizan; categorías que dependen de la relación de fuerza entre los grupos o clases a las que esos cuerpos pertenecen (Bourdieu, 1977; Sapiro, 2007). Eso es lo que separa la relación negativa e incómoda del campesino con su cuerpo, frente a la que presentan los jóvenes de la ciudad consigo mismos. Los primeros no bailan, no se acercan a las mujeres; los segundos “están en su elemento”. De hecho la conciencia de sí que los campesinos se hacen, no es una conciencia desligada de su cuerpo, la cual podría mediante un proyecto romper con su alienación; sino que es una conciencia pre-reflexiva, corporal, práctica, que podemos referir a la noción de *cuerpo propio* (*Leib*) de la fenomenología de Merleau-Ponty (1945). Es allí, en las cotidianas modalidades de la existencia práctica, donde se juega la violencia más brutal, por ser la más desconocida como tal. Por eso quisiéramos presentar un ejemplo de cómo actúa la violencia simbólica, no solo a través de las técnicas corporales, como se puede apreciar en la timidez y escasa participación del campesino en los encuentros con las mujeres, sino también en sus discursos. Ante la visita de una mujer a su finca, un soltero decía lo siguiente:

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

Aquí ingresamos en el dominio de la afectividad, rozando una socio-antropología de las emociones. Vale recordar que Bourdieu venía de estudiar con Canguilhem y había dejado inconclusa una tesis doctoral sobre las “estructuras temporales de la vida afectiva” de la cual se pueden hallar algunas páginas en *Esbozo de una teoría de la práctica*. A la luz de ello podemos comprender como la violencia simbólica se juega en lo que llamamos en la vida cotidiana “sentimientos y emociones”, como expresiones corporales sobre las que “la conciencia nada puede hacer”, cuestión que de alguna manera contribuye, en el *desconocimiento*, a potenciar la dominación, como historia incorporada en y por las relaciones prácticas con las diferentes condiciones de existencia y las relaciones de poder que las constituyen. La *violencia simbólica* es esa dominación que se ejerce con la “anuencia” de

quienes la sufren. Por ello, en el mismo sentido que en los campesinos bearneses, se comprenden las justificaciones de los subproletarios argelinos ante el desempleo:

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

De alguna manera, el *reconocimiento* de la miseria en y por el sufrimiento, hace a la vez al *desconocimiento* de sus condiciones objetivas, dando pie a un retorno sobre si que implica un fatalismo pesimista: a medida que las condiciones de existencia se vuelven peores, los sufrimientos tienden a imputarse como resultado de una carencia propia o de un destino cuasi azaroso. Como ya señalamos, en *Trabajo y trabajadores en Argelia* aparece por primera vez el postulado bourdeano que señala que la ausencia de distancia con la necesidad es lo que no permite a los subproletarios argelinos, proyectarse un futuro; y también lo que habilita esa especie de auto-culpabilidad, y de resignación¹².

El *habitus* en *El desarraigo*.

Como señalábamos al comienzo del apartado anterior, a partir de 1958 Bourdieu dictó cursos en la Universidad de Argel sobre Kant, Durkheim, Saussure y Levi-Strauss. El periodo como docente en esa casa de estudios le permite reclutar estudiantes para realizar las investigaciones que darán como resultados dos obras colectivas fundamentales en el desarrollo de la teoría del *habitus* y la *violencia simbólica*: *Trabajo y trabajadores en Argelia* (1963) y *El desarraigo* (1964). Al mismo tiempo Bourdieu realiza su trabajo de campo en el Bearne francés, el cual estuvimos revisando más arriba. Las investigaciones realizadas en Argelia tienen su fundamento en 3 trabajos de campo/encuestas -uno en 1958 y dos en 1960 (cfr. Sapiro, 2007: 44)- que Bourdieu emprende con una selección de estudiantes entre los que se encuentra Abdelmalek Sayad -con quien escribirá *El desarraigo* y entablará una larga

¹² Bourdieu lo señala claramente en el párrafo que hemos citado, y busca demostrarlo en la investigación por comparación con aquellos trabajadores que tiene un trabajo estable y mejores condiciones de existencia, los cuales cuestionan el sistema, imaginan proyectos alternativos y participan de prácticas políticas, incluso revolucionarias.

amistad- y jóvenes estadísticos del INSEE (*Institut National de la statistique et des études économiques*) que marchan hacia Argelia para formar el Servicio de Estadísticas a pedido del presidente De Gaulle. Entre estos jóvenes estadísticos se encuentran Alain Darbel; Jean Paul Rivet y Claude Steivel -con quien Bourdieu escribirá *Trabajo y trabajadores en Argelia* - quienes junto a una serie de investigadores argelinos forman el ARDES (*Association pour la Recherche Démographique, Économique et Sociale*). Según Martín Criado (2006:54-55) las investigaciones empíricas que dieron lugar a estos trabajos tiene como punto de partida un encargo del ejército francés: estudiar las poblaciones desplazadas tras las denuncias en la prensa. A través de una serie de decretos, a partir 1956 Argelia fue dividida en tres zonas: “de pacificación”, de “operación militar”, y “prohibidas” para la población. En la *Introducción a El desarraigo* Bourdieu y Sayad señalan que:

...entre 1954 y 1957 muchos campesinos fueron pura y simplemente expulsados de sus pueblos (...) solamente a partir de 1957, y en ciertas regiones (...) la política de reagrupamiento adquirió un carácter metódico y sistemático. Según las instrucciones oficiales, el objetivo primordial de las zonas prohibidas era ‘evacuar un país incontrolado y sustraer la población a la influencia rebelde’ (Bourdieu y Sayad, 1964:11)

Ante esta situación, Bourdieu es llamado a dirigir la investigación de campo e interpretar los datos estadísticos. Siendo su primera investigación empírica importante, Bourdieu opera una redefinición del objeto de estudio que entendemos se centra en una negativa a realizar lo que podemos calificar como “un trabajo de inteligencia”. La demanda del estado colonizador, es invertida por Bourdieu, de tal forma de estudiar la desestructuración producida por la colonización sobre la población argelina (relativa a la relación con el trabajo y el hábitat en subproletarios y campesinos), en el pasaje de una sociedad precapitalista a una capitalista en el contexto de guerra y desplazamientos-reagrupamientos forzados. El trabajo de campo se centra tanto en los campos de reagrupamientos como en las ciudades, y combina las más variadas técnicas socio-antropológicas, desde fotografías, observación participante, grabaciones clandestinas de conversaciones, entrevistas en profundidad, reconstrucciones de sistemas de parentesco, rituales, etc (Martín Criado, 2006: 55-56). Cabe destacar el contexto de gran peligrosidad en el que se desarrollo esta investigación. El mismo Bourdieu lo señala en su “autoanálisis” (Bourdieu, 2004:65-73). En el contexto de guerra, aparecen claramente las primeras preocupaciones epistemológico-metodológicas que darán lugar en 1968 a la escritura de “El oficio de Sociólogo” y que tiene un claro antecedente en la *Introducción de Trabajo y trabajadores...* Los investigadores eran seguidos por los militares, y en ese contexto, las

entrevistas podían derivar en respuestas “correctas”. De allí las primeras preocupaciones por la vigilancia epistemológica -en el decir de Bachelard- que implicaban en la práctica poder establecer una comunicación no violenta, en un contexto donde es lo que primaba.

La noción de *habitus*, se liga con el concepto de *ethos* en las investigaciones sobre Argelia, para dar cuenta de la dimensión simbólica de incorporación de la cultura. Por eso la noción de *habitus* a partir de mediados de la década del 60, irá lentamente subsumiendo a *hexis* y a *ethos*, como dimensiones solo aislables en términos analíticos. Es así que en *El desarraigo*, de 1964, donde sigue predominando como concepto explicativo la noción de *ethos* -al igual que en *Trabajo y trabajadores en Argelia* o *La sociedad tradicional*- vemos aparecer en reiteradas oportunidades la noción de *habitus* como concepto *disposicional*, en un sentido similar al que adquiere en *Celibato y condición paysana*¹³. En *El desarraigo*, el concepto aparece como factor comprensivo del comportamiento campesino fundado sobre el *sentimiento del honor* propio del *ethos* de la sociedad tradicional. En ese sentido la noción de *habitus* vendría a ligar el *ethos* como una “ética implícita” no objetivada en el discurso, y la *hexis*, como la modalidad corporal (“las maneras” dirán Bourdieu y Sayad) en la que se “experimenta y comunica” el *ethos*. Debemos llamar la atención de que aquí se le atribuye al *habitus* las principales características que luego que serán explicitadas de forma clara y distinta en el *Esbozo de una teoría de la práctica* de 1972. Esas características son *permanencia, generalidad y transferibilidad*, que se expresan con claridad en la disposición del campesino ante las transformaciones de las condiciones objetivas (introducción de las relaciones capitalitas de producción en general y agrupamientos forzados en particular) implantadas por el colonialismo:

Como su ser es, ante todo, una cierta manera de ser, un *habitus*, una disposición permanente y general ante el mundo y los otros, el campesino mantiene su personalidad, incluso cuando no tiene la menor posibilidad de comportarse como tal (Bourdieu y Sayad, 1964:118)

El *habitus* como disposición general, permanente y perseverante se expresará en el campesino que efectivamente perdura en prácticas que entran en contradicción con “la realidad” (mediante lo que Bourdieu llamará *histéresis* del *habitus* en *El sentido práctico*) como aquellos que se declaran agricultores, aunque ya no pueden cultivar la tierra (que han quedado en las zonas prohibidas por la intervención militar del estado francés) y no se

¹³ Es menester señalar, para no realizar lecturas anti-genéticas, que en esta instancia de la obra de Bourdieu todavía no se han desarrollado y sistematizado los conceptos claves de su obra y las discusiones explícitas que encarna. Por lo tanto se encuentran nociones más o menos vagas (como individuo, personalidad, alienación, ideología) que luego serán desechadas mediante ruptura epistemológica, bajo la égida de Bachelard (cfr. Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1973)

reconocen ante sí y ante sus pares como “desocupados”. Para los “campesinos acampesinados”, reconocerse y ser reconocido como campesino realizado, aún ante la adversidad, es parte central de la virtud (*niya*). De hecho, siempre que pueden, sorteando el peligro “escapan” para visitar las que fueron sus tierras (cfr. Bourdieu, y Sayad, 1964 cap VI). Es el *ethos* tradicional el que perdura encarnado en las disposiciones del habitus “acampesinado”:

¿Qué es la *niya*, noción casi intraducible, sino una cierta manera de ser y hacer, una disposición permanente, general y comunicable al mundo y a los otros hombres? *Bu-niya*, el hombre de buena fe con intención pura, tiene naturalmente hacia la tierra esa actitud de reverencia y veneración de la que sería difícil decir si está inspirada en el carácter sagrado de la naturaleza o si es ella la que confiere a ésta ese carácter (4) (Bourdieu, y Sayad, 1964: 99-100)

La nota al pie 4, con la que se corona esta afirmación, retoma la experiencia práctica del *habitus* tradicional campesino de antaño:

Todo ocurre como si, además del habitus apropiado ante la naturaleza y los otros – habitus que les hacen ser en cuanto objetos sagrados- esta sociedad definiese también los objetos que merecen esta consideración eminentemente, es decir, los objetos sagrados. Por otra parte, el carácter arbitrario de la transmutación de ciertas cosas en objetos sagrados no puede dejarse descubrir jamás como tal, y el acercamiento ritual se vive como objetivamente exigido por ciertos objetos sagrados (y así es vivido objetivamente) y en absoluto como creador del carácter sagrado de estos objetos (lo cual no es menos objetivo). Para el campesino realizado (y más generalmente para un sujeto cultivado o que “vive su cultura” en una sociedad dada) el objeto y el comportamiento correcto (conforme) en su modalidad se implican y necesitan. Quien tiene la disposición adecuada, solo puede ejercerla sobre algunos objetos; y, al revés, ciertos objetos solo pueden abordarse con una (la) disposición adecuada (Bourdieu, y Sayad, 1964:111)

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

tradicional, justamente lo que las políticas colonizadores están destruyendo. Vemos entonces, la caída de una expresión de la violencia simbólica; y mediante *la violencia abierta*, la entrada de una nueva imposición de la arbitrariedad cultural, propia del *ethos capitalista*, que afecta incluso el *habitat* y por ello mismo (de forma *centrípeta*) el *habitus*:

El reagrupamiento es una forma de emigración impuesta a todo el grupo por razones extrañas a la lógica económica; por tanto, afecta a toda la vida social, al transformar la organización del espacio habitado –esquema proyectado sobre el suelo de las estructuras sociales- y romper el lazo familiar que une a los individuos a su entorno. El campesino desarraigado se ve afectado en el fondo mismo de su ser y tan profundamente, que ni siquiera puede formular su desarraigo y menos aún definir sus causas (38)¹⁴; todo ello debido a que el mundo familiar era para él el mundo natal y todo su ‘habitus’ corporal está ‘hecho’ al espacio de sus desplazamientos (Bourdieu y Sayad, 1964:152)

Esta afirmación de Bourdieu muestra claramente la violencia operada por la transformación del espacio, y como esa transformación “objetiva” desestructura la ligazón existencial, *doxica* que vincula al sujeto con el mundo cultural y con los otros: de esa forma, la dialéctica *habitat-habitus* es desgarrada y ese “saber que está en las manos”, propio del *habitus* corporal pierde su morada en el mundo. Rápidamente resuena el ejemplo de la “casa” presentado por Merleau-Ponty (1945) en el acápite “El cuerpo” de la *Fenomenología de la percepción*. Sin embargo, Bourdieu cita a Bachelard y fundamenta el uso de la expresión latina por sobre la *habitude*, que puede guardar reminiscencias mecanicistas.

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

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

¹⁴ El número refiere a la nota al pie que en breve citaremos.

particular: la toma de conciencia (sic) del doble modelo de referencia que constituyen los dos *ethos*, *tradicional* y *moderno* (hasta allí, actuados), transformados por la puesta en discurso comparativa en una *ética explícita* (cfr. Bourdieu y Sayad 1964, cap. V) que deriva en muchos casos en un “tradicionalismo de la desesperación” (cfr. Bourdieu y Sayad 1964, cap I). Y el nacimiento de tipos de comportamiento original, el del “campesino descampesinado” característico de la desestructuración producida por la implantación del sistema capitalista, centrado en la ambigüedad de las *disposiciones* a la manera de una *Gestalt*, lo que más adelante Bourdieu ([1997]2003) llamará un *habitus desgarrado* signado por el desdoblamiento, interpelado por dos lógicas, la tradicional y la moderna (cfr. Bourdieu y Sayad 1964, cap. VIII).

Conclusión:

La teoría antropológica del *habitus* propuesta por Bourdieu, tiene su fundamento empírico en dos casos, la campesinos del Bearn y los campesinos y subproletarios argelinos, en donde lo que prima es el *desajuste* entre disposiciones y situación y no el *ajuste*, como en la formulación canónica de la teoría en *El sentido práctico*. Como hemos mostrado en otro lado (Dukuen, 2013) el estudio de situaciones de crisis invita a pensar por fuera de hipótesis deterministas, en la relación entre un “*habitus* primario”¹⁵, formado en una edad temprana en el microcosmos familiar; y un “*habitus* secundario” que es una reelaboración de la capa disposicional anterior (primaria) a partir de nuevas *disposiciones* adquiridas en y por la *práctica*. Teniendo en cuenta los análisis que hemos recorrido más arriba sobre las investigaciones de Bourdieu sobre Argelia y el Bearn, entendemos que en esa “dialéctica” emergen diferentes posibilidades: los casos de los subproletarios argelinos y de los campesinos berneses, donde las disposiciones anteriores tienden a resistir el cambio de las condiciones “objetivas” (*histéresis*) o bien se producen “*habitus* desagarrados” como ya señalamos; y los casos de los proletarios argelinos y de las jóvenes ex campesinas que marchan a estudiar a la ciudad, donde el *habitus* primario es retrabajado a partir de la adquisición de nuevas disposiciones. Entendemos que en este último caso, necesariamente ciertas disposiciones primarias se desactualizaron, perdieron su carácter de potencia y desaparecieron; mientras otras se retrabajaron, y por supuesto se incorporaron nuevas (como el baile y la vestimenta en las mujeres; o el activismo sindical en los proletarios). Estas elaboraciones por lo tanto operan como un interesante antecedente en el desarrollo en los

¹⁵ Adoptamos estos conceptos que serán trabajados por Bourdieu a partir de 1970, con la publicación de *La reproducción*.

últimos 20 años de sociologías postbourdeanas críticas, como las de Lahire (1998) y Corcuff (2005) que ponen el acento en la incorporación de pluralidad de disposiciones no sistemáticas, propias de la socialización en las condiciones críticas de la sociedad “neoliberal” y no en la unidad sintética del *habitus*, que parece caracterizar el modelo canónico.

Bibliografía:

- Bourdieu, P.** (1958) *Sociologie de l'Algérie*, París, PUF.
(1962) “Les relaciones entre les sexes dans la société paysanne” *Les Temps Modernes*, nº 195, pp. 307-331. París.
([1962]2002) “Célibat et condition paysanne” en *Le bal des célibataires*. París, Seuil.
(1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*, Genève, Droz.
([1972]2002) “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction” en *Le bal des célibataires*. París, Seuil.
(1977) “Remarques provisoires sur la perception sociale du corps” *Actes de la recherche en sciences sociales* París, pp.51-54
(1980a) *Le sens pratique*, París, Minuit.
(1980b) “Le mort saisit le vif. Les relations entre l'histoire réifiée et l'histoire incorporée”. *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol 32-33 París, pp 3-14.
(1987) “Fieldwork in Philosophy” *Choses dites*, París, Minuit.
([1989]2002) “Reproduction interdite” en *Le bal des célibataires*. París, Seuil.
(1993) *La misère du monde*, París, Seuil.
([1997]2003) *Méditations pascaliennes*, París, Seuil.
(1998) *La domination masculine*, París, Seuil.
(2002) “Introduction” en *Le bal des célibataires*. París, Seuil.
([1977] 2006) *Algérie 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Bs.As, Siglo XX.
- Bourdieu, P, Darbel A, Rivet J-P, Seibel C** (1963) *Travail et Travailleurs en Algérie*, París, Mouton.
- Bourdieu, P y Sayad, A** (1964) *Le déracinement*. París, Minuit.
- Bourdieu, P y Passeron J C** (1970) *La reproduction*, París, Minuit.
- Bourdieu, P, Chamboredon J C y Passeron J C** (1973) *Le métier de sociologue*, París, Mouton Bordas.
- Corcuff P.** (2005) “Lo colectivo en el desafío de lo singular, partiendo del habitus” en Lahire B. (Dir.) *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y Críticas*. Bs. As, Siglo XXI.
- Dukuen, J** (2011) “Temporalidad, habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu.” En *Revista Avatares de la Comunicación y la Cultura*. Año 2 N° 2 Agosto de 2011. Fac. de Cs. Sociales – UBA. Córdoba
(2013) *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Cs. Sociales – UBA.
- Heran, F** (1987) “La seconde nature de l'habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*. 1987, 28-3. pp. 385-416. París
- Husserl E.** ([1913]1962) *Ideas I*, México, FCE. Trad. J. Gaos
([1928]2002) *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*. Madrid, Trotta. Trad. A.Serrano de Haro
(1939) *Erfahrung und Urteil*. Academia/Verlagsbuchhandlung. Praga
(1997) *Ideas II*, México, UNAM. Trad. A. Ziri6n Quijano.

- Lahire B.** (1998) *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*, París, Nathan.
- Martín Criado E.** (2006) “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu” En Bourdieu P. *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid, CEI-BOE.
- Martínez, A. T.** (2007) *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Bs. As. Manantial.
- Mauss M.** ([1934]1979) *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- Merleau-Ponty M.** (1942) *La structure du comportement*. París, Gallimard
(1945) *Phénoménologie de la perception*. París, Gallimard
- Sapiro G.** (2007) “Una libertad restringida. La formación de la teoría del habitus” en Champagne P. et. al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión.
- Sartre J. P.** (1943) *L'Être et le Néant* París, Gallimard.
- Yacine T** (2007) “Génesis de La dominación masculina” en Champagne P. et. al.; *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs. As, Nueva Visión.