

## **La génesis de la noción de habitus en Bourdieu y el problema de una ontología dualista en antropología del cuerpo y las emociones.**

**Alumno:** Juan Dukuen – Facultad de Cs. Sociales-UBA

**Seminario:** *Antropología de la subjetividad: Un estudio desde las alquimias corporales, la sensibilidad teórica y el habitus.*

**Profesor:** Dra. Paula Cabrera

**Año de cursada** 1er Cuat. 2010

**Agosto 2010**

### **1. Introducción.**

En este trabajo proponemos una lectura de la génesis de la noción de *habitus* en Bourdieu como posible respuesta al problema de una ontología dualista en antropología del cuerpo y las emociones. Sucintamente, el recorrido propuesto es el siguiente: comenzaremos analizando el problema que la ontología dualista presenta a una antropología del cuerpo y las emociones; luego analizaremos cómo en la génesis de la noción de habitus de Bourdieu, -en su texto de 1962 sobre el celibato bearnés- se da en forma incipiente una respuesta al problema de una ontología dualista, adoptando una posición fenomenológica, imbricada en la percepción social del cuerpo campesino. A continuación daremos un salto hacia 1972 para analizar la primera sistematización “clara y distinta” de la noción de habitus en *Esquisse d’une théorie de la pratique*, donde analizaremos este concepto como una respuesta dialéctica contra el dualismo. Este punto nos llevará a introducir con fuerza la impronta de la obra de Merleau-Ponty, especialmente en lo que refiere a la propuesta de una concepción dialéctica del cuerpo y de la práctica. Concluiremos retomando nuestros pasos y señalando brevemente algunos desarrollos posteriores en antropología del cuerpo y las emociones, los cuales retoman las propuestas de Bourdieu y Merleau-Ponty proponiendo enfoques no dualistas de la experiencia corporal.

### **2. La ontología dualista como problema para una antropología del cuerpo y las emociones.**

Revisando parte de la abundante literatura producida en los últimos 25 años sobre *antropología del cuerpo y las emociones*, hemos notado un común acuerdo sobre los problemas que la herencia de una ontología dualista<sup>1</sup> y su concomitante lenguaje, presentan a

---

<sup>1</sup> Se suele tomar como referencia a Descartes aunque el dualismo tiene como antecedente fundamental a Aristóteles para quien la *ousía sensible* es un compuesto de materia y forma. Con respecto a la ontología heredada, Castoriadis (1994) señala que se compone de tres categorías: a) sustancias (o cosas); b) sujetos, ideas o conceptos, y su combinación en una tercera categoría: c) sistemas, conjuntos. El dualismo cartesiano es una

la hora de abordar un estudio de la corporalidad. El señalamiento de este problema se puede ver claramente -por citar solo dos ejemplos<sup>2</sup>- en el trabajo de Scheper-Huges y Lock (1987), sobre “los tres cuerpos” (individual, social y político) y en el de Leavitt (1996) sobre las oposiciones entre culturalistas y biologicistas en el análisis de “las emociones”. Ambos escritos hacen hincapié en como el dualismo “cartesiano” que separa *cuerpo* de *conciencia* -y sus implicancias en la historia del desarrollo de las ciencias modernas- ha determinado diferentes interpretaciones (excluyentes) sobre qué es el cuerpo y qué son las emociones, no solo en el sentido común, sino en las ciencias “del hombre” (como diría el Foucault de *Las palabras y las cosas*) como la biología, la psicología y las ciencias sociales propiamente dichas (entre ellas la antropología). También ambos trabajos señalan la necesidad de “superar” este dualismo “cartesiano”, incluso proponiendo de qué forma hacerlo. Sin embargo, en estas propuestas encontramos la paradójica consecuencia de que en la crítica y el intento de superación de la ontología dualista, se siguen utilizando los conceptos “heredados”. *Le mort saisit le vif*<sup>3</sup>, decía Marx.

Esto nos lleva a plantear un problema clave que remite al lenguaje, y no es excluyente de estos autores, sino de las ciencias sociales en general (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, [1973] 2003). Generalmente, a la hora de producir conocimiento “nuevo” contamos con un lenguaje viejo. Entonces, decimos que *el cuerpo está socializado*, para señalar que el *cuerpo físico* es re-trabajado por *lo social* -por ejemplo en Mary Douglas ([1973]1988) con sus dos cuerpos, físico y social- cuando sería necesario, para romper con la ontología dualista (más o menos versionada) construir nociones que restituyan *la unidad de la experiencia corporal*. En ese sentido, Scheper-Hughes y Lock señalan lo siguiente:

“Carecemos de un vocabulario preciso con el cual referirnos a las interacciones entre mente-cuerpo-sociedad y, que por lo mismo suspendemos entre guiones, atestiguando la desconexión de nuestros pensamientos. Estamos obligados a recurrir a conceptos fragmentados tales como lo bio-social, lo psico-somático, lo somato-social, como formulas débiles y poco eficaces para expresar las innumerables maneras en las cuales la mente habla a través del cuerpo, y la sociedad se inscribe en la carne humana”. (Scheper-Huges y Lock 1987:6-7)

---

versión de la ontología tradicional. En la lingüística moderna, la noción de signo saussureana, también: el signo se compone de a) sustancia-significante, b) concepto-significado y c) significación-signo como unión entre significante y significado (sustancia-concepto)

<sup>2</sup> Podríamos también tomar los trabajos de otros autores que vienen debatiendo esta problemática, entre ellos, Le Breton (1999), o Lutz y White (1986), Csordas (1990; 1994), Citro (2009). Pero hemos decidido centrarnos en estos dos casos porque no solo presentan un estado de la cuestión y problematizan las posiciones sino que habilitan la entrada de una discusión “otra”, la del cuerpo de las vivencias, o cuerpo propio cuestión clave en la antropológica de Bourdieu, fundamentada en la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty; que nos permitirá dar alguna respuesta al problema del dualismo a partir de la noción de habitus.

<sup>3</sup> ¡El muerto atrapa al vivo!

Interesante párrafo que no elude el problema del lenguaje pero de alguna manera sigue atrapado en él, y por derivación lógica en la ontología dualista. Cuando Scheper-Hughes y Lock señalan “*las innumerables maneras en que la mente habla a través del cuerpo*”, aparecen dos presupuestos. El primero remite a la existencia de dos sustancias (mente y cuerpo), y el segundo a una relación direccional, que va desde una actividad situada en la mente, vehiculizada por un instrumento: el cuerpo. Esto último implica claramente una jerarquía de la mente sobre el cuerpo (caso contrario no se entiende por qué no plantear la relación inversa). De esta forma el dualismo que se busca sacar por la puerta reingresa por la ventana.

Para el caso de Leavitt (1996) podríamos señalar lo mismo. Su análisis retoma el enfrentamiento entre dos líneas teóricas sobre “las emociones”: una versión culturalista, que señala su carácter particular, cognitivo, significante, mental/interpretativo, social; se opone a una versión biologicista que sostiene el carácter corporal-sensitivo –se habla de sensaciones-universal y biológico de las emociones. Si habría que plantear una oposición a superar, esa sería la de considerar a las emociones o bien como significaciones o sensaciones. Pero, nuevamente encontramos que Leavitt -quien realmente hace un enorme trabajo por romper con el dualismo proponiendo un modelo de traducción de las emociones- cae en el mismo problema que Scheper-Hughes y Lock:

*“El modelo al que recorro para estos análisis implica que las emociones son tanto puramente privadas como actos de cognición (...)*

*Si las emociones, aunque no (son)<sup>4</sup> simplemente signos, son entendidas como experiencias de significado/sensación que están organizadas y mediadas por sistemas de signos, entonces al menos una traducción tentativa debería ser posible entre el sistema de significado y sensación bajo estudio, y el sistema que el etnógrafo comparte con el lector u oyente de la etnografía.”* (Leavitt, 1996: 530)

Nuevamente, si el problema es superar las dos líneas (biologicista y culturalista) teóricas sobre “las emociones”, no entendemos porqué Leavitt termina realizando una suerte de amalgama, o eclecticismo entre ambas. Decir que **son tanto una cosa como la otra, tanto privadas como actos de cognición, tanto sensación como significado**, implica necesariamente partir de una separación, y en el mejor de los casos, decir que las sensaciones adquieren significados por el sistema de signos “nativos” que la organizan<sup>5</sup>. Si bien es entendible que en el caso de una *traducción*, el antropólogo deba realizar un acto cognitivo,

---

<sup>4</sup> El paréntesis es un agregado nuestro para que se entienda el párrafo que en su traducción ha adquirido problemas de coherencia.

<sup>5</sup> En otro nivel de análisis (y debate) en torno a la lingüística saussurena, vemos el mismo presupuesto ontológico: el signo es la unión de significado y significante, o sea es tanto una cosa como la otra.

un desciframiento, que habilite una transposición a otro sistema de signos (manteniendo las nociones que Leavitt utiliza) ***no vemos por qué hay que suponer que existe en la experiencia emocional un sistema de signos***, o sea un código, ni tampoco por qué las emociones en tanto significantes, deben ser resultado de un acto de cognición en el sujeto que las vive.

En conclusión en las propuestas de ambos autores, encontramos el mismo recurso para la solución del dualismo: establecer relaciones entre sustancia y concepto, decir que están juntos, que no se pueden pensar separados, etc. Pero entonces, ¿por qué simplemente no romper con el lenguaje heredado y plantear términos nuevos?

Aquí llegamos al punto central de esta introducción, el que nos impele a plantear que los problemas de *una antropología del cuerpo y las emociones* aquí señalados, pueden ser re considerados a partir de una introducción de la noción de *habitus*<sup>6</sup>, trabajada en la socio-antropología del cuerpo de Bourdieu, especialmente informada por la fenomenología de Merleau-Ponty. Lo que venimos señalando implica un salto hacia atrás en el tiempo, dado que esta socio-antropología se formó en la década de 1960, y los textos que venimos analizando son de los 80' y 90' respectivamente. Saltemos entonces, incluso más atrás, hacia los fundamentos filosóficos de la “antropología bourdeana”.

Ya en la década del 40 del siglo pasado, Merleau-Ponty se planteó el problema del dualismo conciencia-cuerpo y sus derivaciones en una psicología de la percepción y la motricidad, y propuso una reelaboración de las nociones de cuerpo propio y hábito del “último Husserl”<sup>7</sup>, a partir de una fenomenología<sup>8</sup> centrada en la intencionalidad del cuerpo (intencionalidad operante) como institución de sentido en el mundo. Es por eso que con una claridad meridiana -que como crítica podría ser aplicada a la solución propuesta por Leavitt-Merleau-Ponty en su discusión con el intelectualismo señala lo siguiente:

*“El intelectualismo no puede concebir el tránsito de la perspectiva a la cosa misma, del signo a la significación, sino como una interpretación, una apercepción, una intención de conocimiento”* (Merleau-Ponty, [1945]1957:167).

La propuesta de Leavitt, la cual creemos correcta a la hora de pensar el papel del antropólogo como traductor (quien efectivamente descifra) cae en el error intelectualista de **suponer en la experiencia práctica de emocionarse, un acto cognitivo**. Una sensación

---

<sup>6</sup> La noción de habitus tiene una larga historia en filosofía. Es la traducción tomista de la *hexis* aristotélica, utilizada por Marcel Mauss -sobre quien nos detendremos aquí- por Panofsky, y en las traducciones francesas de Husserl quien realmente habla de *habitualidad*. Bourdieu hace un uso novedoso de esta noción, como veremos, enseguida.

<sup>7</sup> Nos referimos al Husserl que en la década de 1920 pasa de una fenomenología estática a una genética, a partir de una profundización de sus estudios sobre la temporalidad y la formación de habitualidades y tipos empíricos.

<sup>8</sup> Merleau-Ponty no hace psicología, sino que parte de la crítica a las disciplinas científicas para, mediante una descripción fenomenológica, buscar las condiciones de posibilidad en las que se apoyan -sin saberlo- las ciencias.

ligada a un significado, *una materia ligada a un eidos*, implica un dualismo de base, justamente aquello que se quiere superar. Suponer la existencia de un sistema de signos en la experiencia práctica, también indica el mismo error intelectualista, aquello que Merleau-Ponty (1957b) llamó el “prejuicio del mundo objetivo”: poner como fundamento de la experiencia práctica del sujeto, aquello que es resultado de un análisis a posteriori. Para superar este problema es necesario, siguiendo al fenomenólogo francés, utilizar nociones que permitan describir la experiencia práctica como significativa sin ser resultado de una intencionalidad del acto (intencionalidad de la conciencia). Es allí donde se introduce la noción de cuerpo propio, que nos permite habilitar una distinción fundamental entre cuerpo objetivo y cuerpo subjetivo. Tanto culturalistas como biologicistas (según la taxonomía de Leavitt) a nuestro entender, caen en el mismo error, analizan la experiencia emocional desde un punto de vista objetivo, porque no parten de la experiencia ordinaria, sino que atribuyen a la emoción propiedades resultantes de la objetivación que realizan como “científicos”. Allí es donde tanto la idea de cognición o interpretación de los culturalistas, como la noción de sensación de los biologicistas, carece de fundamento existencial y por lo tanto es un constructo doblemente erróneo: a) por no reconocerse como tal, y b) e imputarse a la experiencia subjetiva. En ese sentido partir del cuerpo propio como cuerpo fenoménico subjetivo, y no como cuerpo objetivo *partes extra partes* (Merleau-Ponty [1942]1957) supone romper con ambas perspectivas (culturalista y biologicistas) para indagar la experiencia corporal propiamente dicha.

Pero esto también implica un problema, y allí es donde se introduce la socio-antropología de Bourdieu. En este autor, para evitar caer en una filosofía genérica de la experiencia corporal (y emocional) como la que propone Sartre (1980) manteniendo el dualismo cartesiano, es necesario dar cuenta de las condiciones sociales de posibilidad de la experiencia corporal y de su imbricación emocional. En ese sentido, en la antropología de Bourdieu, *el cuerpo no está socializado, sino que es social*, porque la corporalidad se constituye como esquema percepto-motriz (habitus) en y por la institución –diferencial- que lo social opera. Y esa constitución tiene su sociogénesis, en las relaciones intersubjetivas afectivas del *infans* en el seno de la familia, o mejor dicho, del microcosmos moral que es siempre el campo familiar (Bourdieu, 1999). Allí, en ese intento de superar el dualismo que tiene como antecedente a Merleau-Ponty, se introduce la impronta de Bourdieu, que aquí quisiéramos reconstruir hacia atrás, centrándonos en la génesis de la noción de habitus en su antropología del cuerpo. Veamos entonces cual es la problemática que Bourdieu plantea en

los prolegómenos de su teoría, y si logra dar alguna respuesta más o menos superadora de la ontología dualista.

### **3. Prolegómenos a una antropología del cuerpo y las emociones en Bourdieu en la génesis de la teoría del habitus.**

Para comprender la génesis de la teoría bourdeana del *habitus* como una toma de posición teórica sobre la problemática del dualismo, es necesario retrotraernos a mediados de la década del 50 del siglo XX. Hasta su partida a Argelia, en 1955 para realizar el servicio militar, Bourdieu fue profesor del Liceo de Moulins, donde dedicó el final del curso que dictaba a la enseñanza de la concepción de la temporalidad (estructura de horizonte de protensiones-retensiones) en Husserl ([1913]1992) cuestión que venía trabajando desde finales de su carrera de filosofía en la *Ecole Normale Supérieure*. Así mismo, la lectura de *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty, lo había marcado fuertemente. Como ha señalado en una entrevista sobre su relación con la fenomenología<sup>9</sup>, el libro de Merleau-Ponty era “su cultura de base” (Bourdieu y Sapiro, 2007). También es dable considerar que a mediados de los 50' Bourdieu estudiaba fisiología y medicina psicosomática con Georges Canguilhem, quien dirigiría su proyecto de tesis de posgrado sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva”, investigación suspendida por el viaje a Argelia (Sapiro, 2007).

En su paso a la antropología, marcado por la publicación de *Sociología de Argelia* (1958); *El Desarraigo y Trabajo y trabajadores en Argelia* (1963-1964); Bourdieu utilizará de un modo particular la impronta teórica de las obras de Husserl y Merleau-Ponty -como antídoto contra el dualismo cartesiano presente en Sartre<sup>10</sup>- para comprender **a)** la experiencia del tiempo en las prácticas económicas de los campesinos argelinos en tanto retensión-protensión, contra las teorías que sostenían que vivían “adheridos” al presente; y **b)** la percepción del cuerpo en los campesinos bearneses. En ese sentido, en las investigaciones que trabajaron estas problemáticas se fueron instituyendo los primeros *esbozos de una teoría del habitus y la violencia simbólica, todo ello enmarcado en una teoría general de la práctica*. El cuerpo socialmente instituido en la modalidad del *habitus*, sería a partir de aquí la clave de la antropología de Bourdieu y el punto de anclaje central de su teoría de *la violencia simbólica*. Teniendo en cuenta esto, es que nos detendremos especialmente en su trabajo sobre el celibato campesino en la zona francesa del Bearne, publicado en 1962, para analizar cómo Bourdieu

---

<sup>9</sup> En esa entrevista se puede ver claramente como Bourdieu toma positivamente la fenomenología de Merleau-Ponty por su potencialidad frente a la ontología dualista.

<sup>10</sup> Cuestión que se puede ver claramente en *El Ser y la Nada*, como Bourdieu ([1972]2000) y otros (de Waelhens, prólogo a Merleau-Ponty [1945] 1957) han señalado.

va proponiendo una posible solución al problema de la ontología dualista (sujeto-objeto; subjetivismo-objetivismo; cuerpo biológico-cuerpo social) a partir de la retoma de la fenomenología del cuerpo propuesta por Merleau-Ponty, y la introducción por primera vez en este texto, de la noción de *habitus*.

### **3.1 El celibato de los herederos y una incipiente búsqueda de superación de la ontología dualista.**

Tras volver de Argelia en 1960, en uno de sus viajes a su pueblo natal en el Bearne, 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, cuestión llevada a cabo en el largo artículo de 1962 *Celibato y condición campesina*, publicado en la revista *Estudios Rurales*. Este trabajo, que presenta los antecedentes fundamentales de las nociones de *habitus* y *violencia simbólica* -cuestiones centrales en la socio-antropología del cuerpo de Bourdieu- ha sido recordado por el autor en su reedición de 2002, como un “tristes trópicos”, pero “al revés” (Bourdieu, 2004).

Comenzaremos describiendo sucintamente el recorrido analítico que se presenta en este artículo. 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. Esto es central, ya tempranamente en la obra de Bourdieu se puede ver esta búsqueda más o menos consciente de romper con la impronta estructuralista<sup>11</sup> de la época, para intentar restituir el punto de vista subjetivo en la complejidad del mundo social, estableciendo más que una oposición entre dos modos de abordaje del objeto (subjetivista/objetivista), dos momentos en la investigación: un momento de objetivación que busca romper con el sentido común, y un momento de subjetivación que reintroduce el sentido común, o mejor dicho la experiencia *doxica*, como parte de la “verdad” del mundo social.

---

<sup>11</sup>Sobre este problema Bourdieu y Passeron escribieron un excelente artículo “Muerte y resurrección de una filosofía sin sujeto” ([1967]1975) donde dan cuenta del desarrollo histórico en las Cs. sociales del problema de la objetivación y el debate con la filosofía, las luchas entre objetivistas y subjetivistas, pasando por Durkheim, Bergson, Sartre, Levi-Strauss, Merleau-Ponty, etc.

Volviendo sobre el recorrido realizado por Bourdieu en esta investigación, 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 (Bourdieu [1972] 2000; [1980] 2007) 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. Estas cuestiones dan cuenta de una búsqueda inicial de romper con la ontología dualista, y como bien señala Wacquant (1995) establecer un punto de vista total (inspirado en Mauss) sobre las prácticas sociales, cuestión que se cristalizará claramente en la noción de *habitus*, como veremos más adelante.

Volviendo a nuestro recorrido sobre el celibato bearnés, debemos señalar que en el sistema tradicional de reproducción social, el hijo mayor está “atrapado” por la tierra que hereda, porque es el heredero directo de la “propiedad”. El celibato de los hijos menores, que formaba parte probable 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 (como veremos más adelante) 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”: Reproducción prohibida (Bourdieu, [1972] 2004). Por medio de la estadística, Bourdieu nota que en la problemática del celibato el lugar de residencia se vuelve central: los solteros viven en “el campo” más que en el pueblo o 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, etc.; 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. Además, a la evaluación negativa del cuerpo “paisano”, se le sumaba que 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 uno 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, refiriendo a una frase 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 (Bourdieu, 1977). Y aquí, en estos análisis iniciales, es donde se perfila ya claramente el problema del *cuerpo habitual*, del *habitus* y su relación con *la violencia simbólica* como una violencia por cuerpos (Bourdieu, 1999).

Bourdieu dedica el apartado final de *Celibato y condición campesina* -titulado *El campesino y su cuerpo*- al análisis de la *hexis* campesina y la percepción social del cuerpo. Allí se vuelve a ver este ir y venir dialéctico, entre la experiencia subjetiva y las condiciones objetivas, que caracterizará toda su obra, y que nos permitirá encontrar una posible “respuesta” inicial, al problema del dualismo y el lenguaje heredado a la hora de una antropología del cuerpo y las emociones.

### **3.2 El baile de los solteros: hexis, ethos y habitus en el cuerpo “empaysanit”<sup>12</sup>**

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

---

<sup>12</sup> Acampesinado, en francés.

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, 2004a: 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 ciudadanas. 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”, el “exis”, 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, 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 del “hombre total” 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 entendemos problemáticas y que Bourdieu logrará sortear con agudeza –como veremos-, 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, 1936/1979: 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 inconsciente” (Mauss, 1936/1979:355).*

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 conciencia//cuerpo-emociones-inconciencia. Veamos como Bourdieu introduce la noción de habitus, frente a esta problemática, en el marco del “baile de los solteros”:

*“Este modesto baile campestre, es pues el escenario de un verdadero choque de civilizaciones. A través de él irrumpe en la vida campesina todo el mundo de la ciudad, con sus modelos culturales, sus músicas, sus bailes, sus técnicas corporales. Los modelos tradicionales de los comportamientos festivos se han perdido, o bien han sido sustituidos por modelos urbanos. En este ámbito, como en los demás la iniciativa pertenece a la gente que vive en el pueblo. (...) Y hay que reconocer que las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas solidarios de todo un contexto cultural. No es este el lugar para analizar los hábitos motrices propios del campesino bearnés, ese habitus que deja a descubierto al paysanás<sup>13</sup>, al campesino pesadote y torpón. La observación popular ha sabido captar a la perfección esa hexis en la que se basan los estereotipos. “Los campesinos de antaño, explicaba un anciano residente en el pueblo, solían caminar con las piernas enarcadas, como si fueran patizambos, y con los brazos arqueados” (...) La observación crítica del ciudadano, hábil a la hora de percibir el habitus del campesino como una verdadera unidad sintética privilegia la lentitud y la pesadez del gesto al andar. (...) es manifiesto que el campesino empaysanit, es decir acampesinado, no está en su elemento cuando va al baile. (...) Al exigir la adopción de nuevos usos corporales, reclama un auténtico cambio de “naturaleza”, pues los habitus corporales son lo que se percibe como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene nada que hacer” (Bourdieu, 2004: 113-115)*

Este extracto contiene una serie de cuestiones sobre las que debemos llamar la atención. Como ya dijimos, allí aparece por primera vez en Bourdieu el concepto de *habitus*, traducción latina de la *hexis* (o *hexis*) aristotélica; remitiendo a Mauss en una nota al pie. El *habitus*, la *hexis*, es la modalidad práctica del cuerpo, la postura, el andar, las técnicas corporales expuestas ante sí y ante los otros. Y lo que es aún más interesante, el *habitus* 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 diría que ese *dominio es inconsciente*. Esto es clave, y diferencia claramente a Bourdieu de Mauss, ya que no hay allí 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 merleau-pontyano (Merleau-Ponty, 1957 b). Por eso Bourdieu habla del *habitus*<sup>14</sup> como una *unidad sintética*, lo cual implica una ruptura clara con la ontología dualista y sus jerarquías, que aun perviven en Mauss.

---

<sup>13</sup> En bearnés, significa campesino

<sup>14</sup> Es central entender que este texto de 1962 no contiene en sí nada más que algunos indicios de lo que será a posteriori la noción de habitus en Bourdieu, por eso decimos que estamos realizando un análisis de la génesis de esta problemática, la cual tendrá su primer desarrollo *en profundidad* recién en el *Esquisse d'une théorie de la pratique*, de 1972.

El interés de Bourdieu se centra aquí en dar cuenta de la percepción de si mismo que el campesino se forma (como campesino “acampesinado”, paisano), a partir de una interiorización de la evaluación 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 si misma, y a título de signum social. Si es un poco torpe, y va mal afeitado y mal vestido, el campesino es percibido de inmediato como el hucou<sup>15</sup>, (el búho) poco sociable y osco (...) “a veces grosero (a cops groussé) poco amable con las mujeres (chics amistous dap las hennes). (P. L-M). Se dice de él que (...) “no es de feria” (...) que no es presentable. Así, pues, particularmente atentas y sensibles, debido a su formación cultural, a los gestos y a las actitudes (...) las mujeres, más abiertas a los ideales ciudadanos juzgan a los hombres en función de unos criterios ajenos: calibrados con ese patrón carecen de valor. Al verse en semejante situación al campesino no le queda más remedio de interiorizar la imagen de si mismo que se forman los demás, por mucho que se trate de un estereotipo. Acaba percibiendo su cuerpo como cuerpo marcado por la impronta social, como cuerpo empaysanit, acampesinado. (...) por ende se siente incómodo con él y lo percibe como un estorbo. Porque lo concibe como cuerpo de campesino, tiene una percepción negativa. (...) Esta conciencia negativa 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, 2004:116-117)*

Es interesante notar en este extracto una expresión clara de la dialéctica del reconocimiento/desconocimiento (Bourdieu y Passeron, 1970/1998) que constituye la *violencia simbólica* (término no utilizado todavía), como una forma incipiente de ruptura con la ontología dualista. Como modalidad de ruptura, Bourdieu introduce la dialéctica, como lo dirá claramente en *Esquisse d’une théorie de la pratique*. El *reconocimiento negativo* que las mujeres hacen del campesino, se funda en una apreciación comparativa frente a la *hexis* masculina citadina. 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”. 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 si que construye en su inmersión<sup>16</sup> en las nuevas relaciones sociales-sexuales, es la interiorización de la imagen que le devuelven los otros. Para Bourdieu, las condiciones objetivas (que obviamente el campesino no percibe

---

<sup>15</sup> En Bearnés, como las palabras entre paréntesis que siguen en el extracto.

<sup>16</sup> Luego, cuando Bourdieu haya desarrollado en profundidad su teoría de los campos, a finales de los 70, hablará de “inversión”, en el sentido de estar metido en el juego.

como objetivas, dado que no es antropólogo) 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 como objetivación que el otro hace de mí, como “ser- para-otro” (Sartre, 1961)<sup>17</sup>. Pero la diferencia con Sartre radica en dos cuestiones: **a)** 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]1986; Sapiro, 2007). **b)** Sartre mantiene el dualismo cartesiano, y por lo tanto no acepta la posibilidad de incorporación de la mirada del otro en tanto objetivación de sí: no puedo ser objeto para mí. Como Bourdieu avanza hacia una concepción dialéctica que rompe con la oposición sujeto-objeto –tal como la que propone Merleau-Ponty- puede comprender cómo podemos ser al mismo tiempo “sujetos y objetos”; “en sí y para sí”, por decirlo con los términos hegelianos que Merleau-Ponty utiliza en su discusión con Sartre.

Estas cuestiones, un tanto complejas, nos permiten señalar que el cuerpo es significativo desde su constitución (o mejor dicho institución) como esquema (*schème*<sup>18</sup>) corporal (Merleau-Ponty 1957 b: 105-162), en tanto y en cuanto entendamos al cuerpo como cuerpo propio, cuerpo fenoménico. Esto es lo que Bourdieu trata, a nuestro entender, de restituir en este pasaje, de tal forma de dar con la noción de *habitus* una posibilidad superadora. Vemos que aquí el cuerpo no es el productor de una sensación ligada a un significado (retomando a Leavitt) sino que el cuerpo es sensibilidad; y siempre la sensibilidad es significativa. El cuerpo es siempre-ya-significativo (sintiente-sensible, diría Merleau-Ponty). Las separaciones analíticas carecen absolutamente de sentido en este nivel de análisis, dado que estamos abordando el cuerpo fenoménico, y no el cuerpo objetivo, *partes extra partes* de las ciencias (Merleau-Ponty: 1957 b).

---

<sup>17</sup> Nos referimos a la Tercera Parte, Capítulo 1 “El para-otro”, acápite “La mirada” de *El Ser y La Nada*. Allí Sartre señala: “Pero, además, el prójimo, al fijar mis posibilidades, me revela la imposibilidad en que estoy de ser objeto excepto para otra libertad. No puedo ser objeto para mí mismo, pues soy lo que soy; abandonado a sus propias fuerzas, el esfuerzo reflexivo hacia el desdoblamiento termina en fracaso: siempre soy reatrapado por mí. Y cuando postulo ingenuamente que es posible que yo sea, sin darme cuenta, un ser objetivo, supongo implícitamente por eso mismo la existencia del prójimo; pues, ¿cómo podría ser yo objeto sino para un sujeto? Así el prójimo es ante todo para mí el ser para el cual soy objeto, es decir, el ser por el cual gano mi objetividad.” (...) “Mi ser para-otro es una caída a través del vacío absoluto hacia la objetividad. Y, como esta caída es alienación, no puedo hacerme ser para mí mismo como objeto, pues en ningún caso puedo alienarme a mí mismo. El prójimo, por otra parte, no me constituye como objeto para mí sino para él”. (Sartre, 1961 p.172-174).

<sup>18</sup> Esquema corporal aquí, no significa *schema*, representación del cuerpo como en la psicología clásica. Esquema corporal, como *schème*, significa estructura corporal, en el sentido que le da Merleau-Ponty a la estructura del comportamiento y a la sistematicidad sensorio motriz del cuerpo propio (1957 a y b). Bourdieu también habla de *schèmes* para referir al *habitus* (1972), como disposiciones que hacen sistema entre sí. Entonces esquema corporal aquí, no significa *schema*, representación del cuerpo.

Volviendo a los “paisanos”, es que queremos señalar que la introducción de este punto de vista fenoménico nos permite comprender la diferencia entre la relación negativa e incómoda del campesino con su cuerpo, frente a la que presentan los jóvenes ciudadanos consigo mismos. Los primeros no bailan, no se acercan a las mujeres; los segundos “están en su elemento”. Estamos en presencia entonces de las operaciones de la *violencia simbólica*. De hecho, la conciencia de sí que los campesinos se hacen, no es una conciencia sartreana, 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 como ya señalamos, al cuerpo propio de la fenomenología de Merleau-Ponty (1957a). Es allí, en las cotidianas modalidades de la experiencia 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 la *hexis* corporal, 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 no tiene remedio, no quedará nadie. Ya no tengo animo para trabajar la tierra (A.B.)”* (Bourdieu, 2004 a:125)

Nuevamente aquí -como en el caso de los subproletarios argelinos que Bourdieu (1964) analizó- estamos frente a la afectividad, y rozando una socio-antropología de las emociones. Recordemos nuevamente que Bourdieu venía de estudiar con Canguilhem y había dejado inconcluso unos análisis sobre las estructuras temporales de la vida afectiva. A la luz de ello podemos comprender como la violencia simbólica se juega en los sentimientos y emociones, en la modalidad del *habitus*, como expresiones corporales sobre las que “la conciencia nada puede hacer”, cuestión que de alguna manera contribuye, en el *desconocimiento*, a potenciar la dominación.

#### **4. La noción de habitus propiamente dicha: restitución del cuerpo fenoménico y disolución de la ontología dualista.**

La noción de habitus es, a partir de 1962, vuelta a poner en juego en la serie de investigaciones que Bourdieu<sup>19</sup> va a realizar sobre sociología de la educación y de la cultura.

---

<sup>19</sup> Junto al equipo que constituyeron en el Centro de Sociología de la Educación y la Cultura en la EHHES; en el que participaban J.C. Passeron, Claude Grignon, JC Chamboredon, P. Champagne, entre otros. Una definición

Es fundamental atender a que Bourdieu recurre al concepto latino de *habitus* como respuesta al problema del lenguaje heredado –como ya lo hacía Mauss para diferenciarse de la “metafísica”- para romper con los posibles usos que la psicología mecanicista hace de la noción de hábito (Bourdieu, 1988). Este uso del lenguaje, se puede ver también en los conceptos que designan las diferentes dimensiones de las condiciones de posibilidad de las prácticas corporales (*ethos, hexis, eidos*) que van siendo integrados en la noción de *habitus*, como sistema de disposiciones. Quisiéramos proponer a continuación un análisis de ese concepto, atendiendo a la primera explicitación sistemática del mismo en *Esquisse d’une théorie de la pratique*<sup>20</sup>, de 1972, para mostrar como emerge la propuesta de superación del dualismo a partir de la introducción de una dialéctica, inspirada a nuestro entender, en la lectura merleau-pontyana de Hegel, base de la propuesta de su libro *La estructura del comportamiento* (Merleau-Ponty, [1942] 1957). Hacia allí vamos

#### 4.1. El *habitus* como sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes

Para comprender la categoría de *habitus* nos vamos a remitir a *Esquisse d’une théorie de la pratique*, el cuál contiene los desarrollos teóricos más minuciosos sobre este concepto. Por lo tanto, comenzaremos por revisar el párrafo donde Bourdieu da su definición de *habitus*:

“Las estructuras que son constitutivas de un tipo particular de entorno [environnement] (e.g. las condiciones materiales de existencia característica de una condición de clase) y que pueden captarse empíricamente bajo la forma de las regularidades asociadas a un medio [environnement] socialmente estructurado producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente “reguladas” y “regulares” sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni la maestría de las operaciones necesarias para alcanzarlos, ...” (Bourdieu, [1972]2000:256)<sup>21</sup>.

---

ya sistemática, aunque con resabios intelectualistas, se puede ver en la introducción de Bourdieu a *Un arte medio*, de 1965, donde también ya se habla de superar el subjetivismo y el objetivismo.

<sup>20</sup> No es casualidad que el título sea una readaptación del libro de Sartre “*Esquisse d’une théorie des émotions*”, con el cual Bourdieu discute.

<sup>21</sup> Traducción nuestra del francés. Los corchetes en la cita en castellano son nuestros: “...les structures qui sont constitutives d’un type particulier d’environnement (e.g. les conditions matérielles d’existence caractéristiques d’une condition de classe) et qui peuvent être saisies empiriquement sous la forme des régularités associées à un environnement socialement structuré, produisent des *habitus*, systèmes de *dispositions* durables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c’est-à-dire en tant que principe de génération et de structuration de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement “*réglées*” et “*régulières*” sans être en rien le produit de l’obéissance à des règles, objectivement adaptées à leur but sans supposer la visée consciente des fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre et...” (Bourdieu, 1972/2000:256)

Nos proponemos analizar este párrafo –diferente, como se puede observar, de la definición de *habitus* que aparece ocho años después en *El sentido práctico*– porque allí se encuentra condensada la teoría de la práctica de Bourdieu, la que se construye por ruptura con las concepciones intelectualistas y dualistas, con las cuales ha saldado cuentas en los dos primeros acápites del *Esquisse*.

Para entrar directamente en el análisis de la definición, comencemos por “*estructuras estructuradas*”. Aquí Bourdieu retoma el concepto de estructura en el sentido en que se lo utiliza en el estructuralismo en general<sup>22</sup>, lo cual va más allá de la versión “saussureano-levi-straussiana”. Bourdieu suele insistir en que lo importante del estructuralismo es haber introducido en ciencias sociales el pensamiento relacional –no esencialista– propio de las ciencias modernas. Las estructuras son sistemas de relaciones entre disposiciones, lo cual no implica necesariamente oposiciones (como en Saussure) pero sí “relaciones”<sup>23</sup>. Si el *habitus* es una *estructura*, lo es en tanto in-corporada, o sea, hecha cuerpo. De ahí que esa estructura sea un *sistema de disposiciones*. Las disposiciones son principios, esquemas (*schémes*) de percepción, pensamiento y acción corporales, no intelectuales. Volveremos sobre esto.

Al decir que las estructuras (*habitus*) son *estructuradas*, se alude tanto al verbo, como al adjetivo. *Estructuradas* (verbo) por un *entorno o medio socialmente estructurado que las produce*, entorno caracterizado también como estructurado o sea sistemático, captable empíricamente en sus regularidades por el analista, regularidades en tanto *condiciones* (regulares) *materiales de existencia características de una condición de clase*. El *habitus* entonces es producto de unas condiciones de existencia, o sea que no es innato (como la gramática generativa chomskyana, con la que Bourdieu discute en este texto). En torno a la utilización del concepto de clase, se presenta un problema: en este párrafo, el concepto de *clase* se refiere a regularidades objetivo-objetivadas de condiciones de existencia *captables por el analista*, y no se limita al concepto de *clase* de raigambre marxista economicista ligado a las relaciones de los sujetos con la propiedad de los medios de producción: la clase de condiciones de existencia no son, en Bourdieu, condiciones económicas solamente, sino también culturales y sociales<sup>24</sup>. El *habitus* es producto de todos esos condicionamientos (no

---

<sup>22</sup> Decimos en general porque las matemáticas, la física y en el campo filosófico la fenomenología también trabaja con el concepto de estructura. Esto último se puede ver claramente en “La estructura del comportamiento”, de Merleau-Ponty, o bien en el estructuralismo genético de Piaget.

<sup>23</sup> No nos estamos contradiciendo, en tanto que ese sistema de relaciones no es una combinatoria a la manera de la ontología dualista, sino que es una estructura dialéctica, espiralada.

<sup>24</sup> Por eso Bourdieu habla de diferentes tipos de capitales (cultural, social, económico), que cuando son reconocidos/desconocidos se vuelven capital simbólico, condición *sine qua non* de la dominación.



determinaciones<sup>25</sup>) que aparecen en la experiencia subjetiva en tanto relaciones prácticas con los otros y con el mundo.

Retomando lo que veníamos planteando, y centrándonos en la resolución que Bourdieu -a nuestro entender- da al problema del dualismo, es necesario insistir en que *las condiciones de existencia* no son abstracciones, son condicionamientos prácticos, o sea, relaciones intersubjetivas (y relaciones con los “objetos”, o mejor dicho fisonomías<sup>26</sup>) que en el nivel de una sociogénesis –cuestión que Bourdieu desarrollará en sus futuras investigaciones- revisten: las relaciones “familiares” en las que se estructura la experiencia del niño en la formación de un *habitus* primario (Bourdieu, 1999: Cap. V); las formas institucionales de educación y la cooptación a posteriori por algún campo. De esto se desprende que el *habitus* es una estructura estructurada en y por la práctica corporal intersubjetiva (y con las fisonomías), más acá de procesos reflexivos o del entendimiento. En ese sentido, las condiciones objetivas que se interiorizan, lo hacen mediante la práctica, o sea que no lo hacen en tanto objetividad (sino estaríamos frente al dualismo) sino como fisonomías, haciendo cuerpo con la carne del “agente”. Creemos que Bourdieu insiste en que son “objetivas” a la manera durkheimiana ([1894]2009) o sea, como exteriores e impuestas *desde afuera* al “agente”, en el sentido de que un acto de voluntad encuentra resistencia al querer cambiarlas; lo cual no significa *que colectivamente* no se puedan transformar<sup>27</sup>.

El *habitus* es *estructurado* (como adjetivo) en el sentido que le hemos dado al hablar de que las disposiciones son sistemáticas, o sea “hacen sistema”. Podríamos pensar aquí en el esquema (*schème*) corporal y el cuerpo propio del que habla Merleau-Ponty ([1945]1957: 105-162). Las disposiciones funcionan con la primacía del todo, la sistematicidad. Solo analíticamente pueden ser desmenuzadas, pero en las prácticas ordinarias de la experiencia subjetiva del cuerpo, los *schèmes* perceptivos, motrices y lingüísticos que no se viven separados, sino como una totalidad sistemática; a la manera de una estructura dialéctica (Merleau-Ponty, [1942]1957).

---

<sup>25</sup> Contra los tópicos en torno al carácter determinista de la teoría de Bourdieu, -por ejemplo los señalamientos de Ortner (2005) que demuestran su ignorancia en el tema- remitimos al Segundo libro de *El sentido Práctico* ([1980]2007) acápite: *El buen uso de la indeterminación*, donde se puede observar claramente que esa acusación es equivocada. El *habitus* es indeterminado porque el cuerpo y las prácticas no son mecánicas, de hecho son ambiguas, como señala Bourdieu -en el acápite que estamos refiriendo- y también Merleau-Ponty y *no responden a una causa*, sino al cruce entre sus condiciones de producción (*habitus*), y la situación en la que se produce la solicitud del mundo que abre la posibilidad de la acción. Esto explica que personas con iguales ingresos -igual “clase social”- no respondan de la misma manera ante la misma situación.

<sup>26</sup> En tanto en la experiencia práctica estamos ante fisonomías y no ante un mundo objetivo, como se desprende de la lectura de Merleau-Ponty ([1945]1957)

<sup>27</sup> En las *Meditaciones Pascalianas* Bourdieu señala que el *habitus* se puede transformar mediante un contraadiestramiento práctico, y habilitar así nuevas condiciones de producción de nuevos *habitus*.

Veamos ahora el sintagma “*estructuras estructurantes*”. *Estructurantes* (verbo) se refiere a que el sistema de disposiciones produce prácticas que hacen que lo social *sea*, que tenga *sentido* para el agente. Detengámonos en “sistema de disposiciones”. Bourdieu señala en un anota al pie del *Esquisse* que:

“*La palabra "disposición" parece especialmente conveniente para expresar lo que abarca el concepto de habitus (como sistema de disposiciones): en efecto, expresa de entrada el resultado de una acción organizadora que presenta entonces un sentido muy vecino a palabras como estructura; designa por otra parte una manera de ser, un estado habitual (en particular del cuerpo) y, en particular, una predisposición, una tendencia, una propensión, o una inclinación*”. (Bourdieu, [1972]2000:393)<sup>28</sup>

El *habitus* es generador en tanto produce prácticas, lo cual implica también estructurar, organizar, da sentido al mundo de una determinada manera: el *habitus* produce acciones, percepciones y representaciones instituyentes de un mundo de sentido, común a *habitus* homólogos –*habitus* de clase, por ejemplo- dejando por fuera todo lo que el *habitus* no este dispuesto –en términos de *disposición*– a reconocer como signifiante. *Estructurante* también en sentido de que el *habitus* estructura al agente en tanto *hexis* corporal (una manera de ser habitual, como el campesino *empaysanit*). El sistema de disposiciones es un *ethos* incorporado, una ética práctica hecha cuerpo, que ubica a ese agente en **un** universo de prácticas y lo pone a hacer en un sentido probable, a partir de la incorporación de los principios prácticos que rigen ese universo. Esto implica entender que las prácticas de un *habitus* son regulares, o sea, presentan cierta lógica, que no es la de la conciencia (lógica de la lógica, dice Bourdieu) ni tampoco se desprende de ella: la lógica de la práctica es la de lo ambiguo, la de lo “más o menos”. Por lo tanto la regularidad de las prácticas no es el resultante de la ejecución de una regla, ni de un código que tendríamos “adentro” (Bourdieu, 1988) sino que es producto de la sistematicidad/habitualidad de la estructura del comportamiento, a la manera merleauPontyana ([1942] 1957)

El *habitus*, entonces es un sistema de hábitos, y por lo tanto se incorpora en y por la práctica; de manera inter-subjetiva. Al respecto, proponemos un ejemplo que podemos señalar entre muchos posibles: de niño aprendo a comer de una manera, comiendo (una técnica del cuerpo en el sentido de Mauss); corrigiendo sobre la marcha la postura, ante las indicaciones verbales y motrices de los otros (los padres por ejemplo), que suelen mostrar la corrección en

---

<sup>28</sup> Traducción nuestra del francés: Le mot "disposition" paraît particulièrement approprié pour exprimer ce que recouvre le concept d'habitus (défini comme système de dispositions): en effet, il exprime d'abord le résultat d'une action organisatrice présentant alors un sens très voisin de mots tels que structure; il désigne par ailleurs une manière d'être, un état habituel (en particulier du corps) et, en particulier, une prédisposition, une tendance, une propension, ou une inclination. (Bourdieu, [1972]2000:393)

el propio cuerpo (la *hexis* corporal como *ethos*) como esquema precepto motriz pasible de “reasumir” [*repris*] (Merleau-Ponty, 1997) por mí.

Como vemos, al trabajar con estas valencias de las palabras estructurado/estructurante, se está queriendo plantear una solución dialéctica al dualismo. Dialéctica que trataremos de recomponer a continuación, introduciéndonos en la imbricación de la noción de *habitus* con la dialéctica de la estructura del comportamiento propuesta por Merleau-Ponty ([1942]1957).

#### **4.2 Habitus y cuerpo: la dialéctica merleauPontyana en Bourdieu y el mundo simbólico**

En este acápite haremos una lectura posible del concepto de *habitus* en su cruce con la dialéctica merleauPontyana; la cual creemos que está en la base de la propuesta de Bourdieu. Esto implica nuevamente pararnos frente a una posible solución, ante el problema de la ontología dualista y el lenguaje heredado.

En ese sentido, como bien señala Bourdieu a lo largo del *Esquisse*, el cuerpo es el *sujeto* de las prácticas, y el lugar de las disposiciones generadoras, o sea la encarnación del *habitus*. Como venimos señalando, la concepción bourdeana del cuerpo se encuentra atravesada claramente por la lectura de Merleau-Ponty. No es casual el emparentamiento entre los conceptos de *hábito* y *disponibilidad* de Merleau-Ponty, con *habitus* y *disposición*<sup>29</sup> en Bourdieu (Savransky, 1999). En este nivel de análisis, la clave se encuentra en el carácter pre-reflexivo de la práctica. Cuerpo, práctica y mundo no se oponen entre sí, no hay allí lugar para una relación sujeto-objeto; significado-corporalidad. Bourdieu lo reconoce explícitamente en su último texto teórico, *Meditaciones Pascalianas*:

“El agente implicado en la práctica conoce el mundo, pero con un conocimiento que, como ha mostrado Merleau-Ponty, no se instaura en la relación de exterioridad de una conciencia conocedora. Lo comprende (...) sin distancia objetivadora, como evidente, precisamente porque se encuentra inmerso en él, porque forma un cuerpo con él, porque lo habita como si fuera un hábito o un hábitat familiar” (Bourdieu, 1999:188)

Como se puede ver en este extracto, Bourdieu adhiere a la fenomenología de Merleau-Ponty, como ya lo hacía en el *Esquisse*<sup>30</sup>. Esta filosofía retoma las nociones de *actitud categorial* y *función simbólica* trabajadas por la tradición neokantiana (Cassirer y Goldstein, especialmente), que han sido objeto de revisión por el fenomenólogo francés (Ralón de Walton, 2009) y por el propio Bourdieu ([1977]1997; y Saint Martín [1975]1998). La práctica enmarcada en la intencionalidad operante –en Merleau-Ponty, y en el sentido práctico en Bourdieu– es pre-reflexiva, no depende del pasaje por la reflexión para dotar de sentido al

<sup>29</sup> Disposición es también el concepto que usa Husserl para hablar de la adquisición de habitualidades.

<sup>30</sup> Ver Bourdieu ([1972]2000) Pág., 252, nota al pie 34; y Pág. 305.

mundo. Toda la discusión de Merleau-Ponty en *La Estructura del Comportamiento y la Fenomenología de la Percepción* con el asociacionismo, la gestalt y las diferentes formas de empirismo e intelectualismo, remite a los *prejuicios clásicos* que ponen como fundamento de la experiencia del cuerpo en el mundo, los resultados analíticos del entendimiento (estrictamente: prejuicio del mundo objetivo). El sentido pre-reflexivo, que Merleau-Ponty señala en sus análisis fenomenológicos de la percepción y del comportamiento, *es equivalente al sentido práctico* que Bourdieu define como *illusio*, el cual no necesita proyectarse desde una conciencia reflexiva para darse<sup>31</sup>. Podríamos decir que Bourdieu radicaliza los señalamientos de Merleau-Ponty, considerando que lo social tiene como fundamento las prácticas pre-reflexivas, y no la conciencia; lo cual lo diferencia claramente de Mauss, como ya señalamos más arriba.

Y aquí es donde nos tenemos que detener. Si bien el agente, como señala Bourdieu, reconoce el mundo como evidente sin pasar por una relación objetiva con él, esta evidencia (reconocimiento) del mundo –tan cara a la fenomenología schutziana– tiene como condición de posibilidad el sistema de disposiciones (el *habitus*) generadores de prácticas (entre las cuales están las cognoscitivas, las cuales no son necesariamente cognitivas<sup>32</sup>) articuladas a ese mundo de relaciones intersubjetivas, de tal forma de volverlas evidentes (*taken for granted*). Pareciera (a primera vista) que el razonamiento de Bourdieu fuese circular, pero por el contrario sostenemos que es dialéctico, espiralado. Para ejemplificarlo citamos el siguiente párrafo:

*“La práctica es a la vez necesaria y relativamente autónoma en relación con la situación considerada en su inmediatez puntual porque es el producto de la relación dialéctica entre una situación y un habitus entendido como un sistema de disposiciones durables y transferibles que integrando todas las experiencias pasadas, funciona a cada momento como una matriz de percepciones, apreciaciones y acciones que hacen posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas, gracias a las transferencias analógicas de esquemas que permiten resolver los problemas de la misma forma y gracias a las correcciones incesantes de los resultados obtenidos, dialécticamente producidos por esos resultados”* (Bourdieu, 1972: 261-262)<sup>33</sup>

---

<sup>31</sup> Como hemos mostrado en otro parte esta es la diferencia fundamental con la fenomenología social de Schutz (Dukuen, 2010)

<sup>32</sup> Esto es fundamental. No se ve porque el acto de conocer debería estar basado necesariamente en una conciencia. Hay un conocimiento práctico, corporal que no objetiva el mundo, como bien señala Bourdieu en su referencia a Merleau-Ponty. Para más detalles, especialmente centrados en la noción de *habitus*; ver el acápite *La espacialidad del cuerpo propio y la motricidad*, en su libro *La fenomenología de la percepción* ([1945]1957)

<sup>33</sup> Traducción nuestra del francés: “La pratique est à la fois nécessaire et relativement autonome par rapport à la situation considérée dans son immédiateté ponctuelle parce qu’elle est le produit de la relation dialectique entre une situation et un habitus, entendu comme un système de dispositions durables et transposables qui, intégrant toutes les expériences passées, fonctionne à chaque moment comme une matrice de perceptions, d’appréciations et d’actions, et rend possible l’accomplissement des tâches infiniment différenciées, grâce aux transferts

Como buen merleauPontyano, la dialéctica juega un papel central en este razonamiento, en el cual la actitud categorial y la función simbólica son un punto clave en tanto componentes del *habitus*, como se ve claramente en los análisis de las categorías del juicio profesoral realizados por Bourdieu y Saint-Martín ([1975]1998). Estas nociones imbricadas en la dialéctica, permiten romper con el cerco mecanicista e intelectualista que la noción de hábito de la psicología “científica” y de la filosofía metafísica puede evocar. Centrándose en la dialéctica, Graciela Ralón señala que para el fenomenólogo francés:

“...los actos de la dialéctica humana ponen de manifiesto una misma esencia, esto es, «la capacidad de orientarse con relación a lo posible, a lo mediato, lo que Goldstein ha llamado *actitud categorial*» (Merleau-Ponty, 1942: 149). Es importante señalar para comprender esta actitud, que ha sido interpretada **como una capacidad puramente intelectual**, que la dialéctica humana es ambigua, por un lado, se manifiesta en las estructuras sociales o culturales que crea y en las que se arraiga pero, por otro lado, tanto los objetos de uso como los culturales no serían tales si la actividad por medio de los cuales son creados no fuera capaz de negarlos y superarlos. Esta ambigüedad revela que no es posible oponer la conciencia a la naturaleza, paradójicamente, la inserción en un medio social y cultural condiciona la posibilidad de negarlos. Y, es, precisamente, la actitud categorial la que da cuenta de esta ambigüedad: «ella representa un comportamiento a la vez englobante y dependiente de aquello que engloba; a través de ella la conciencia integra una naturaleza sobre la cual la actitud categorial continúa no obstante apoyándose en ella» (Bimbenet, 2004:62-63)”. (Ralón de Walton, 2009: 6-7)

Creemos que el puente entre Bourdieu y Merleau-Ponty, es tejido por una determinada concepción dialéctica de la práctica (o *comportamiento* en Merleau-Ponty), tema que derivó en la búsqueda de una hiperdialéctica, por parte del último (Walton, 1993). Trataremos de articular ambos párrafos en los cuales vemos una imbricación clara. La actitud categorial y la función simbólica, son facetas de los esquemas (*schémes*) del *habitus* (Bourdieu y Saint-Martín [1975]1998) que en su dialéctica manifiesta en y con el mundo de “las estructuras sociales y culturales”, *lo crea, lo niega y lo supera* (al mundo social, a los objetos culturales). Esa dialéctica es el movimiento mediante el cual se da la ambigüedad de la permanencia de lo negado, en su transformación. Por eso el *habitus* no está cerrado sobre si mismo, porque la práctica humana es dialéctica, se constituyen en su transformaciones, en sus “correcciones incesantes...”. La superación hegeliana, en ese sentido, implica retener en forma transformada lo negado, por eso el *habitus* se transfigura a partir de una reelaboración (negación) de sus propios esquemas en la experiencia práctica. Al habilitar la ambigüedad, restituimos la lógica de la práctica (lógica de lo ambiguo) como señala Bourdieu ([1980]2007:

---

analogiques de schèmes permettant de résoudre les problèmes de même forme et grâce aux corrections incessantes des résultats obtenus, dialectiquement produites par ces résultats.” (Bourdieu, 1972: 261-262)

407-414) lo cual permite abrir un espacio teórico interesante para una comprensión no dualista de la experiencia social del cuerpo y las prácticas; y para una lectura no determinista de la teoría de Bourdieu.

## **6. Conclusión. La noción de *habitus* como posibilidad para una antropología no dualista del cuerpo y las emociones.**

Hemos comenzado este trabajo revisando los problemas que la ontología dualista y el lenguaje heredado, presentan al desarrollo de una antropología del cuerpo y las emociones. En ese sentido nos centramos en dos textos (Scheper-Hughes y Lock 1986; Leavitt, 1996) que dan cuenta del estado de la cuestión, no esquivan la problemática, y buscan proponer algunas soluciones a ella. Revisando esos textos, hemos encontrado que si bien realizan un análisis profundo y muy interesante de esta problemática, no logran salir del atolladero que el lenguaje heredado de una ontología dualista produce a la hora de querer explicar la experiencia corporal como experiencia propiamente dicha. Allí, frente a una posible solución, encontramos que los autores buscan ligar conceptos dualistas de tal forma de dar una idea de unidad: el cuerpo es bio-social; las emociones son psico-somáticas, la mente habla a través del cuerpo, las emociones son tanto privadas como actos de cognición, etc. Ante este balance y resolución -a nuestro entender fallida- del problema de la ontología heredada, propusimos retomando a Merleau-Ponty, partir del cuerpo fenoménico para romper con el intelectualismo presente en estas posiciones, dar un salto hacia atrás, y analizar la génesis de la noción de *habitus* en la obra de Bourdieu como posible solución a este problema.

En ese sentido, luego de una breve introducción a la trayectoria filosófica de Bourdieu centrada en su relación con la fenomenología, revisamos la primer aparición de la noción de *habitus*, en *Celibato y condición campesina* de 1962. Pudimos ver allí 3 cuestiones clave en relación con el dualismo: **a)** en términos metodológicos Bourdieu realiza una primera ruptura con el estructuralismo, realizando una doble operación de objetivación-subjetivación para restituir el hecho social total. **b)** Bourdieu introduce la noción de *habitus* en “buen latín” – rompiendo con el lenguaje heredado de la noción de hábito- remitiendo a Marcel Mauss, pero presentando diferencias, en tanto y en cuanto no sostiene la impronta dualista y racionalista que Mauss le impregna: Bourdieu define al *habitus* como unidad sintética corporal profundamente no conciente –definición asentada en la fenomenología merleauPontyana- y esto deriva en una concepción no instrumentalista del cuerpo, discutiendo con la que sostiene en alguna medida Mauss al darle preponderancia a la conciencia sobre la emoción. **c)** al analizar el caso del cuerpo campesino masculino, hemos notado como allí, imbricada con la

noción de habitus, aparecen los esbozos iniciales de lo que en *La Reproducción* ([1970] 1998) será nombrado como violencia simbólica. Esta imbricación supone, como ya mostramos, una relación dialéctica de desconocimiento/reconocimiento que nuevamente habilita una ruptura con el dualismo, como se puede ver en la discusión implícita con Sartre que allí restituimos.

Luego dimos un salto temporal hacia delante para analizar el concepto de *habitus*, definido sistemática y profundamente por primera vez en el *Esquisse d'une théorie de la pratique* de 1972. Allí hemos desmenuzado la definición, analizando el carácter dialéctico y antidualista que representa así como su ligazón evidente con el estructuralismo en general, y la fenomenología de Merleau-Ponty en particular. Al ser el habitus un sistema de disposiciones corporales, estructuradas por las condiciones de existencia en tanto relaciones intersubjetivas, y estructurantes del mundo social en el cual está imbricado; no hay posibilidad alguna para la emergencia de una oposición sujeto-objeto, dado que la estructura del comportamiento es dialéctica y se hace carne con el mundo. Hemos abordado esta cuestión a continuación, centrándonos en las facetas de categorización simbólica del habitus, a partir nuevamente de su ligazón con la tradición neokantiana retomada por la fenomenología de Merleau-Ponty. De esta manera pudimos comprobar como el habitus que habita un mundo, que se hace carne con él, no está cerrado sobre sí, sino que al responder a una "lógica" de lo ambiguo, se encuentra abierto en su relación dialéctica de negación y superación con el mundo. De esta manera la noción de habitus mantiene a nuestro entender<sup>34</sup> el carácter relacional -por lo tanto no esencialista- del estructuralismo en general y de la dialéctica, logrando romper con las limitaciones que un ontología dualista presenta a la hora de comprender el cuerpo y la práctica.

Dicho esto, para concluir quisiéramos señalar –muy rápidamente y pecando de simplistas- algunas excepciones que a nuestro entender han reintroducido la problemática del cuerpo fenoménico y la experiencia pre-reflexiva -retomando a Merleau-Ponty y Bourdieu- para una antropología no dualista del cuerpo y las emociones. En primer lugar debemos reconocer el trabajo pionero de Csordas (1990;1994) quien propone una antropología de la corporalidad a partir del paradigma del *embodiment* [encarnación, incorporación] quien tras un largo análisis sobre la pre-reflexividad/pre-objetividad en la fenomenología merleaupontyana y el concepto de habitus en Bourdieu como antídotos contra el dualismo; introduce en su análisis de los rituales carismáticos de sanación, el proceso mediante el cual el sanador objetiva una experiencia corporal emocional indeterminada (pre-objetiva, pre-

---

<sup>34</sup> Por cierto, debemos aclarar que *hemos hecho una lectura posible de Bourdieu*, que es la que nosotros buscamos profundizar: la que lo liga con la fenomenología de Merleau-Ponty.

reflexiva; insistimos) identificándola –tomando un ejemplo de los muchos que Csordas trabaja- como posesión por un demonio. Allí se pone en juego un proceso de objetivación producto de un “habitus de sanador” que mediante la aplicación de esquemas de percepción y acción, rompe con la ambigüedad de la experiencia del creyente, mediante la potencia objetivadora y performativa del lenguaje que “expulsa” a los demonios y sana al “enfermo” (Csordas, 1990; 1994)

Por otra parte Crossley (1995) ha propuesto una sociología carnal profundamente fundamentada en la fenomenología de Merleau-Ponty –de la cual, hace una exégesis<sup>35</sup>- retomando también la noción de habitus en Bourdieu. Creemos que el principal aporte de Crossley es proponer una lectura política -y su consecuente potencialidad sociológica- de la obra de Merleau-Ponty, que no elude el problema de las relaciones intersubjetivas como relaciones de poder. Cuestión está que normalmente ha sido eludida en las lecturas filosóficas de la fenomenología merleauPontyana.

Por último, nos ha parecido también destacable el trabajo de Silvia Citro (2009). Centrándose en un análisis fino de Nietzsche y Merleau-Ponty, la antropóloga habilita un lectura clara contra el dualismo cartesiano, y se embarca en un análisis de *la corporalidad toba* proponiendo una enfoque teórico-metodológico dialéctico que permita analizar el cuerpo en la vida social. En la discusión, Citro introduce una comparación entre las propuestas de Merleau-Ponty y Bourdieu, analizando sus cercanías y lejanías, y optando por trabajar con el concepto de hábito, por entender que allí se abriría posibilidades que cierta insistencia en la primacía de las estructura, no permitiría evidenciar en la noción de habitus bourdeana.

Sin ánimo de haber agotado las tres perspectivas que acabamos de señalar sucintamente, creemos que presentan un aire renovado a los problemas que la ontología dualista no deja de plantear a la hora de analizar la “experiencia” corporal. Análisis, en el que a nuestro entender, la noción de habitus leída desde la fenomenología merleauPontyana presenta una contribución central de la que todavía quedan facetas abiertas. Por nuestra parte, en ese camino nos hallamos: buscando romper con una lectura mecanicista del habitus y la violencia simbólica, restituyendo la ambigüedad del cuerpo y de las prácticas, a partir de una lectura merleauPontyana de la teoría de la práctica de Bourdieu.

### **Bibliografía General y específica (*en francés cuando no hay traducción*)**

---

<sup>35</sup> Que nosotros no hemos tomado como referencia en nuestro análisis, dado que preferimos trabajar directamente con la obra de Merleau-Ponty.



- BOURDIEU Pierre. (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Paris: Droz. 2000
- (1977) "Sobre el poder simbólico". En *Intelectuales, política, poder*. Eudeba, Bs. As. 1997.
- (1977) "Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo" En AAVV. *Materiales de sociología crítica*. Madrid, La Piqueta. 1986
- 1995 "La violencia simbólica" En Bourdieu P. Wacquant, L. *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.
- 1997 "¿Es posible un acto desinteresado?" En *Razones prácticas*. Barcelona: Anagrama.
1999. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- (1962) "Celibato y condición campesina" En *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama. 2004
- (1972) "Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica". En *El baile de los solteros. La crisis de la sociedad campesina en el Bearne*. Barcelona: Anagrama. 2004
- (1958) *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid: CEI-BOE. 2006.
- (1980) *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI. 2007
- Y BOLTANSKY, L, CASTEL R. y CHAMBOREDON J. C. (1965) *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona. Gustavo Gili. 2003
- Y CHAMBOREDON J.C., Y PASSERON J.C. (1973) *El oficio de sociólogo. Presupuestos epistemológicos*. Buenos Aires, Siglo XXI. 2004
- Y PASSERON, Jean Claude. (1967) "Muerte y resurrección de una filosofía sin sujeto", en *Mitosociología*, Fontanella, Barcelona. 1975
- (1970) *La Reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona: Editorial Laia. 1998
- Y SAPIRO 2007. "Entrevista de P. Bourdieu con Gisele Sapiro" En Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Y SAINT-MARTÍN Monique (1975) "Las categorías del entendimiento profesoral" En *Propuesta educativa* N° 19, Bs, As. FLACSO, 1998.
- Y DARBEL, et al. 1963. *Travail et Travailleurs en Algérie*, París: Mouton. (*Trabajo y trabajadores en Argelia*)
- Y SAYAD, A 1964. *Le déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, Paris: Les Éditions de Minuit. (*El Desarraigo. La crisis de la agricultura tradicional en Argelia*)
- CASTORIADIS Cornelius. 1994 "Lo imaginario: la creación en el dominio de lo histórico social" En *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa, Barcelona.
- CITRO Silvia. 2009. *Cuerpos significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*. Editorial Biblos. Culturalia. Buenos Aires.
- CROSSLEY Nick. 1995. Merleau-Ponty the elusive body and carnal sociology. *Body and Society*. London: Sage Publications, vol. 1 nro. 1. Traducción de MV Pitta.
- CSORDAS Thomas. 1990. "Embodiment as a paradigm for Anthropology". *Ethos* 18:5-47, N° 1.
1994. *The sacred self: a cultural phenomenology of charismatic Ealing*. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, London.
- DOUGLAS Mary. (1973). *Símbolos Naturales. Exploraciones en Cosmología* (Capítulo 5). Editorial Alianza. Madrid. 1988

- DUKUEN Juan “Entre Bourdieu y Schutz. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*. N° 3 Año 2 Agosto 2010 p. 39-50.
- DURKHEIM Emile. (1894) “Las reglas del método sociológico”. Losada. Buenos Aires. 2009
- HUSSERL, Edmund. 1913 *Ideas I*, México: FCE. 1992
- LEAVITT John. 1996. “Meaning and feeling in the Anthropology of emotions”. *American Ethnologist*, Vol. 23:3.
- LE BRETON David. 1999 *Antropología del Cuerpo y modernidad*. Nueva Visión Buenos Aires
- LUTZ Catherine and WHITE Geoffrey. 1986. “The anthropology of emotions”. *Annual Review of Anthropology*, 15:405-436.
- MARTÍNEZ, Ana Teresa. 2007. *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Buenos Aires: Manantial
- MARX Karl (1844) “Tesis sobre Feuerbach”. En Engels F. *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Ed. Progreso. 1980
- MAUSS Marcel. (1934). *Sociología y Antropología* (Quinta y Sexta Parte). Tecnos. Colección de Ciencias Sociales. Madrid. 1979
- MERLEAU-PONTY Maurice (1942) *La estructura del comportamiento*. Bs. As, Hachette. 1957
- (1945) *Fenomenología de la percepción*. México-Bs. As: FCE. 1957
- 1997 *Parcours, 1935-1951*, Paris, Verdier, “Les relations avec autrui chez l'enfant”, “Las relaciones con el prójimo en el niño”, traducción de Carlos Savransky, Fac. Cs Sociales, UBA.
- ORTNER SHERRY. 2005. “Geertz, subjetividad y conciencia posmoderna”. *Etnografías Contemporáneas* (1): 25-53. Universidad Nacional de San Martín. Escuela de Humanidades. Buenos Aires.
- PASCAL Blaise 2004. *Pensamientos*. Buenos Aires: Losada.
- RALÓN DE WALTON Graciela. *Cuerpo y función simbólica*. II Simposio Merleau-Ponty, UNSAM, 2009.
- SÁPIRO Gisele. 2007. “Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*” en Champagne Patrick. et.al.; Pierre Bourdieu, sociólogo, Bs. As: Nueva Visión.
- SARTRE Jean Paul. (1943). *El ser y la nada*. Buenos Aires Editorial Ibero-Americana. 1961
- SAVRANSKY Carlos 1999. *Para una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Fac. de Cs. Sociales, UBA.
- SCHEPER-HUGHES Nancy and LOCK Margaret. 1987. The mindful body: a prolegomenon to future work in Medical Anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. New Series, Vol. 1 Nro. 1, pp. 6-41
- WACQUANT L. 1995 “Introducción”. Bourdieu P. Wacquant, L. Respuestas. Por una antropología reflexiva, México: Grijalbo.
- WALTON Roberto “Sensibilidad, dialéctica y razón” en *El fenómeno y sus configuraciones*. Almagesto, Bs. As. 1993.