

LOS **DESCAMPESINADOS** Y **ACAMPESINADOS**: CAMPESINOS EN EL TRABAJO ETNOGRÁFICO DE PIERRE BOURDIEU EN BÉARN. CAMBIOS EN LAS **TÉCNICAS DEL CUERPO** FRENTE A NUEVAS CONFIGURACIONES SOCIALES

Eduardo Lautaro Galak
Universidad Nacional de La Plata (Argentina)
eduardogalak@gmail.com

Resumen

Una década más tarde de haber pisado por primera vez tierras argelinas, Pierre Bourdieu escribió que sus investigaciones etnográficas resultaron ser una suerte de “experimento epistemológico”, la traducción de su inconformismo por las “posturas escolásticas” de su formación académica en una metódica reflexión sobre la objetivación, las técnicas y las condiciones sociales, construyendo así su *reflexividad epistémica* (Wacquant 2004:389). Siguiendo con esa línea de pensamiento, lo que se propone este artículo es revisar, indagar y analizar el concepto “cuerpo” en los trabajos en su Béarn natal, a partir de observar las conceptualizaciones que Bourdieu se (re)plantea acerca de las nuevas relaciones entre la sociedad capitalista francesa y los campesinos, estudios enfocados principalmente en las estrategias matrimoniales. La creciente industrialización, mediatización y *urbanización* de la población repercutieron formando nuevas configuraciones sociales, hecho que Bourdieu refleja en su libro *El baile de los solteros* y en los artículos “The peasant and his body” y “The peasant and photography”.

Palabras clave: Bourdieu, Béarn, Cuerpo, *Habitus*, *Hexis Corporal*.

El trabajo etnográfico en Argelia le permitió a Bourdieu renovar su contacto originario con la cultura campesina de su Béarn natal, en el sudoeste francés, agregándole a ello toda la formación académica adquirida en la Universidad. Así, podemos afirmar con Yacine que se produjo un doble proceso: primero la sociedad Cabila le sirvió como espejo para observar el proceso de *aculturación* de los campesinos en Béarn y, segundo, las investigaciones llevadas a cabo en su ciudad natal arrojaron nueva luz sobre Argelia al mostrar el acelerado proceso de desarraigo que ocurría en todo el país, al otro lado del Mar Mediterráneo (Yacine 2004:488-489).

A manera de representación de esta afirmación de que ciertos procesos en ambos lugares fueron similares, podemos encontrar en el análisis de la obra de Mouloud Mammeri (1), a los ojos de Pierre Bourdieu en “The odyssey of reappropriation”, la misma preocupación por los acelerados cambios sociales y culturales en ambos sitios, y cómo estos se relacionan entre sí. En este artículo, Bourdieu trabaja el concepto de *adopción* de una cultura ajena –en este caso la cultura capitalista frente a las tradiciones de los campesinos argelinos–, a través de la historia del poeta Mammeri. Denominado como una “odisea para la reapropiación”, Bourdieu entiende que en el recorrido de éste, en su historia personal, se encuentran gran parte de los hechos ocurridos en esos tiempos a la cultura Cabila: mientras que en un primer momento se produce un distanciamiento con la cultura original por toda una seducción de *lo nuevo* que representaba el capitalismo, en una segunda instancia le sigue un lento y pausado retorno a su *tierra original*. La odisea, entonces, está en el camino que hay que recorrer para aquellos dominados en la sociedad, en una clase o en una región dentro de una sociedad dominante. La reapropiación de ese desposeimiento que es la cultura original, en tanto, se va a encontrar con la paradoja de que es la misma cultura dominante la que ofrece los recursos para su renuncia, instrumentos prohibidos por esa misma cultura. Así, la intención de señalar el camino de Mammeri no se resume en su historia, sino en la vuelta a su “colina olvidada” (*La Colline oubliée*), a su lugar natal, representación de una *salida* para la alienación no sólo para él o para sus co-ciudadanos, sino también para todos aquellos que sean sujetos a cualquier forma de dominación simbólica, y que por lo tanto se condenan a esa forma de desposeimiento que es la vergüenza de uno mismo.

Con la obvia diferencia de no tratarse de un proceso marcado por una cultura dominante colonialista (ni imperialista) extranjera, coincidimos plenamente con la apreciación de Wacquant (2004:403) de que lo que para Mammeri significó Argelia, para Bourdieu lo fue Béarn. Más aún, el propio Bourdieu dijo en este sentido, en una entrevista realizada por Adnani y Yacine en 2002, que la idea era estudiar a Béarn, pero también ser capaz de hacer una comparación entre Béarn y Argelia, y especialmente estudiarse a sí mismo, a sus preconceptos y a sus presupuestos (2).

Al igual que en el caso de Argelia, se puede concebir los procesos ocurridos como un *choque de civilizaciones*, entendiendo esto como la confrontación entre dos sistemas sociales con poder simbólico y material asimétricos. Esta similitud de procesos le permitió a Bourdieu trabajar en los mismos términos con que describió a los campesinos argelinos, es decir, los “*descampesinados* campesinos” y los “*acampesinados* campesinos”. Construcciones derivadas de la noción tradicional bearnesa de “*paysanas empaysannit*”, le sirvieron a Bourdieu para caracterizar dos categorías de agentes: aquellos despojados y aquellos

patológicamente arraigados a las formas culturales tradicionales (Wacquant 2004:393-394). Objetos de estudio estos, puestos en sentido práctico en las estrategias matrimoniales, en el celibato o en su condición campesina, prácticas que se traslucen en los cuerpos (y viceversa).

A su vez, este *choque de civilizaciones* le significó a Bourdieu la ruptura, ahora sí evidente, con el estructuralismo clásico, ruptura iniciada en *Celibato y condición campesina* a principio de los setenta, y profundizado en *El sentido práctico*. Entonces, de modo paralelo a este quiebre, esta nueva construcción teórica significó para Bourdieu cambio sobre cambio, proceso sobre proceso, como si estuvieran aparejados entre sí, con las modificaciones en el sistema de reproducción matrimonial bearnés. Presentaremos, por tanto, las implicancias de ambos procesos análogos y sus relaciones entre sí, además de reflejar la relación entre los procesos sociales y los cuerpos de los agentes, a partir de la construcción cada vez mayor de la dimensión bourdieuana de lo corporal en el *habitus*, a la que le sumaremos el concepto de *hexis* corporal.

Estrategias matrimoniales y reproducción. Los solteros se cansaron de bailar

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

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

Organizada de manera tal que asegurara la estabilidad de sus intercambios entre familias, la sociedad bearnesa se perpetuaba en las relaciones matrimoniales a partir de que se produjeran convenios entre ellas, con un *adot* de por medio, una dote de bienes en dinero o propiedades, siendo ésta diferente si se tratará de un primogénito o un *segundón*, si fuese varón o mujer: “[...] la lógica de los matrimonios está dominada por un propósito esencial: la salvaguarda del patrimonio; actúa en una situación económica particular, cuyo rasgo principal estriba en la escasez de dinero, y está sometida a dos principios fundamentales, como son la oposición entre el primogénito y el segundón, por una parte y, por otra, la oposición entre matrimonio de abajo arriba y matrimonio de arriba abajo [...]. En consecuencia, los matrimonios tienden a celebrarse entre familias equivalentes desde el punto de vista económico” (3), lo que demuestra (y refleja) que la lógica de los intercambios matrimoniales tiende a proteger y a perpetuar las jerarquías sociales del contexto y a desalentar sus movimientos. “Las diferencias económicas determinan imposibilidades de hecho, y los imperativos culturales, incompatibilidades de derecho” (4). No sólo ello, sino que también podemos comprenderlo en el sentido que le otorga Jenkins (2006:52-62) de que son solteros no ya por su estrato social, sino por su ubicación geográfica. Entendiendo este movimiento social de valorización de las tradiciones rurales a lo emergente que significaba lo urbano, podemos entender que la *adot* económica pasa a un segundo plano, privilegiándose la simbólica. De hecho, la dote se verá socavada frente a la inflación, la penetración de los valores modernos y esencialmente por el dinero en efectivo, la moneda. Entonces, se casarán siete veces más los ciudadanos que los campesinos no sólo porque generalmente tienen más recursos económicos, sino porque el capital simbólico que significa pertenecer *al nuevo mundo* es valorizado por sobre la dote, rompiendo así la lógica tradicional.

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

Además de estos arreglos entre las familias, la tradición de la comunidad bearnesa dejaba para los bailes sociales la posibilidad del encuentro entre los sexos. El problema ocurre cuando, frente a las nuevas condiciones materiales de existencia propias de *lo nuevo* que significan el sistema capitalista y la creciente urbanización, los intereses de perpetuación económica a través del matrimonio se ven modificados. Lo que antaño representaba el lugar de encuentro entre los solteros, en su mayoría pertenecientes a una misma clase social, este nuevo contexto muestra en los bailes sólo matrimonios constituidos y –cada vez menos– solteros (auto) excluidos de la pista de baile. Mejor expresado en la ironía del título de este apartado: no es que los solteros no participan del baile porque estén exhaustos, sino que su *cansancio* reside en que las nuevas estructuras sociales los han excluido de la pista, no pudiendo incorporarlas, y, frente a la imposibilidad de revertir tal situación y volver a los antiguos esquemas, los llevó a su propia autoexclusión.

Al igual que con la condena al desposeimiento por la vergüenza de uno mismo en los campesinos argelinos en Mammeri, es posible encontrar, a modo de ejemplo, cómo en la etnografía de Bourdieu de los Bailes de Navidad y Año Nuevo se expresan los cuerpos de los campesinos solteros a través de su timidez y torpeza, invadiéndolos, encarnándoseles, impidiéndoles acercarse a bailar. Estas conductas repercuten directamente en las prácticas matrimoniales modificándolas, provocando que el mínimo acercamiento entre los sexos sea visto con la clara intención de casarse, no pudiendo existir las relaciones neutras (5). En este sentido, nos valdremos fundamentalmente de “El campesino y su cuerpo” (“The peasant and his body”) para observar el paralelismo entre los cambios en los sistemas de reproducción social, en los que la búsqueda de pareja ya no es tanto un asunto de familia, sino que pertenece a la iniciativa individual; y en los ocurridos en los sujetos, agentes que serán analizados a través de las significaciones de dichos cambios en sus prácticas corporales en los bailes, acontecimientos que se han convertido en la única ocasión de encuentro entre los sexos aprobada socialmente.

“Esto no es para mí”: *habitus*, *hexis* corporales, técnicas corporales y cuerpo

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

Es en el cruce entre los cuerpos y los *habitus* en donde Bourdieu situará uno de sus artículos donde más se refiere a esta relación, mas no sea tangencialmente: en “El campesino y su cuerpo” se comprende y profundiza aquello comenzado en referencia a las investigaciones en Argelia de que los *habitus* operan en las prácticas de los agentes y que dichas prácticas están estrechamente ligadas a los cuerpos de los mismos (6). Así, y sin caer en estrictas definiciones etimológicas entre los conceptos cuerpo y técnicas corporales, ni entre los *habitus*, las *hexis* corporales y los hábitos motrices; trabaja dicha relación a partir de entender que “las técnicas corporales constituyen auténticos sistemas, solidarios de todo un contexto cultural. [Y, si bien explicita que] no es éste el lugar para analizar los hábitos motrices propios del campesino bearnés, ese *habitus* que deja al descubierto al *paysanàs*, al campesino pesadote y torpón” (7), es un concepto que lo utiliza en su recorrido teórico para significar prácticas no-conscientes, y al que le sumará la dimensión corporal a partir de retomar los conceptos de técnicas corporales de Marcel Mauss, el de *hexis* y –más específico para nuestro análisis– el de *hexis* corporal, nociones que le servirán para describir las prácticas (tímidas y torpes como podemos observar) de los solteros, fundamentalmente las de aquellos no tan jóvenes.

Investigar en Béarn significó para Bourdieu no sólo analizar el contexto y la interacción entre los agentes, sino también las actitudes corporales de esos campesinos, conductas que le llamaran la atención más por su regularidad, su recurrencia, su sistematicidad, su carácter estructural que por su particularidad. Es que es a partir de extrañarse de lo aceptado, de lo instituido, el investigador puede realmente hacer etnografía de lo que está observando, construyendo su objeto de estudio, tomando responsabilidades frente a y por él, aceptando que no hay objeto de estudio que no conlleve un punto de vista, una decisión (Bourdieu 2008a:17). En este caso, las relaciones de los campesinos entre ellos, con las mujeres –fundamentalmente con las solteras–, con las nuevas condiciones materiales de existencia que significaban la vida citadina, el capitalismo y los nuevos modos de trabajo; hicieron mecha para que la investigación que sobre ellos se estaba haciendo dejará un espacio para el análisis de sus cuerpos. Y será gracias al concepto de *hexis* corporal, herramienta teórica que le brindaba la posibilidad de poder pensar el cruce entre Aristóteles y Mauss a partir de lo que éstos entendían por hábito, desde donde partirá para llevar a cabo dicha indagación sobre los campesinos y sus cuerpos. En cuanto al primero de estos autores, será a través del concepto griego de *hexis* y su acepción como un hábito permanente de obrar “correctamente”. Respecto al segundo, en términos de técnicas corporales maussianas, como el modo o la manera en que los individuos en todas las sociedades, de manera tradicional, saben servirse de su cuerpo: una especie de hábitos corporales. Entonces, si bien Bourdieu no lleva a cabo una clara distinción de lo que entiende por *hexis* corporal, utilizará este concepto para denotar la idea de hábitos permanentes, estructurados, que los campesinos poseen como una *cosa* que está potencialmente activa y que se pone en acción *a través de* y *en* sus cuerpos.

Tanto la *hexis* corporal como los *habitus* son principios activos, no en un sentido consciente como si fuesen meras acciones que los agentes llevan a cabo, sino más bien un modo de orientación de ellas, es decir, disposiciones activas en potencia. Sin embargo, no son lo mismo. Entendiendo que la raíz etimológica de ambos términos remite a los hábitos, Bourdieu explicitará una clara distinción entre su *habitus* y los hábitos (en donde podemos englobar a la *hexis*, la *hexis* corporal y el verbo *habere*), pretendiendo no caer en estructuralismos rígidos ya que, aunque los dos sean potencialmente activos, los hábitos no son creadores. Será en “El mercado lingüístico” en donde, frente a una pregunta sobre la relación entre los *habitus*, el *ethos* y la *hexis*, Bourdieu dirá que “[...] el *habitus* es un capital que, al estar incorporado, tiene el aspecto exterior de algo innato. Pero ¿por qué no usé hábito? El hábito se considera en forma espontánea como algo repetitivo, mecánico, automático, más reproductivo que productivo. Y yo quería hacer hincapié en la idea de que el *habitus* es algo poderosamente generador. Para acabar pronto, el *habitus* es un producto de los cuestionamientos que tiende a reproducir la lógica objetivo de dichos condicionamientos, pero

sometiéndola a una transformación; es una especie de máquina transformadora que hace que ‘reproduzcamos’ las condiciones sociales de nuestra propia producción, pero de manera relativamente imprevisible, de manera tal, que no se puede pasar sencilla y mecánicamente del conocimiento de las condiciones de producción al conocimiento de los productos. Aunque esta capacidad de engendrar prácticas, discursos u obras no sea de ninguna manera innata, aunque esté históricamente constituida, no se puede reducir por completo a sus condiciones de producción [...]” (8). En cuanto productor, generador y transformador, indagar acerca de los *habitus* le permitirá a Bourdieu analizar las prácticas de los campesinos bearneses tanto desde lo que se constituyó en su historia como en lo que les representaban las situaciones en ese nuevo contexto.

Resulta interesante aquí analizar no ya qué significa ser torpe o tímido para el campesino que busca su pareja en el baile, sino reflejar que existen condiciones muchas veces preexistentes y otras tantas que acompañan la existencia del agente, circunstancias que condicionan sus acciones y que son dependientes tanto de las condiciones materiales de existencia actuales como históricas. No siendo una relación dialéctica entre causa y consecuencia, las prácticas que realizan los agentes –en nuestro caso los campesinos solteros en los bailes– tampoco pueden ser considerados como actos puros, es decir actos en sí mismos, sino que intervienen en ellas disposiciones que le permiten, autorizan o restringen, coadyuvan, cooperan o interfieren a llevarlas a cabo de tales o cuales modos y maneras.

Estos cambios en las tradiciones campesinas exigen, en palabras de Pierre Bourdieu (2004a:115) la adopción de nuevos usos corporales, reclamando un verdadero *cambio de naturaleza*, pues el *habitus* corporal es lo que se percibe como más natural, sobre lo que la acción consciente no tiene asidero. Para el debate acerca de si el *habitus* es la historia hecha cuerpo o naturaleza – debate iniciado en escritos anteriores y que *desnaturaliza* la idea de que los *habitus* son *segundas naturalezas*–, podemos tomar como ejemplo las modificaciones en los bailes tradicionales de Béarn, a partir de entender que la naturaleza no está entendida aquí como lo biológico, sino como prácticas no-conscientes. De aquí que utilizaremos los dichos de un campesino bearnés haciendo referencia a las nuevas prácticas en los bailes: “esto no es para mí”, es decir, una práctica que le resulta ajena porque le resulta ajena a las estructuras (tradicionales) que este agente estructuró a lo largo de *su* historia. Una especie de actualización de la prédica de Aquino: “nadie puede obrar sobre lo que excede sus facultades [...]. El hábito [*habitus*] y la potencia se diferencian en esto: por la potencia somos capaces de hacer algo; sin embargo, por el hábito no nos volvemos capaces o incapaces para hacer algo sino hábiles o inhábiles para aquello que podemos hacer bien o mal” (9).

Es indudable que la naturaleza se ubica en el trasfondo etimológico de la *hexis*, al igual que en su posterior traducción latina, los *habitus*. Pero estos conceptos al ser retomados por Pierre Bourdieu cobran un nuevo sentido, a partir de entender que las significaciones sociales intervienen en su encarnación. Aunque será en obras posteriores en donde se profundice esta conceptualización, es interesante hacer notar que cuestiones entendidamente sociales como las actitudes, los modos de moverse, o la vestimenta (10) forman parte de los agentes a partir de que se *vuelvan naturaleza*, que se incorporan. Así, y en referencia a los cuerpos de los campesinos frente a la (im)posibilidad de encontrar pareja, Bourdieu se expresará diciendo que “[...] los modales y la indumentaria son algo que los demás, y en particular las mujeres, perciben inmediatamente como símbolo de la condición económica y social. En efecto, la *hexis* corporal es, ante todo, *signum* social. [...] Pero, en las relaciones entre los sexos, es la *hexis* corporal lo que constituye el objeto primero de la percepción, a la vez en sí misma y a título de *signum* social” (11). *Hexis* corporal como una organización durable en el cuerpo que es cargada con significados y valores sociales, aprendida desde niños como patrones de hábitos ligados específicamente con el cuerpo *individual*, una especie de “memoria corporal” que se hace patente en el caminar, en el comer, en el bailar, prácticas éstas que son enmarcadas por las estructuras sociales que las envuelven (Throop y Murphy 2002:188). *Hexis* corporal que se va a ver modificada frente a los nuevos valores cosmopolitas, de un mundo donde la elección de la pareja para casarse es producto de un “cálculo” colectivo a uno donde el individuo debe encontrar esposa por su propia iniciativa (Jenkins 2006:59).

Vueltas en naturaleza, las improntas sociales se volverán cuerpo, cuerpo marcado por estereotipos que lo vuelven en nuestro caso cuerpo *empaysanít*, a partir de la interiorización de esa imagen de sí mismo que se forman los demás, y que le devuelven como si se tratase de espejos. Cuerpo de campesino, percibido como negativo, “porque lo concibe como ‘acampesinado’ tiene conciencia de ser un campesino ‘acampesinado’”. No es exagerado afirmar que la toma de conciencia de su cuerpo es para él la ocasión privilegiada de la toma de conciencia de su condición campesina” (12), porque como dice Ana Teresa Martínez (2007:65), esa conciencia a la que se refiere Bourdieu es una “conciencia corporal”, conciencia de su cuerpo, del de los demás y del suyo a partir del de los demás, idea expresada en “Celibato y condición campesina” a partir de la *hexis* griega y de su traducción latina *habitus*. Y he allí expresado el cuerpo del campesino como una analogía de la relación entre la *hexis* corporal y el *habitus*: mientras que la primera remite al individuo y a su relación –personal, propia, particular– con la sociedad, el segundo concepto propone, a partir de ser prerreflexivo para el agente, una relación inversa en la que la sociedad funciona como eje externo, *cutáneo* frente al individuo. Más aún, las fotografías funcionarán en ese sentido, como reflejo de lo que la sociedad ve de su cuerpo: la fotografía es la

situación en la que la conciencia de uno mismo choca con el cuerpo para los otros. Uno se siente objeto de una mirada, una mirada fija que inmoviliza las apariencias (Bourdieu 2004e:614).

Toda esta situación lo lleva a desolidarizarse de su cuerpo, lo inclina a esa actitud introvertida, a la timidez y torpeza (tanto verbal como corporal) de la que hacíamos referencia, “prohibiéndole” el baile. “En efecto, incómodo con su cuerpo, se muestra tímido y torpe en todas las situaciones que requieren salir del propio ser u ofrecer el propio cuerpo como espectáculo. Ofrecer el cuerpo como espectáculo, en el baile, por ejemplo, presupone que uno acepta exteriorizarse y que tiene una conciencia satisfecha de la propia imagen que se entrega a los demás [...] Así, la condición económica y social influye sobre la vocación al matrimonio, principalmente, a través de la mediación de la conciencia que los hombres adquieren de esa situación” (13). Condición rural y sus consecuentes actitudes introvertidas, posibles de ser entendidas como lo hace Ana Teresa Martínez: “Siendo entonces la *hexis* un producto de las condiciones de vida materiales y sociales, el cuerpo se insinúa como un producto social. Esto significa que la *hexis* es moldeada por el trabajo, por las técnicas corporales impuestas por la educación, por todas las prácticas cotidianas en relación con las condiciones económicas y culturales, pero también por la mirada social: es la imagen que el habitante de la ciudad tiene del cuerpo campesino lo que descalifica a este último como ilegítimo y atrasado; esta imagen domina la experiencia que el campesino tiene de sí mismo, hecho que se traduce en el malestar y la timidez de los gestos, y que acentúa la pesadez y la torpeza. Bajo esta mirada social, el campesino no puede sino despreciarse a sí mismo: es su lengua, su manera de ser, su cuerpo, es decir él mismo en su conjunto, lo que no tiene lugar en la sociedad” (14).

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

Notas

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

(2) Adnani, Hafid y Tassadit Yacine: “Celui qui ne disait pas ce qu’il avait envie de cacher”, *Awal. Cahiers d’études berbères* 27(28), Special issue on “L’autre Bourdieu”, pp. 229–47. Citado en Wacquant, Loïc: 2004, op. cit., p. 397.

(3) Bourdieu, Pierre: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004a, pp. 29-30.

(4) Bourdieu, Pierre: 2004a, op. cit., p. 38.

A propósito, “[...] el matrimonio no es fruto de la obediencia a una regla ideal, sino el producto de una *estrategia* que, como echa mano de los principios profundamente interiorizados de una tradición particular, puede reproducir, más inconscientemente que conscientemente, ésta o aquella de las soluciones típicas que distingue explícitamente esa tradición”. Bourdieu, Pierre: 2004a, op. cit., p. 173.

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

(6) Cfr. Galak, Eduardo: “Mano de obra. La construcción del objeto de estudio ‘cuerpo’ en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia”, en actas de *V Jornadas de Sociología y I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, del 10 al 12 de diciembre de 2008.

(7) Bourdieu, Pierre: 2004a, op. cit., p. 113.

(8) Bourdieu, Pierre: “El mercado Lingüístico” en *Sociología y Cultura*, Méjico, Grijalbo, 1990, pág. 155.

(9) Aquino, Tomás de: *Suma contra los gentiles*, Madrid, Editorial Católica, 1953, q. 49, p. 880.

(10) Para ampliación de esta manera de comprender que la indumentaria puede ser entendida como un signo (preocupación que recorrerá parte de su bibliografía posterior) como una manera de expresar simbólicamente el rechazo a adherirse a la civilización occidental, de defender su personalidad *asediada*, en el contexto de estas investigaciones ver Bourdieu, Pierre: Cap. “Guerra colonial y conciencia revolucionaria” en *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción política*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005, pp. 17-48, especialmente página 25.

(11) Bourdieu, Pierre: 2004a, op. cit. pp. 115-116.

(12) Bourdieu, Pierre: 2004a, op. cit. p. 117.

(13) Bourdieu, Pierre: 2004a, op. cit. p. 117.

(14) Martínez, Ana Teresa: 2007, op. cit. p. 66.

Nota aclaratoria

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

Bibliografía

Abbagnano, Nicola: *Diccionario de Filosofía*, traducción de Alfredo Gallietti, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1963.

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

Aquino, Tomás de: *Suma contra los gentiles*, Madrid, Editorial Católica, 1953.

Aquino, Tomás de: *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1993.

Aristóteles: *Metafísica*, Madrid, Editorial Gredos, Edición Trilingüe, 1970.

Aristóteles: "Libro II, 1" en *Física*, traducción y notas de Guillermo de Echandía, Editorial Gredos, 1995 – www.uruguaypiensa.org.uy

Bourdieu, Pierre: *Sociología y Cultura*, Méjico, Grijalbo, 1990.

Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991.

Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: "The Organic Ethnologist of Algerian Migration" en *Ethnography*, N° 1, 2000, pp. 173-182.

Bourdieu, Pierre: "Response to Throop and Murphy" en *Anthropological Theory*, N° 2, 2002, pp. 209.

Bourdieu, Pierre: "Colonialism and ethnography: Foreword to Pierre Bourdieu's *Travail et travailleurs en Algérie*" en *Anthropology Today*, N° 19, 2003, pp.13-18.

Bourdieu, Pierre: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004a.

Bourdieu, Pierre: "Algerian landing" en *Ethnography*, N° 5, 2004b, pp. 415-443.

Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek: "Colonial rule and cultural *sabir*" en *Ethnography*, N° 5, 2004c, pp. 445-486.

Bourdieu, Pierre: "The peasant and his body" en *Ethnography*, N° 5, 2004d (1962), pp. 579-599.

Bourdieu, Pierre: "The peasant and photography" en *Ethnography*, N° 5, 2004e (1965), pp. 601-616.

Bourdieu, Pierre: "The Odyssey of Reappropriation" en *Ethnography*, N° 5, 2004f (1998), pp. 617-621.

Bourdieu, Pierre: Cap. "Guerra colonial y conciencia revolucionaria" en *Intervenciones, 1961-1995. Ciencia social y acción política*, Córdoba, Ferreyra Editor, 2005, pp. 17-48.

Bourdieu, Pierre: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.

Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008a.

de Azcárate, Patricio: "Moral a Nicómaco" en *Obras de Aristóteles*, Tomo I, Madrid, 1874, www.filosofia.org

Galak, Eduardo: "Mano de obra. La construcción del objeto de estudio "cuerpo" en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia", en actas de *V Jornadas de Sociología y I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de La Plata, La Plata, Argentina, del 10 al 12 de diciembre de 2008.

Grenfell, Michel: "Bourdieu in the Field: From the Béarn and to Algeria – A timely Response" en *French Cultural Studies*, N° 17, 2006, pp. 223-239.

Jenkins, Tim: "Bourdieu's Béarnaise Ethnography" en *Theory, Culture and Society*, N° 23, 2006, pp. 45-72.

Magnavacca, Silvia: *Léxico técnico de Filosofía Medieval*, Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.

Martínez, Ana Teresa: *Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica. Del estructuralismo genético a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Manantial, 2007.

Martínez Valle, Luciano: "La desventura de ser soltero: introducción a la sociología rural de Pierre Bourdieu" en *Íconos. Revista de Ciencias Sociales*, N° 21, Quito, 2005, pp. 81-90.

Mauss, Marcel: *Manual de Etnografía*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

Throop, Jason y Keith Murphy: "Bourdieu and phenomenology: a critical assessment" en *Anthropological Theory*, N° 2, 2002, pp. 185-207.

Wacquant, Loïc: "Following Pierre Bourdieu into the field" en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 387-414.

Yacine, Tassadit: "Pierre Bourdieu in Algeria at war: Notes on the birth of an engaged ethnosociology" en *Ethnography*, N° 5, 2004, pp. 487-509.

EDUARDO LAUTARO GALAK

Nació en Bahía Blanca en el año 1982, estudió en la Escuela Normal Superior dependiente de la Universidad Nacional del Sur. Ingresó a la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en el año 2001 y concluyó sus estudios de Profesor de Educación Física en el año 2006. Desde el año 2005 es miembro investigador del Grupo de Estudios en Educación Corporal dirigido por Ricardo Crisorio. Es docente universitario desde el año 2007. Ha participado regularmente en congresos y jornadas de investigación, tanto como asistente como ponente (con más de 15 escritos); cuenta con cuatro publicaciones en diverso formato (papel, *on line* y *cd room*), incluyendo el capítulo de un libro. Desde 2006 estudia en la Maestría en Educación Corporal, y se encuentra, en la actualidad, en etapa de elaboración de tesis. Es becario CONICET y realiza el Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación desde 2008.