

VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata, 2010.

Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?.

Galak, Eduardo.

Cita:

Galak, Eduardo (2010). *Habitus y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?. VI Jornadas de Sociología de la UNLP. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología, La Plata.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-027/653>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eORb/rGe>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/ar>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

***Habitus* y cuerpo en Pierre Bourdieu. ¿Historia, naturaleza, política, arqueología, genealogía?**

Autor: Galak, Eduardo¹

Pertenencia Institucional: Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC) – IdIHCS-UNLP/CONICET

Correo electrónico: eduardogalak@yahoo.com.ar

Abstract:

En las conclusiones de la Tesis de Maestría en Educación Corporal (UNLP), titulada “El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades”, se planteaba la necesidad de profundizar en una línea teórica escasamente explorada en la sociología bourdieuana: entender al *habitus* como la “historia hecha cuerpo” – y más aún como la “historia hecha naturaleza”– remite a comprender en última instancia una *naturalización* de las prácticas que obvia las matrices y los matices políticos.

Esto es, este trabajo es *con* Bourdieu, pretendiendo erigir al concepto cuerpo como uno de los conceptos fundamentales de su proyecto teórico; y *contra* Bourdieu, procurando esgrimir que decir que lo social es el encuentro de dos historias –la “historia hecha cosa” (el campo) y la “historia hecha cuerpo” (*habitus*)– reproduce una *eternización* y *naturalización* de las prácticas, deviniendo éstas en límite, y no expresa el sentido potencial ni de los conceptos de *habitus* y campo ni de la noción, central para este trabajo, de cuerpo.

Palabras claves: Pierre Bourdieu –cuerpo – historia – *habitus* – campo

¹ Eduardo Galak, Profesor en Educación Física (UNLP), Magíster en Educación Corporal (UNLP) y Doctorando en Ciencias Sociales en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UNLP). Becario CONICET en el Centro Interdisciplinario de Metodología en Ciencias Sociales (CIMECS-IdIHCS-FaHCE-CONICET) y Secretario Editorial para Ibero-América de la Revista Brasileira de Ciências do Esporte (RBCE). Miembro del Grupo de Estudios en Educación Corporal (GEEC-CIMECS-IdIHCS) y del Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y el Cuerpo (IIGG-UBA). Ayudante Diplomado de Educación Física 5, FaHCE, UNLP. eduardogalak@gmail.com

Introducción

La relación entre los conceptos “*habitus*” y “cuerpo” en la bibliografía de Pierre Bourdieu es íntima y significativa: desde los orígenes del sentido que este autor le imprime al término se observa una intención de situar al “cuerpo” como eje en la articulación entre el agente y el mundo. Precisamente la tarea de este escrito será desentrañar tal conexión, observándola en un sentido diacrónico y comprendiéndola en el contexto del proyecto teórico más general.

Para cumplir con tal premisa, el presente texto se divide en tres partes, que de ninguna manera debieran ser leídas como compartimentos estancos sino que es en la dialéctica entre estas en donde se pueden producir las conclusiones a modo de apertura que se proponen: la primera, en la que se analiza la acepción de los *habitus* como “historia hecha naturaleza”; la segunda, en tanto “historia hecha cuerpo” (llevando a cabo un análisis del sentido bourdieuano de “historia”, desarrollando sus características de eterna, “deshistorizada”, no-consciente y *natural*); la tercera, presentando la búsqueda de comprender que como herramienta teórica éstos permiten desplegar una “arqueología y genealogía política de las prácticas corporales” indagadas. Cabe destacar que los primeros dos puntos surgen del análisis realizado en la tesis de la Maestría en Educación Corporal, titulada “El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, sus límites y sus potencialidades”, y se presentan como una reactualización de los mismos; en tanto que el tercero de los puntos es una profundización de los debates iniciados en las conclusiones de dicha tesis.

El *habitus* como “historia hecha naturaleza”: la naturalización del límite

La razón por la que se entienden las primeras acepciones de los *habitus* bourdieuanos como límite se halla en la propia génesis del término: su raíz puede ser rastreada en el concepto aristotélico *hexis*. Si bien no es objeto de este escrito desarrollar esta cuestión en profundidad,² para Aristóteles las $\xi\eta\sigma\iota\varsigma$ tienen una íntima relación con la naturaleza: la versión del *habitus* como límite, como estructura objetiva, proviene de la herencia de este concepto

² Para tal sentido se remite al lector a Wacquant, Loïc: “Habitus” en Beckert, Jens y Zafirovski, Milan: *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Londres, Routledge, 2005, pp. 315–319; Galak, Eduardo: “Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (España), N° 23, <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/index.html>, ISSN: 1578–6730, 2009^a; Galak, Eduardo: “Los ‘descampesinados’ y ‘acampesinados’ campesinos en el trabajo etnográfico de Pierre Bourdieu en Béarn. Cambios en las técnicas del cuerpo frente a nuevas configuraciones sociales”, en *Revista Question* (Argentina), N° 23, invierno, <http://www.perio.unlp.edu.ar/question/>, ISSN: 1669–6581, 2009^b y Galak, Eduardo: *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, de sus límites y de sus potencialidades*, Tesis de la Maestría en Educación Corporal –Universidad Nacional de La Plata, 2010.

porque tanto las *hexis* como gran parte de su traducción latina (*habitude, habitus*) han tomado a las *hexis* en términos de naturaleza o en relación a ella. De esa manera, algo naturalizado es algo impensado, inefable y por ende ingobernado.

Más aún, el concepto de *hexis* corporal, que aparece en las investigaciones en Béarn – principalmente en *El baile de los solteros*– y se presenta como *subsidiario* de alguna manera del de *hexis*; le sirve a Bourdieu para pensar en las expresiones de los agentes a partir de sus acciones individuales como correlato de sus actitudes y virtudes cotidianas y colectivas – siendo precisamente “lo colectivo” lo relevante para el investigador, y lo que se pretende rescatar para este análisis–. En este texto, por ejemplo, Bourdieu observa cómo los campesinos bearneses manifiestan una torpeza corporal que se condice con una torpeza social al momento de establecer estrategias de reproducción matrimonial (y, por ende, cultural, económicas, éticas, políticas, etc.). Esto permite reflexionar sobre una frase con la que Bourdieu se topa en sus observaciones: al momento del baile, al describir la exclusión social por las que los agentes estaban atravesando, un campesino define su situación diciendo “esto no es para mí”, es decir, que sus estructuras incorporadas no le permiten reproducir lo que antaño sí, por lo que lo conlleva a prácticas de aislamiento, a no bailar, a la soltería.

En este claro ejemplo se puede observar cómo una estructura incorporada y reproducida *impide* llevar a cabo prácticas: en el medio de “esto no es para mí”, aparece el cuerpo como eje de ese límite, de esa *incapacidad*. Sin embargo, *ese* cuerpo no es ni simbólico ni social, ni político –por lo menos en el sentido expresado en el segundo apartado “El *habitus* como historia hecha cuerpo”–. Ese límite respecto a lo corporal apunta directamente a “su naturaleza”, ya sea a su organismo o a lo que los sujetos entiendan por tal; esto es, a su naturaleza o a su “segunda naturaleza”.

Volviendo sobre nuestros pasos para ponerlo en un sentido teórico acorde con el propósito del escrito, ya sea al referirse tanto como “primera” cuanto “segunda naturaleza”, los *habitus* bourdieuanos heredan de los hábitos aristotélicos una relación con la naturaleza en el sentido de algo adquirido difícilmente modificable.³ Y, si bien lo social no es producto de la naturaleza (aunque sí puede afirmarse esto en sentido inverso), éste se naturaliza, deviene para

³ Para profundizar sobre la potencia y el acto véase Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1103a20–25; Agamben, Giorgio: *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007, pp. 351–368; Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994, pp. 46 y 459; Abbagnano, Nicola: *Diccionario de Filosofía*, traducción de Alfredo Gallietti, México, Fondo de Cultura Económica, 1963, p. 599; y Giménez, Gilberto: “La sociología de Pierre Bourdieu” en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), UNAM / FCPyS, pp. 151–171, 1999, pp. 5–6.

Aristóteles en una “segunda naturaleza” que a los efectos prácticos producen que el concepto de *hexis* sea interpretado como *natural*, y que repercuta en la herencia de la noción de *habitus*.

Según Wacquant (2005:315) la raíz del *habitus* se encuentra en esta noción aristotélica de *hexis*, elaborada en su doctrina sobre la virtud, significando un estado adquirido y firmemente establecido de carácter moral que orienta los sentimientos y deseos de una situación y, como tal, de la conducta. Así, el hábito predispone a los sujetos a realizar las acciones de maneras “correctas”, o mejor dicho “acordes”, y a su vez, la naturaleza () también predispone a los sujetos, cuestión que llevará a referirse a los hábitos como “segundas naturalezas”. El razonamiento no es menor a la hora de reconstruir la historia de su *habitus*, ya que las primeras maneras en que Bourdieu lo entiende están ligadas a comprenderlo como “historia hecha naturaleza”. Será recién en sus primeros análisis post-Argelia cuando comience a pensarlo desde la óptica de estructuras históricas incorporadas, hechas cuerpo, no ya al cuerpo “natural”, orgánico, sino a un cuerpo social que es socializado (y socializante) a través de las prácticas.

Bourdieu, que era consciente de que este concepto traía consigo un legado “naturalista”, mecanicista y fatalista, se esforzó en reiteradas oportunidades en combatir la visión del mundo objetivista, pesimista y determinista de los *habitus*. Es por ello que su pretensión a partir de los setentas se liga a introducir al cuerpo (a través de esgrimir que hay prácticas históricas que son incorporadas no-conscientemente) como eje en la relación entre las estructuras del mundo y las disposiciones de los agentes. Cuestión que, en el mismo procedimiento lógico, lo conduce a pronunciar que su postura no está en el estructuralismo sino en el estructuralismo constructivista o genético. Es decir que distinguiéndose de la interpretación del hábito ligado al límite, entiende en cambio que los *habitus* imponen marcos pero a su vez potencian, y le permiten buscar *su* alternativa al objetivismo propio del estructuralismo.

Será entonces a partir de la toma de posición en esta disensión entre estructuralismo-agencia/objetivismo-subjetivismo, y a través de (re)pensar el concepto de *hexis* corporal – fundamentalmente desarrollado en su experiencia investigativa en suelo bearnés–, desde donde Bourdieu comienza a pensar en el término “cuerpo” en un sentido que exceda al de naturaleza. Esto lo llevará en sus escritos posteriores –y a este texto en el siguiente apartado– a referirse al *habitus* como “la historia hecha cuerpo”.

El *habitus* como “historia hecha cuerpo”: la potencialidad limitada de las prácticas.

Precisamente, en esta sección se aborda de manera crítica una de las máximas bourdieuanas más extendidas en los estudios sociales: entender al *habitus* como “historia hecha cuerpo”. Será tarea entonces analizar este modo de comprenderlo observando que, si bien excede a primera vista algunos de los límites a los que conducía el *habitus* como “historia hecha naturaleza”, no logra despejarse *completamente* del sentido *naturalizador* y *eternizador* heredado. Para demostrar esto se comienza por explicitar la tesis que implica: el mote “reproductivista” con que se tilda al concepto –y de manera emparentada y refleja a Bourdieu–, parecería perder significación al ser denominado no ya desde un sentido natural o de naturaleza sino al introducir “cuerpo” y comprender que este es el nexo entre lo individual y lo colectivo, entre el agente y el campo. Sin embargo, si bien este posicionamiento teórico, la hipótesis que se propone es que ello no *desliga* plenamente de tal acepción por mantener la noción de historia como definidor del término *habitus*.

Rastreando en la bibliografía de este autor se puede encontrar que a partir de la década del setenta, y fundamentalmente con *El sentido práctico*, los *habitus* pasan a ser conceptualizados de una manera particular, *bourdieuana*, en la que éstos tienen una relación “cada vez más” profunda con lo corporal. Será entonces a raíz de su posicionamiento teórico en lo que denominó como “estructuralismo genético” desde donde Bourdieu reflexiona este concepto de manera relacional con “el mundo social del agente”, esto es, con el campo. En otras palabras, es en la dialéctica entre los *habitus* y los campos en donde ubica su proyecto teórico. Más aún, y retomando el sentido buscado de esta intervención, lo social es para Bourdieu “el encuentro de dos historias”, la de la cosa y la del cuerpo, explícitamente nombrado como relación dialéctica entre las disposiciones y las posiciones (Bourdieu 1999 [1997]:206–207). Es decir, el vínculo entre los *habitus* y los campos está en la base del pensamiento relacional que propone porque concibe que son *inseparables* aquellos sentidos prácticos –maneras de ver, clasificar y pensar al mundo, que no son conscientes, que se estructuran y estructuran– de la posición que ese agente ocupe en el campo.⁴

En palabras de Bourdieu (2005 [1992]:187), respondiendo a la consulta de si los *habitus* tienen la función o no de evitar la alternativa entre el individuo y la sociedad, esta manera de entender la doble existencia de lo social está en la base de lo que es “el objeto propio de la

⁴ No debe perderse de vista que sólo en un sentido teórico se pueden distinguir aquellas cuestiones inherentes a los individuos de aquellas que son propias de la sociedad, aunque en la práctica se manifiestan de manera imbricada.

ciencia social”: ni el individuo ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social lo constituyen sino que es a partir de la relación entre “dos realizaciones de la acción histórica”, de los cuerpos y de las cosas. O si se prefiere, ésta relación, “doble y oscura”, es resultado de la institución de lo social en el cuerpo y del cuerpo en lo social. En síntesis, el objeto de las ciencias sociales no es el particularismo del individuo ni el universalismo de su sociedad, ni el objetivismo estructuralista ni el subjetivismo relativista, sino que es esta doble relación de lo social.

En esa dirección, se acentúa y asienta que la noción de cuerpo le permite a Bourdieu pensar los *habitus* –y con éstos las relaciones sociales y las prácticas– más allá del límite, es decir como potencia limitada. Esto es, concebir este concepto como “la historia hecha cuerpo”, además de diferenciarlo de la tradición del término, posiciona al cuerpo en el centro de su proyecto teórico: el cuerpo es el punto medio, condensa, los *habitus* y los campos. Movimiento que a su vez le permite a Bourdieu entender que los *habitus* no son la naturalización de las prácticas sino que éstas son incorporadas, hechas cuerpo, vueltas cuerpo, reafirmando aquello de que lo social está en el cuerpo y el cuerpo está en lo social. Y en este sentido conduce su análisis a reflexionarlo más que como la imposición de un límite de lo natural, cuanto producción –y reproducción– de una potencia limitada incorporada.

La historia: naturaleza, eternización, “deshistorización”, no–consciencia, campo y *habitus*⁵

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

Ahora bien, retomando lo explicitado como tesis de esta sección, decir que los *habitus* son “la historia hecha cuerpo” reproduce un sentido (heredado) de límite. ¿Por qué? Profundizando el análisis, a pesar de que se puede coincidir con la afirmación de que el *segundo* Bourdieu de las *Meditaciones pascalianas* esgrimiría la significación de que éstos son más que límite una potencia limitada, la reflexión que se propone no recae sobre la discusión ya zanjada de si los *habitus* son “hecha naturaleza” o “hecha cuerpo”, sino más bien sobre el concepto de historia. En lo que sigue se analiza esta noción en su recorrido bibliográfico, encontrando dos sentidos superpuestos, *imbricados*, uno que “potencia”, otro que “limita”, los que conducen a esa idea de que el cuerpo es para Bourdieu –a través de los *habitus*– potencia limitada.

⁵ Este apartado es una actualización y adaptación de lo trabajado en Galak, Eduardo: *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, de sus límites y de sus potencialidades*, Tesis de la Maestría en Educación Corporal –Universidad Nacional de La Plata, 2010.

En primer lugar, la postura *acotadora* invita a pensar en que por “historia” se concibe estructuras sociales encarnadas vivenciadas como eternas. Esto es, puede retomarse el concepto de historia no sólo a partir de esa manera manifiesta que define a los *habitus*, sino a su vez por la *eternización* con que se perciben las estructuras incorporadas (puestas de relieve en las investigaciones de Bourdieu sobre los cabileños o berneses con los procesos de histéresis⁶ sufridos por el desfase que les produjo la intrusión del sistema capitalista y sus ritmos ciudadanos –esa idea de que las tradiciones son “más antiguas que el tiempo”–; así también por la *deshistorización* que se produce con la transmisión y reproducción de los quehaceres cotidianos –o si se prefiere de las prácticas–, de los *ethos*, de las *hexis* corporales y de los *habitus* que los agentes incorporan de manera *no consciente* a través de, valga este uso, su propia historia). Entonces, lo que aquí se desarrolla es un esbozo teórico–conceptual de cómo Bourdieu comprende a la historia, o más precisamente la potencialidad de esta manera de entender “historia” para los trabajos en ciencias sociales, puntualizando la mirada en su relación con lo eterno, con la naturaleza, con la no–consciencia, con la “deshistorización”; en el contexto del análisis de la doble existencia de lo social.

Se establece, entonces, que decir que las estructuras sociales se incorporan, se hacen cuerpo, de manera no–consciente, y que por ello son olvidadas en tanto historia, es pensar que ésta tiene como características, para el sentido bourdieuano, ser: eterna, “deshistorizada”, no–consciente y *natural* (sentidos reconstruidos a partir de su bibliografía y que son desarrollados a continuación).⁷

Decir que la historia se “eterniza”, es referir que se torna impensable, incuestionable, sentida como “va de suyo”. Esto puede observarse por ejemplo en los principios tradicionales de clasificación y división del mundo, vividos como algo ajeno pero al mismo tiempo como propio, personal (cf. Bourdieu 2000 [1998]).

⁶ El concepto de histéresis o *hysteresis* es entendido por Bourdieu como el desfase temporal entre el ejercicio de una fuerza social y el despliegue de sus efectos por la mediación retardada de su incorporación; siendo principalmente utilizado en Bourdieu, Pierre: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006; y en artículos de la época.

⁷ Valgan dos aclaraciones antes de desarrollar estas cuestiones. La primera, se opta por nombrar a la característica como “natural” a sabiendas de que puede ser interpretada como una lectura reproductivista de lo que Bourdieu entiende por historia. Este modo de comprenderlo, al que numerosos autores le cargan el sentido de que de esta manera no puede dar cuenta de los procesos históricos, no es el que aquí se propone: por pensar que la historia produce su “des–historización” –en ese olvido de la historia que la ciencia social viene a combatir (por ejemplo, a través del trabajo de anamnesis)–, se puede inferir que ésta se naturaliza, se olvida como tal y se vive como propia e incorporada. Es decir, la pauta que indica el esfuerzo de este autor por despegar *su* manera de comprender la historia del sentido reproductivista está, además de por las características de no–consciente y eternizada, en la de “deshistorizada”: para relativizar el sentido “natural” de la historia no hay otra vía que historizar. La segunda, la percepción de la historia como *natural* pertenece al agente, así como las demás características de ésta, y no para los científicos sociales que ven en éstas los mecanismos que permiten reproducir, por caso, las relaciones de dominación, de violencia o sentidos prácticos.

En tanto entender que el sentido que Bourdieu le otorga al concepto de historia está ligado a lo “no–consciente”, es expresar que por no ser manifiestos se vuelven latentes: esto implica que las estructuras sociales tradicionales, una vez encarnadas en forma de *habitus*, no son cuestionadas, no son pensadas ni reflexionadas. Más aún, para este autor decir que algo es inconsciente o no–consciente es hablar de la historia que se ignora como tal (Bourdieu 1999 [1997]:233) o, de otra forma, remitir al pasado es remitir al inconsciente (Bourdieu 1999 [1997]:230).⁸

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

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

⁸ “Lo inconsciente es la historia: la historia colectiva, que ha producido nuestras categorías de pensamiento, y la historia individual, por medio de la cual nos han sido inculcadas; por ejemplo, de la historia social de las instituciones de enseñanza (la más trivial de todas y, sin embargo, ausente en la historia de las ideas, filosóficas u otras) y de la historia (olvidada o reprimida) de nuestra relación singular con esas instituciones cabe esperar unas cuantas revelaciones verdaderas sobre las estructuras objetivas y subjetivas (clasificaciones, jerarquías, problemáticas, etcétera) que siguen orientando, mal que nos pese, nuestro pensamiento”. Bourdieu, Pierre: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 [1997], p. 23.

En el prólogo de la versión alemana de *La dominación masculina*, libro en el cual pretende explícitamente denunciar los procesos responsables de la transformación de la historia en naturaleza y de la arbitrariedad cultural en *natural* (Bourdieu 2000 [1998]:12), en referencia a la “eternización” y a la “deshistorización” que se percibe al naturalizar la historia, Bourdieu dice hay que preguntarse, en efecto, cuáles son los mecanismos *históricos* responsables de la *deshistorización* y de la *eternización relativas* de las estructuras. Plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento que puede estar en el principio de un progreso decisivo en el orden de la acción. Recordar que lo que, en la historia, aparece como eterno sólo es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela (cf. Bourdieu, 2000 [1998]:107–108). Contra estas fuerzas históricas de deshistorización debe orientarse prioritariamente la investigación social, para volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia (Bourdieu 2000 [1998]:7–8).

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

Si se entiende a la historia como eterna, “deshistorizada” y no-consciente, y si además se comprende a los *habitus* como la historia hecha cuerpo, puede afirmarse que existe en el fondo de esta acepción una noción latente y *oscura* que define al cuerpo más como biológico que como social. Esto es, parece haber una contradicción entre la manera en que Bourdieu concibe a la historia con el modo de interpretar a los *habitus* como “historia”. Si la biología o la naturalización de las cosas lleva a pensar que “son así”, están dadas de antemano, “por naturaleza”; el sentido en que utiliza al concepto cuerpo está en las antípodas:

de nuevo, pensarlas como historia aún sin pretenderlo es significarlas como “naturalizadas” o “biologizadas” –como muchas veces se esbozan a los *habitus*–, y conlleva una idea de pasividad del agente, de límite y no de potencia (limitada) como se pretende, junto con Bourdieu, acentuar aquí.

Por ello, para salvar esta contradicción, se propone dejar de pensar los *habitus* como historia (tal como se explicita y justifica en el siguiente apartado conclusivo) porque esta manera remite a una serie de acepciones que *acercan* al modo de entender que los cuerpos y las prácticas corporales son “naturales”, alejando sus significaciones como sociales. Sin embargo, esto no debe conducir a interpretar que Bourdieu dice que no hay que historizar para no caer en una naturalización de las relaciones sociales, de las prácticas o de los cuerpos. Todo lo contrario, explícitamente expresa que la historización permite neutralizar, en el orden de la teoría por lo menos, los efectos de esa naturalización. Junto con todo esto, no debe olvidarse que como científicos sociales los datos que se observan con todas las apariencias de naturales, propios de la naturaleza, aceptados sin discusiones, “*taken for granted*”, tienen a su vez el mismo efecto de naturalización sobre el propio pensamiento pensante. Esto es, en otras palabras, sólo mediante la crítica histórica puede liberarse el pensamiento de las imposiciones que se ejercen sobre él cuando tratan como si fueran cosas unas construcciones históricas cosificadas (Bourdieu 2000 [1998]:239–240). O, en la dirección ya explicitada, para escapar del relativismo de la historia no hay otra manera que historizar (Bourdieu 1992:38).⁹

Ahora bien, de todo esto es factible desprender que, desde un sentido bourdieuano, “historia” puede analizarse, por un lado, entendiendo que naturalizar es en todo caso eliminar la historia.¹⁰ Para salvar la naturalización de la historia, Bourdieu se apoya en el precepto de Marx que prohíbe eternizar en la naturaleza el producto de la historia y en el de Durkheim que exige que lo social sea explicado por lo social y sólo por lo social (Bourdieu 2008 [1968]:39). O, si se prefiere, los *habitus* como historia olvidada: Bourdieu (2007 [1980]:374–375) parte de entender que éstos tienen un componente no–consciente y que este es producto de una historia olvidada. En cuanto “naturales”, vueltas en “leyes naturales” que son independientes

⁹ Nótese en este sentido el interés de Bourdieu por no caer en la cosificación de la historia (inmutable, rígida, única) ni tropezar en un relativismo de la misma (que la interpretaría como intencional, consciente y libre).

¹⁰ En la edición de Siglo XXI de *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos* aparece una nota prefacio a los textos ilustrativos de Marx (“*Misère de la philosophie*” y “*Introduction générale à la critique de l’économie politique*”) en la cual se da cuenta de las reiteradas oportunidades en las que Marx demostró que cuando las propiedades o las consecuencias de un sistema social son atribuidas a la “naturaleza” es porque se olvida su génesis y sus funciones históricas, es decir todo aquello que lo constituye como sistema de relaciones, una especie de “eliminar la historia”. Bourdieu, Pierre: *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008 [1968], p. 179.

de la influencia del tiempo, por tanto “eternas”, las configuraciones sociales se vuelven *verdaderas*. Por el otro, precisamente aquí se superpone el sentido de “historia” en Bourdieu que le impide despegarse *definitivamente* de reproducir la lectura de los *habitus* como prácticas naturales o naturalizadas: si bien en muchos pasajes de su bibliografía se refiere a éstos y a la “historia” –léase *historización*– como *vías de escape* al sincronismo y el anacronismo de las prácticas –muy patente en las prácticas corporales–, la propia historia del concepto enmarca las prácticas de los agentes regidas por los *habitus* como atrapadas en una naturalización que, por más que sus cuerpos las puedan interpretar como libres, son vistas como incuestionables, inefables, aceptadas: *naturales*.

En definitiva, si bien se coincide con Bourdieu que las prácticas corporales son a la vez “libres” y “condenadas” –presentan una cuota de elección racional pero *condicionada* por las historias de las estructuras–, la manera de comprender los *habitus* como la historia hecha cuerpo las reduce a esa naturalización de las estructuras sociales e impide observar que así se restringe su potencialidad. Es decir, si bien es claro que no comprendía al cuerpo únicamente como naturaleza, las lecturas como “hecha naturaleza” y “historia hecha cuerpo” conducen a equivocaciones y confusiones respectivamente, lo que lleva a pensar esta cuestión *con Bourdieu contra Bourdieu*.

El *habitus* como “herramienta para una arqueología y genealogía política de las prácticas corporales”

El cuerpo cree en aquello a lo que juega: llora si imita la tristeza. No representa aquello a lo que juega, no memoriza el pasado, *actúa* el pasado, anulado así en cuanto tal, lo revive. Lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene, como un saber que se puede sostener ante sí, sino algo que uno es – Pierre Bourdieu – *El sentido práctico* – pp. 117–118.

Para concluir este trabajo, a modo de abertura a la discusión, es interesante pisar las huellas de lo transitado. En principio, destacar que la *herencia* del concepto *habitus* permite comprender las razones por las cuales Bourdieu, en sus comienzos como investigador, adopte una postura que podría tildarse como “reproductivista”, es decir, que lo signifique como límite y lo defina como “historia hecha naturaleza”. Recuérdese la pretendida tarea como etnosociólogo comprometido en sus comienzos como investigador –y más aún desde la sociología reflexiva– de desnaturalizar los universalismos para intentar comprender los particulares, cuestión que se corrobora desde sus primeros textos donde se encuentra una preocupación por lo que puede denominarse una *naturaleza no natural*. A lo largo de la historia se constituyeron criterios “indiscutibles”, transformados en una suerte de *naturalización*, de aparente “objetividad” absoluta, vivenciada por los agentes como “va de suyo”. Bourdieu (2008 [1984]:21) critica esta *naturalización* a partir de observar que el efecto de deshistorización que generalmente ocurre en las ciencias sociales conduce a reducir la historia a la naturaleza biológica. Por ejemplo, esto implica conceptualizar las prácticas como naturales, lo que lleva a pensarlas como predeterminadas, fijas, obras divinas o partes de un destino fatalista. Por ello, comprender que los *habitus* son la “historia hecha naturaleza” deja en su trasfondo teórico la sensación de estar frente a prácticas predeterminadas. Así, el componente no–consciente de los *habitus* no puede confundirse con que las prácticas que los agentes llevan a cabo no sean racionales y por ello naturales, provocando que lo que es el eje de este concepto –la “historia”, o mejor dicho su *historización– biologiza*, naturalizando al cuerpo.

Ahora bien, a partir de reformular su proyecto teórico en lo que se denomina como constructivismo genético y pensamiento relacional, Bourdieu redefine este concepto exponiendo una acepción diferente: como parte de su posicionamiento epistemológico y alejamiento del individualismo y del constructivismo, ubica en el centro de la escena de su análisis de las prácticas al cuerpo, movimiento que a su vez lo conduce a la acepción de *habitus* como “historia hecha cuerpo”. Este distanciamiento de la tradición del concepto, sea

de la Ética o de la “historia hecha naturaleza”, a favor de una conceptualización *bourdieuana* trajo aparejado y heredado los límites que impone pensar las prácticas como “historia hecha”. Por ello, es propósito establecer que, como herramienta teórica para analizar las prácticas de la que se valen los investigadores y no una realidad concreta o substancial, los *habitus* permiten indagar las prácticas corporales mediante una “arqueología y genealogía política”.

Sin pretender expresar que Bourdieu haya concebido a los *habitus* como eternos o naturales, las prácticas incorporadas por los agentes sí son vivenciadas como tales, como eternas, “deshistóricas”, naturales y no-conscientes, reproduciendo las características de lo que puede comprenderse por “historia”. En cambio, proponiendo pensar que los *habitus* permiten producir una suerte de arqueología y genealogía política de las prácticas corporales analizadas, se implica un rompimiento con el anacronismo y el sincronismo al que conduce la continuidad propia de la historia; *saliéndose* del límite al que conduce y generando la posibilidad de pensarlo como potencia limitada.¹¹ El giro epistemológico está, a las claras, en *genealogizar y arqueologizar* al “cuerpo”, entendiendo que el *habitus* permite (re)construirlo desde las dimensiones explicitadas, pero que no es “el cuerpo en sí” (material, físico, concreto, biológico, palpable), sino una herramienta para pensarlo. En otras palabras, y resumiendo lo anterior, en el pasaje del *habitus* como “historia hecha naturaleza” a “historia hecha cuerpo” Bourdieu se despegaba de la naturalización del cuerpo (*contra* Levi-Strauss, *con* Merleau-Ponty [cf. Ferrante 2010]) sin poder despegarse de la naturalización propia de la noción de “historia”. Dicho de otro modo, pensar a los *habitus* en términos de arqueología y de genealogía implica una dimensión política que la historia no: además de las continuidades, indagar prácticas corporales compromete las crisis, los sucesos *no-lineales* que se hayan suscitado. Entonces, se propone como tesis dejar pensarlos como “la historia” –ya que inmediatamente surge la pregunta de qué historia se está hablando y sobre todo para quién, además de recordar que la noción de “historia” está más ligada al límite que a la potencia– para pasar a concebirlos en términos de arqueología y de genealogía. Se opta por este pasaje porque se entiende que las prácticas no sólo tienen elementos históricos que las reproducen, sino también componentes altamente productivos, políticos y transformadores; y que son sólo

¹¹ Por ejemplo, en palabras de Bourdieu (1990:155), en *El Mercado lingüístico*, la distinción entre hábito y *habitus* es que, mientras que los primeros son mecánicos y repetitivos, los segundos son algo poderosamente generador.

posibles de ser indagadas si se reconfiguran y se significan según *los pasados* del agente (que es en definitiva el objeto de la arqueología y la genealogía).¹²

Para concluir, resulta pertinente afirmar que la justificación de un trabajo de este tipo, de rastreo bibliográfico, epistemológico y etimológico se basa en que la aplicación de este concepto tan difundido en las ciencias sociales actuales, sin un profundo análisis, lleva a interpretar erróneamente prácticas corporales cotidianas. Si bien se podría resumir esta discusión planteada a cuestiones meramente polisémicas, la reflexión que se propone hace a posicionamientos epistemo-metodológicos frente a la investigación (en este caso, de cualquier práctica corporal). Esta tesis que se ha expuesto de comenzar a pensar los *habitus* como “una herramienta para indagar de manera arqueológica y genealógica prácticas corporales” se sustenta en la centralidad que tiene para este autor el cuerpo, implicando con ello no reproducir los *limites* de la “historia”: es por y a través del cuerpo que los sujetos *re-viven* sus acciones. En otras palabras, como reza el epígrafe, los agentes actúan el pasado a través de prácticas que tienen en su trasfondo una herencia cultural incorporada por los *habitus*, y que se manifiestan en sentidos prácticos y en actitudes (como en las *hexis* corporales) “miméticamente” llevadas a cabo; pero también lo producen, lo forman, lo *viven*. Al decir que lo que se ha aprendido con el cuerpo no es algo que uno tiene sino algo que uno es, Bourdieu está indicando que la existencia social –siempre en un sentido relacional con el espacio social en el que el agente se haya desarrollado– está condicionada por las vivencias de todo el grupo y de todas sus tradiciones (léase, *lo* político); pero también por las experiencias del propio sujeto. O, si se prefiere, y para finalizar, la existencia social es, además de relacional, (política y) corporal.

¹² Como el lector sospechará, esto puede conducir a pensar a las prácticas bourdieuanas poniendo en juego categorías propias del pensamiento foucaultiano, problemática que excede los alcances de este trabajo (véase entre otros Foucault, Michel: *La arqueología del saber*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2002; Castro, Edgardo: *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004). Sin embargo, el lector interesado puede encontrar una primera aproximación a esta problemática en Galak, Eduardo: “Cuerpo y *habitus*. Entre la naturaleza y la cultura, entre la historia y la arqueología”, en *8vo Congreso Argentino y 3ero Latinoamericano de Educación Física y Ciencias*, La Plata, Mayo 2009c.

Bibliografía

- Abbagnano, Nicola: *Diccionario de Filosofía*, traducción de Alfredo Gallietti, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1963.
- Abril, Pedro Simón: *La Ética de Aristóteles*, Colección Libros en Red, www.dipualba.es/publicaciones.
- Agamben, Giorgio: *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo Editora, 2007.
- Aristóteles: *Ética Nicomáquea*, 1103a20–25.
- Bourdieu, Pierre: *Sociología y Cultura*, Méjico, Grijalbo, 1990.
- Bourdieu, Pierre: “Thinking about limits” en *Theory, Culture & Society*, N° 9, 1992, pp. 37–49.
- Bourdieu, Pierre: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999 [1997].
- Bourdieu, Pierre: *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000 [1998].
- Bourdieu, Pierre: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004 [2002].
- Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc: *Una invitación a la sociología reflexiva*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2005 [1992].
- Bourdieu, Pierre: *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.
- Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2007 [1980].
- Bourdieu, Pierre: *Homo Academicus*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008 [1984].
- Bourdieu, Pierre: *El oficio del sociólogo. Presupuestos epistemológicos*, Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2008 [1968].
- Ferrante, Carolina: “El debate objetivismo–subjetivismo en la teoría de las prácticas de Pierre Bourdieu” en *Intersticios. Revista Sociológica de Pensamiento Crítico* (España), Vol. 4, N° 1, <http://www.intersticios.es/>, ISSN: 1887–3898, 2010
- Ferrater Mora, José: *Diccionario de Filosofía*, Barcelona, Editorial Ariel, 1994.
- Galak, Eduardo: “Mano de obra. El cuerpo en los trabajos etnográficos de Pierre Bourdieu en Argelia”, en *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas* (España), N° 23, <http://www.ucm.es/info/nomadas/23/index.html>, ISSN: 1578–6730, 2009a.
- Galak, Eduardo: “Los ‘descampesinados’ y ‘acampesinados’ campesinos en el trabajo etnográfico de Pierre Bourdieu en Béarn. Cambios en las técnicas del cuerpo frente a nuevas configuraciones sociales”, en *Revista Question* (Argentina), N° 23, invierno, <http://www.perio.unlp.edu.ar/question/>, ISSN: 1669–6581, 2009b.
- Galak, Eduardo: “Cuerpo y *habitus*. Entre la naturaleza y la cultura, entre la historia y la arqueología”, en *8vo Congreso Argentino y 3ero Latinoamericano de Educación Física y Ciencias*, La Plata, Mayo 2009c.
- Galak, Eduardo: *El concepto cuerpo en Pierre Bourdieu. Un análisis de sus usos, de sus límites y de sus potencialidades*, Tesis de la Maestría en Educación Corporal –Universidad Nacional de La Plata, 2010.

- Giménez, Gilberto: “La sociología de Pierre Bourdieu” en *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*, Proyecto Antología de teoría sociológica contemporánea (eds.), UNAM / FCPyS, pp. 151–171, 1999.
- Wacquant, Loïc: "Habitus" en Beckert, Jens y Zafirovski, Milan: *International Encyclopedia of Economic Sociology*, Londres, Routledge, 2005, pp. 315–319.