

# Cabilia: la problemática génesis del concepto de habitus

ENRIQUE MARTÍN CRIADO\*

**Resumen:** *En libros como Le sens pratique, Pierre Bourdieu sustenta su teoría del habitus con ejemplos de una región argelina, Cabilia. En ellos, Cabilia aparece como una sociedad tradicional, pero en textos anteriores Bourdieu la había presentado como la región más moderna de Argelia. En el presente artículo se analizan esta discordancia y sus condiciones de producción: Bourdieu requería presentar Cabilia como una sociedad tradicional con el fin de sustentar su teoría del habitus. Esto sirve para reflexionar sobre algunas características del habitus, como su coherencia, la importancia de la socialización primaria en la explicación de la acción, y la normalidad del ajuste del habitus a una situación.*

**Abstract:** *In books such as Le sens pratique, Pierre Bourdieu uses examples from a region in Algeria, Kabylia, to support his habitus theory. Kabylia is depicted as a traditional society, although in previous texts Bourdieu had presented it as the most modern region of Algeria. This article analyzes this discrepancy and the conditions that create it. Indeed, Bourdieu needed to portray Kabylia as a traditional society to support his habitus theory. This is the basis for reflection on the coherence of this element and the importance of primary socialization to explain action and the normality of adjusting a habitus to a situation.*

*Palabras clave:* socialización, Pierre Bourdieu, teoría sociológica, habitus.  
*Key words:* socialization, Pierre Bourdieu, sociological theory, habitus.

**P**ierre Bourdieu sistematiza su teoría del habitus en tres libros: *Esquisse d'une théorie de la pratique*, *Outline of a Theory of Practice* y *Le sens pratique*. Estos textos ofrecen como terreno empírico privilegiado para mostrar el habitus una región argelina, Cabilia. Bourdieu afirmó en múltiples ocasiones que Cabilia era el terreno del que había emergido su teoría del habitus. En Cabilia, como sociedad tradicional, precapitalista, encontraríamos un ejemplo de sociedad en la que el habitus funcionaría

\* Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Universidad Pablo de Olavide. Temas de especialización: sociología de la educación, teoría de Bourdieu, métodos de investigación, análisis de discurso. Departamento de Ciencias Sociales, Edificio 11, planta 2, despacho 15, Universidad Pablo de Olavide, carretera Utrera Km. 1, 41013, Sevilla, España. Tel.: (34) 95497-7508. Fax: (34) 95434-9199. Correo electrónico: <martincriado@gmail.com>.

de forma más pura. Sin embargo, la Cabilia que nos revelan otras fuentes y la que Bourdieu había analizado en obras anteriores son muy distintas de la que aparece en *El sentido práctico*. En este artículo analizamos esta discordancia y sus condiciones de producción. Ello nos servirá para reflexionar sobre la génesis del concepto de habitus y sobre sus límites y potencialidades.

Procederemos en varios pasos. Primero mostraremos los análisis que realiza Bourdieu en Argelia, lugar de iniciación de su recorrido como sociólogo: ello nos permitirá apreciar a los autores en que se apoya inicialmente, y que persistirán como suelo de su teoría. A continuación, abordaremos sus textos sobre la teoría de la práctica, analizando las condiciones de producción de la discordancia entre la Cabilia de estas obras y la que aparecía en sus textos anteriores. Finalmente, estos análisis nos servirán para reflexionar sobre las potencialidades y los límites del concepto de habitus.

### *SOCIOLOGÍA DE ARGELIA*

*Sociología de Argelia* (1958) es el primer libro de Bourdieu. Tras sus estudios de filosofía y dos años trabajando en un liceo, es movilizado por el ejército y destinado a Argelia en 1956, en plena guerra de independencia. Consigue un destino en el gobierno general de Argel, en cuya biblioteca se encierra para trabajar en el libro a partir de la literatura colonial y etnográfica de que disponía allí.

En la École Normale Supérieure donde estudió, la sociología se consideraba una disciplina inferior: Bourdieu apenas había leído ciencias sociales. *Sociología de Argelia* supone así su iniciación en ellas. Esto deja numerosas huellas en el texto: Bourdieu experimenta con las distintas teorías que está conociendo. De ahí que sea un libro heteróclito que, tras un hilo conductor único, reúne argumentos y teorías muy diversos. Quizá por ello Bourdieu somete el libro a una profunda revisión en 1961 y a revisiones menores en 1963 y 1985.<sup>1</sup>

A pesar de los cambios, la estructura del libro permanece. El texto comienza presentando tres grupos bereberes —cabilios, chaouias y mozabitas—, luego analiza la población arabófona —agrupada en un capítulo—, considera los elementos comunes a los distintos grupos y termina con el proceso de desestructuración social provocado por la

<sup>1</sup> En lo que sigue me refiero a la edición de 1958.

situación colonial. Las *culturas* originales son descritas como totalidades estructuradas e integradas, sistemas homeostáticos que compensan la dureza del medio ambiente mediante una extraordinaria organización social. Estas *culturas* comparten un fondo común: estructuración social —en linajes, tribus, pueblos, ligas— a partir de las relaciones familiares; relaciones económicas precapitalistas, en las que priman los ciclos de reciprocidad asociados con la búsqueda de honor y prestigio. Estas sociedades, en contacto con un colonialismo capitalista que persigue exclusivamente los intereses de los colonizadores, entran en un proceso de desestructuración que las lleva a un estado de anomia.

El libro se basa, así, en un esquema que persistirá, aunque matizado, en los escritos ulteriores: una oposición tajante entre sociedades tradicionales y modernas. Las sociedades tradicionales, en oposición a las modernas, son estables y se hallan fuertemente integradas. Si hay cambio, éste procede del capitalismo colonial.

Esta concepción, que ve a las sociedades tradicionales atrapadas en una tradición intemporal, ha sido muy criticada por la antropología posterior (Amselle, 1999; Río Ruiz, 2002). No era así a fines de la década de los años cincuenta: casi toda la tradición etnológica se basaba en una separación estricta entre sociedades primitivas, congeladas en una tradición, y sociedades modernas, históricas.

Bourdieu hereda esta concepción de la literatura etnológica colonial en la que se basa —*Sociología de Argelia* es un trabajo de biblioteca—, pero también de sus principales referencias teóricas. Aunque en este libro experimenta con diversas teorías, su nudo argumental se apoya en tres autores que presentan numerosos rasgos comunes: Émile Durkheim, Margaret Mead y Claude Lévi-Strauss.

A Durkheim le debe el libro sus principales esquemas explicativos. Destacaré dos. En primer lugar, el funcionalismo: los distintos ámbitos de la sociedad —estructura social, prácticas religiosas, culturales y económicas— estarían unidos orgánicamente para adaptarse al medio y para mantener la solidaridad, el equilibrio y la cohesión sociales. En segundo lugar, la problemática de la solidaridad mecánica y la solidaridad orgánica. En *La división del trabajo social*, Durkheim caracteriza a las sociedades primitivas por la solidaridad mecánica; la cohesión del conjunto se asegura por la comunidad de creencias —fundamentalmente religiosas— entre los sujetos y el individuo se halla completamente absorbido por el grupo. La solidaridad orgánica, basada en la interdependencia de partes

diferenciadas, supondría un debilitamiento de los sentimientos comunes y la emergencia de la individualidad y la autonomía.

El segundo pilar teórico del libro es la escuela de cultura y personalidad, que Bourdieu conoció a través de Margaret Mead, a quien leía con entusiasmo (Nouschi, 2003: 31; Sanson, 2003: 284). Esta escuela desarrolló el concepto de *cultural pattern*: cada cultura se estructura siguiendo un “modelo” (*pattern*) coherente por el que se adapta a su entorno. Las culturas serían sistemas coherentes donde los sujetos aplicarían un mismo esquema de comportamiento a los distintos ámbitos. Para Mead, el individuo se impregna de este modelo desde su nacimiento mediante todo un sistema de estímulos y prohibiciones explícitos e implícitos; una vez adulto, habrá interiorizado corporalmente este modelo cultural: la naturaleza humana es siempre una cultura incorporada.

El tercer referente esencial del libro es Lévi-Strauss, al que Bourdieu estudiaba —y aplicaría— con avidez.<sup>2</sup> Este autor había integrado la herencia de Durkheim con su método estructural —derivado de la lingüística de Ferdinand de Saussure— y con la teoría de los *cultural patterns*. Para Lévi-Strauss, las sociedades primitivas son sociedades *frías*: a pesar de hallarse en la historia, se resisten a toda modificación de su estructura. Estas sociedades constituyen sistemas integrados. Todos sus elementos estarían perfectamente coordinados con la función de asegurar la permanencia del grupo social; “en ausencia de influencias externas, esta máquina funcionaría indefinidamente, y la estructura social conservaría su carácter estático” (Lévi-Strauss, 1987: 330).

A partir de estas teorías, Bourdieu nos describe las sociedades bereberes como sistemas perfectamente integrados, que tienden a reproducirse en ausencia de influencias externas; todo cambio procede del exterior: de la colonización europea. La cohesión social estaría asegurada por la comunidad de creencias, una *doxa* incuestionada e inculcada por la socialización. Esta conciencia colectiva consistiría en un conjunto coherente de principios que se aplicaría a los dominios más diversos.

Muchos de los elementos de la teoría posterior de Bourdieu ya están aquí, y proceden en parte de estos autores.<sup>3</sup> Destaquemos un par de

<sup>2</sup> Nouschi (2003: 31) y Sayad (1996: 161), que conocieron a Bourdieu en aquella época, señalan su fascinación con Lévi-Strauss. Bourdieu le reconoce su deuda en numerosas ocasiones (Honneth *et al.*, 1986: 37-8; Bourdieu, 1980: 9; 2004: 62-63).

<sup>3</sup> Hay numerosas referencias a ellos en la edición de 1958; en las ediciones posteriores, las referencias a la antropología estadounidense y a Lévi-Strauss desaparecen, así como las palabras “cultura” y “*cultural pattern*”.

aspectos. En primer lugar, su teoría es tributaria de la concepción de las culturas como totalidades integradas (un elemento que persistirá). En segundo lugar, su argumentación se basa en una distinción tajante entre sociedades primitivas y sociedades modernas.

#### EL ANÁLISIS DE LA TRANSFORMACIÓN DE ARGELIA

Tras su servicio militar, Bourdieu es contratado en la Facultad de Letras de la Universidad de Argel.<sup>4</sup> También entra en contacto con la Association pour la Recherche Démographique, Économique et Sociale (ARDES), creada por estadísticos franceses y argelinos del Servicio de Estadísticas de Argelia. Ésta recibe un encargo de investigación: ante las repetidas denuncias de los desplazamientos forzados de población realizados por el ejército francés,<sup>5</sup> un coronel encargado de la administración de los “campos de reagrupamiento” pide a la Delegación del Gobierno de Argelia que se realice una investigación sobre las condiciones en estos campos. Bourdieu asume la coordinación de la investigación y realiza el análisis sociológico. En ella se utilizan todo tipo de técnicas: encuestas, entrevistas, observación participante, explotación de registros administrativos... Bourdieu convierte la investigación en un profundo y documentado análisis, centrado en el alojamiento y el empleo, sobre la desestructuración y la miseria de la sociedad argelina a causa de la colonización y la guerra y sobre el paso de una sociedad precapitalista a una sociedad capitalista. Campesinos hacinados en los campos de reagrupamiento y subproletarios de los arrabales de las ciudades reciben un tratamiento privilegiado. Los resultados de la investigación serán publicados en varios artículos —recopilados en Bourdieu, 2008— y en dos libros: *Travail et travailleurs en*

<sup>4</sup> Sobre la vida de Bourdieu en Argelia, cf. Adnani y Yacine (2003), Arfaoui (1996), Bianco (2003), Bourdieu (2000b, 2004), Honneth *et al.* (1986), Lane (2000), Nouschi (2003), Robbins (1991), Sanson (2003), Sayad (1996) y Schultheis (2003). Agradezco también a Amín Pérez por facilitarme algunas informaciones.

<sup>5</sup> La guerra de Argelia duró desde 1954 hasta 1962. En 1956, el gobierno francés dividió Argelia en tres zonas: de “operación” militar, “prohibidas” para la población y de “pacificación”. Más de dos millones de campesinos fueron desplazados de las zonas prohibidas y de operación a campos de reagrupamiento. Sus pueblos fueron incendiados, bombardeados, demolidos o, en el mejor de los casos, despojados de los techos para vigilar el interior de las casas desde el aire. A esos desplazamientos militares se sumaron los de la población que huyó a los arrabales forzada por la guerra o la miseria.

*Algérie* (1963) —centrado en los trabajadores urbanos— y, junto a Sayad, *Le déracinement* (1964) —centrado en los campesinos desplazados.

Como investigaciones empíricas, estos libros son dos obras mayores de Bourdieu, que abordan una multitud de temas y ofrecen una detallada descripción de la sociedad argelina de la época. Su hilo conductor es el análisis del paso de una sociedad tradicional a una sociedad moderna en las dramáticas condiciones de la colonización y la guerra. Ambos constituyen una formidable denuncia de la colonización y las acciones bélicas de la metrópolis, así como un penetrante análisis de las transformaciones generadas en la población por estos acontecimientos y por la extensión de las relaciones capitalistas. Sin entrar en la enorme riqueza de estos libros, nos centraremos en los elementos que nos permitirán comprender sus escritos sobre Cabilia.

En primer lugar, aquí Bourdieu ya introduce plenamente los análisis de Max Weber y, en menor medida, de Karl Marx. Así, frente a la división de la sociedad argelina en *culturas* de *Sociología de Argelia*, aquí se diferencia por clases sociales. Su análisis de la transformación de la sociedad argelina está estructurado en torno a los tipos ideales weberianos de racionalidad capitalista y precapitalista. La problemática de la dominación de clase ya estructura su análisis.

En segundo lugar, aquí los cabilios ocupan un lugar opuesto al que veremos en sus *estudios cabilios*. Lejos de ser la sociedad tradicional que aparecerá en *Esquisse* o *Le sens pratique*, aquí los cabilios representan el grupo más moderno de Argelia, el que más ha adquirido la racionalidad capitalista, el más habituado a las relaciones salariales.

En tercer lugar, Bourdieu pone en práctica por primera vez aquí, al mismo tiempo que en la investigación que desarrolla en Béarn,<sup>6</sup> su teoría del habitus, sin formularla todavía explícitamente.<sup>7</sup> Aquí ya desarrolla la relación entre condiciones de existencia y disposiciones que, producto de esas condiciones, tienden a reproducirlas, así como el aná-

<sup>6</sup> Desde 1960 Bourdieu comienza a investigar las transformaciones, especialmente en las estrategias familiares y matrimoniales, que experimenta su región natal. En 1962 publica un artículo, “Célibat et condition paysanne”, en el que aborda la dificultad de reconversión de los habitus de los campesinos tradicionales ante la desvalorización de su patrimonio material y simbólico, que los relega en el mercado matrimonial. Aquí utiliza por primera vez el concepto de habitus, aplicándolo fundamentalmente al cuerpo, en su análisis de la desvalorización del cuerpo campesino tradicional (Bourdieu, 2002: 15-166).

<sup>7</sup> Una primera formulación explícita se encuentra en la introducción de *Un art moyen* (1965).

lisis de la transferibilidad de los esquemas del habitus. Bourdieu pone en práctica así toda la teoría fenomenológica que había aprendido en su época de estudiante de filosofía en la École Normale Supérieure, donde era la corriente teórica más prestigiosa (Moreno Pestaña, 2006: 74). Allí estudió a Martin Heidegger, a Edmund Husserl y a Maurice Merleau-Ponty, quien enseñaba en la ENS. Estos autores desarrollaron una teoría de la comprensión práctica del mundo (Héran, 1987; Lane, 2000: 91-103; Vázquez García, 2002: 24-26). Husserl denominaba *habitus* a la estructura de disposiciones que, incorporando las experiencias pasadas, constituye el conjunto de principios de percepción y comportamiento que el sujeto aplica de forma prerreflexiva. Merleau-Ponty desarrolla esta perspectiva, insistiendo en el carácter corporal de la aprehensión del mundo: la experiencia ha de explicarse por la relación entre cuerpo viviente y mundo vivido. Estos *hábitos* formados en la práctica y para la práctica podrían generar nuevas prácticas aplicados a nuevos espacios que presentarían homologías con aquellos en que se formaron.

Existe en estos libros una diferencia esencial con los análisis posteriores. Frente a la teoría del habitus como una estructura coherente que permite al sujeto adecuarse sin necesidad de reflexión a la realidad circundante, aquí todo es desajuste. Campesinos y subproletarios se hallan en perpetua tensión entre unos esquemas adquiridos en una sociedad tradicional y la nueva situación de extensión de las relaciones capitalistas. Este desajuste tiene dos consecuencias. En primer lugar, frente a la *doxa* de la sociedad tradicional, que no necesita explicarse ni justificarse porque es compartida por todos y funciona de manera automática, la desestructuración de la sociedad tradicional lleva a los individuos a la conciencia del desajuste entre sus esquemas y la realidad y al retorno reflexivo sobre estos esquemas. Se pasa de un *ethos* implícito a una *ética* explícita, de una tradición a un tradicionalismo. La segunda consecuencia es el constante funcionamiento, en los mismos sujetos, de dos lógicas distintas: la tradicional en que fueron socializados y la nueva que están aprendiendo. La mayoría de los argelinos, campesinos tradicionales arrojados a las relaciones capitalistas, alternarían entre ambas lógicas según la situación o las mezclarían en síntesis inestables e incluso contradictorias: vivirían una experiencia de *desdoblamiento* (Bourdieu y Sayad, 1964: 161-180).

Ciertamente, Bourdieu integrará el desajuste entre habitus y situación en su posterior teorización, pero como excepción: lo habitual sería la perfecta adecuación a la situación de los esquemas incorporados. La

discordancia sólo se daría en circunstancias extraordinarias, generando la *histéresis* de habitus y el retorno reflexivo sobre los esquemas incorporados. Este carácter excepcional del desajuste también se halla en los análisis de *Travail* y *Le déracinement*: el desdoblamiento o el retorno reflexivo sobre el antiguo ethos se generarían por la excepcional aceleración del cambio social provocada por la colonización y la guerra. Sin embargo, aquí nos encontramos con una paradoja. Bourdieu desarrolla, en *Esquisse* o *Le sens pratique*, una teoría en la que postula que el habitus permite al sujeto adecuarse perfectamente a la situación gracias al perfecto ajuste entre las disposiciones interiorizadas y la situación en que se halla. Pero en sus investigaciones en Argelia o en Béarn lo habitual es el desajuste o la dualidad de marcos de referencia, debido al cambio histórico que sufren estas sociedades, que produce una discordancia entre condiciones de producción y de funcionamiento de las disposiciones. Y es que la perfecta adecuación de los habitus a la situación supone dos condiciones: una similitud básica entre las condiciones de producción y de funcionamiento de las disposiciones y una concordancia entre los esquemas que se aplican en los diversos ámbitos de la práctica; en otras palabras, una sociedad estable e integrada. Es el papel que jugará Cabilia, un papel inverso al que desempeña en *Travail* o *Le déracinement*, y para el cual habrá de ser despojada de historicidad. Ello provocará también que la experiencia del desdoblamiento desaparezca en la teoría posterior del habitus: si las sociedades se hallaran en continua transformación y si en su seno convivieran lógicas diversas, la experiencia más común sería el desdoblamiento.<sup>8</sup>

#### LA CABILIA TRADICIONAL

Bourdieu vuelve a Francia en 1960. Aunque viaja a Argelia varios veranos hasta 1963, la mayoría de su trabajo empírico en Argelia ya está hecho. Según el catálogo *Hyperbourdieu* (<<http://hyperbourdieu.jku.at/start1.htm>>), en 1960 ya tiene un escrito titulado “Deux essais sur la société kabyle: Le sentiment de l’honneur dans la société kabyle; La maison kabyle ou le monde renversé”. Estos artículos conocerán diversas ediciones,

<sup>8</sup> Otra razón de que el desdoblamiento quede relegado en su teoría posterior es que supone un peso de las socializaciones secundarias que no se corresponde con la teorización del habitus que desarrolla en los años setenta, en la que el peso de las primeras experiencias es fundamental.



siempre con modificaciones menores que los acercan progresivamente a la teoría de la práctica que Bourdieu está desarrollando. Se les encuentra finalmente en *Esquisse d'une théorie de la pratique*, junto a “La parenté comme représentation et comme volonté”, que aparece aquí por primera vez.<sup>9</sup> El artículo sobre la casa cabilia se incluye en *El sentido práctico* como anexo, mientras que los análisis del sentido del honor se integran en el cuerpo del texto, especialmente en los capítulos “La acción del tiempo” y “El capital simbólico”. El estudio sobre el parentesco también se integra con modificaciones en *El sentido práctico* como “Los usos sociales del parentesco”.<sup>10</sup>

Estos artículos desempeñan, así, un papel central en la teoría de la práctica que Bourdieu construye en las décadas de 1960-1970. De hecho, pueden leerse como etapas del viaje de Bourdieu desde el estructuralismo de Lévi-Strauss hasta el *estructuralismo genético*.

En los primeros artículos, Bourdieu sigue el método de Lévi-Strauss. Para éste, aplicando la distinción saussureana de lengua y habla, el antropólogo debe reconstruir el código cultural (la lengua) que subyace a las prácticas (hablas). Este código se compondría de una serie de oposiciones y de reglas de combinación. Las prácticas, como el habla, serían meras combinaciones del código: el antropólogo las analizaría con el objeto de reconstruir el código cultural, su verdadero objeto de análisis. Los otros factores de las prácticas —las luchas de poder tras los mitos o tras los sistemas de parentesco— permitirían comprender el habla, pero no la lengua. Para analizar esta estructura, el objeto ideal serían las sociedades primitivas, al tratarse de sociedades *simples*. En ellas, un sistema elemental de oposiciones binarias se aplicaría a todo el universo: mitos, instituciones, clasificaciones de plantas, de utensilios... Para estudiar estos sistemas, el analista habría de tener en cuenta que las lógicas práctico-teóricas echan mano —en un *bricolaje*— de todos los elementos disponibles y generalizan a partir de analogías y paralelismos, supeditando los principios lógicos formales a las necesidades prácticas de integración simbólica de elementos de orígenes diversos. Los elementos

<sup>9</sup> El artículo iba a ser publicado en inglés, cofirmado con Sayad, en un libro coordinado por J.G. Peristiany, *Mediterranean Family Structures*, pero al final no fue incluido.

<sup>10</sup> La reflexión sobre el parentesco cabilio es paralela a la que realiza sobre el parentesco en Béarn. En 1972 publica su segundo análisis sobre los cambios en las estrategias matrimoniales en Béarn, “Les stratégies matrimoniales dans le système de reproduction” (en Bourdieu, 2002: 167-210), que también se integrará en parte en *El sentido práctico*.

simbólicos sufren *transformaciones*: pueden ocupar posiciones distintas —generalmente inversas— en diferentes mitos o sistemas culturales.

Éste es el método que inicialmente sigue Bourdieu. En el estudio sobre la casa cabilia, nos presenta el sistema de oposiciones fundamental —masculino/femenino, etcétera—, sus correspondencias en los distintos ámbitos y sus *transformaciones*: la casa como espacio donde se *invierten* los términos. El espacio doméstico se explica como un sistema de oposiciones que se desdoblan en nuevas oposiciones. Este conjunto de oposiciones se aplicaría en todos los ámbitos del mundo cabilio. El artículo sobre el sentido del honor intenta recomponer y formalizar la estructura inconsciente —conjunto de oposiciones y reglas— de todas las prácticas de honor, que se aplicaría también a otras prácticas, como el intercambio de dones. En ambos artículos, el analista establece correspondencias entre ámbitos muy distintos, partiendo de que analiza una sociedad *simple* en un *área cultural* uniforme.

Aunque ambos artículos —especialmente el del honor— incorporan novedades que los distancian de Lévi-Strauss —el concepto de estrategia, el habitus como principio incorporado que aplica las estructuras del código cultural—, la superación del estructuralismo es más evidente en el texto dedicado al parentesco. Lévi-Strauss analizaba cada sistema de parentesco como un sistema de reglas que se comprendían por un intercambio generalizado de mujeres. Frente a esto, Bourdieu realiza varios movimientos fundamentales. Distingue el parentesco *oficial* del *usual*: la genealogía que recoge el antropólogo no es sino la representación legítima de las prácticas matrimoniales, que tienen una lógica muy distinta: se inscriben en el conjunto de estrategias de reproducción social de los grupos familiares, así como en las luchas entre los intereses de sus diversos miembros. El antropólogo no ha de analizar las reglas, sino las prácticas, que juegan con las reglas. Bourdieu analiza el parentesco en el seno de un sistema, pero realizando un doble desplazamiento respecto a Lévi-Strauss: de las reglas a las prácticas, de la comparación entre distintos sistemas de parentesco a la inserción de cada práctica concreta en el conjunto de las estrategias de reproducción. Ello supone considerar el ciclo de intercambios matrimoniales no desde la perspectiva de una regla de reciprocidad, sino desde la de la lucha de intereses. Esta nueva noción de la práctica como estrategia producida a partir de unos intereses —definidos por la posición ocupada en el espacio social y por los tipos de capitales que se acumulan en éste— se aplica también en el análisis del sentido del honor, aunque no en el de la casa cabilia.

Así, los estudios cabillos se comprenden en el seno de la teoría de la práctica que Bourdieu elabora en tres versiones: *Esquisse d'une théorie de la pratique* (1972), *Outline of a Theory of Practice* (1977) y *Le sens pratique* (1980). En estas obras, Bourdieu realiza una integración original de los autores de los que se ha nutrido estos años: Lévi-Strauss, la fenomenología, Margaret Mead, Weber... La nueva teoría de la práctica integraría las ganancias de estructuralismo y fenomenología, a la vez que superaría las limitaciones de ambas. El resultado es la teoría del habitus: sentido práctico incorporado en una estructura social determinada y que tiende a reproducirla.

Estos libros, además de integrar los tres ensayos de etnología cabilia, ilustran constantemente sus argumentos con ejemplos extraídos de Cabilia. Ésta desempeña en dichos textos un papel estelar: el de sociedad tradicional. En Cabilia se socializaría a los niños mediante la práctica y la mimesis, al no haber escritura ni escuelas: en ella se observaría mejor la adquisición práctica, corporal, del habitus. En Cabilia, sin aparato estatal dotado del monopolio de la violencia física, el orden jurídico se basaría en los principios implícitos del habitus. Cabilia sería una sociedad agrícola precapitalista sin economía de mercado: las estrategias de acumulación se basarían en el capital simbólico. Sociedad *simple* y perfectamente integrada, todos los dominios de la práctica se organizarían a partir del mismo conjunto de esquemas que conformarían una *doxa* que no necesitaría pasar por la conciencia o la reflexión, al ser compartida por todos en esta sociedad estable y homogénea. Como sociedad *simple*, en Cabilia se observarían mejor las lógicas puras del habitus y del capital simbólico.

Todas las obras de Bourdieu sobre Argelia se estructuran en torno a la oposición entre una sociedad tradicional y una moderna. Cabilia ocupa lugares distintos en esta oposición. Sociedad tradicional en *Sociología de Argelia*, pasa a ser en *Travail y Le déracinement* la sociedad más moderna, para volver al papel de sociedad tradicional en los libros dedicados a la teoría de la práctica.

### ¿UNA SOCIEDAD SIMPLE?

¿Era Cabilia la sociedad simple que nos describe Bourdieu en estos textos? Recurramos a la *Histoire de la Grande Kabylie* de Alain Mahé (2001).

Cuando Francia emprende la conquista de Argelia a inicios del XIX, Cabilia está lejos de ser una economía de autoconsumo. Aunque presenta una agricultura en pequeñas parcelas, en parte dedicada al mercado, su principal riqueza viene de dos fuentes. Primero, de una industria artesanal cuyos productos se exportan más allá del Magreb. Segundo, de un intenso comercio con toda Argelia. Cabilia era la sociedad más monetarizada de la Argelia precolonial y obtenía del comercio buena parte de sus recursos.

La ocupación otomana (1555-1830) sólo había supuesto un dominio político efectivo en las llanuras. En las montañas, la organización política se basaba en linajes y tribus, junto a las asambleas de pueblo (*tajmat*), que decidían los tributos destinados a obras colectivas e imponían multas, habitualmente monetarias, para castigar determinados comportamientos. Así, parece existir inicialmente una organización política descentralizada, sin monopolio de la violencia ni instituciones administrativas objetivadas, aunque todas las tribus tenían mercados con organizaciones jurídicas estables y una policía independiente. Pero ello no significa ausencia de relación con Estados ni ausencia de escritura. El imperio turco afianza el Islam, difundiendo escuelas coránicas y la codificación escrita de normas jurídicas islámicas, como las relativas al matrimonio o la herencia, esenciales para comprender reglas y estrategias en torno al parentesco. Del Islam proceden el código del honor y todas las normas y prohibiciones que afectan a cuerpo, sexualidad, modales en la mesa, intercambios verbales, que presentan las características de elaboración y control de impulsos que Norbert Elias (1987) atribuye al proceso de civilización.

La colonización altera profundamente esta sociedad. La política colonial empobrece a Cabilia: ruina de la industria artesanal desplazada por los productos metropolitanos;<sup>11</sup> expropiación o compra de las tierras más fértiles por los franceses gracias a leyes que rompen las formas de propiedad tradicionales, desplazando a los campesinos a las menos

<sup>11</sup> Camille Lacoste-Dujardin (1997) muestra este declive entre los Iflissen: especializados en producir armas que vendían por todo el norte de África, habían abandonado casi por completo la agricultura antes de la colonización. La competencia de la producción francesa y la prohibición de producir armas a los musulmanes aniquilan la industria local: muchos van a trabajar como asalariados a las plantaciones europeas, otros vuelven a cultivar. Muchos viven su situación como desclasamiento y se quejan de que ahora *sólo* son *campesinos*: las tierras cultivadas son progresivamente abandonadas.

fértiles o forzándolos a trabajar de jornaleros, extendiendo las relaciones salariales.

Administrativamente, Cabilia tiene un estatus particular, debido a lo que autores como Charles-Robert Ageron (1976) han denominado el *mito cabilio*. Los franceses vieron las asambleas de pueblo como supervivencia de la democracia griega; los cabilios estarían más próximos a la civilización europea que los árabes, serían más democráticos, más industriosos e independientes, menos islámicos: más asimilables. Este *mito* generó una política cabilia: crear disposiciones especiales para asimilarlos, separándolos de las poblaciones árabes. Así, se recopilaban todas las disposiciones de las *tajmat* para crear un código jurídico cabilio, relativo a asuntos familiares, contratos privados y herencias, que aplicaba la administración francesa. Ello complicó enormemente los litigios en Cabilia, que podían acudir al código cabilio o al musulmán. Estamos muy lejos de una sociedad sin codificación escrita que funcionaría sobre la concordancia de habitus.

La política cabilia también impulsó, desde fines del siglo XIX, la escolarización en francés: Cabilia se convierte en la región más escolarizada de Argelia y en un vivero de élites cultivadas. El francés se establece como lengua de uso cotidiano, facilitando la emigración desde inicios del siglo XX. Muchos cabilios emigran a las ciudades francesas —no a la agricultura— como obreros industriales; algunos abren comercios. En Francia los cabilios conocieron la tradición política y sindical francesa, que introdujeron en Cabilia. En Francia formaron los primeros movimientos nacionalistas argelinos.

Cuando Bourdieu llega a Argelia, Cabilia está empobrecida, destruida, sometida a bombardeos y desplazamientos, a un éxodo generalizado: su trabajo de campo se desarrolla en esta coyuntura. Pero se trata de una sociedad que conoce desde hace siglos la escritura, la codificación jurídica, la economía de mercado. La Cabilia que Bourdieu conoce, lejos de ser una sociedad tradicional, es en buena parte resultado de la política colonial.

Bourdieu no ignoraba todo esto: en *Travail*, en *Le déracinement* y en otros textos (Lane, 2000: 114) destaca muchos de estos hechos. No podemos atribuir a ignorancia su *olvido* de la historia de Cabilia. Para explicarlo, acudiremos a tres elementos: la herencia de Lévi-Strauss, la situación de investigación, y el lugar de los estudios de etnología cabilia en las apuestas sociológicas de Bourdieu.

## LA HERENCIA DE LÉVI-STRAUSS

Hemos de tener en cuenta, en primer lugar, el peso de Lévi-Strauss en el método de Bourdieu. En el primer capítulo de *Antropología estructural*, Lévi-Strauss señala una diferencia capital entre historia y antropología: el historiador intenta explicar la sucesión de acontecimientos; el antropólogo aborda la historia como una sucesión de *transformaciones*. El antropólogo no ignora la historia: busca en ella una estructura de operaciones simbólicas constantes, que no se ven sustancialmente alteradas por los acontecimientos. El antropólogo analiza las sociedades históricas como *variaciones* de estructuras invariantes, que no se corresponderían con ningún momento histórico particular.

Éste es el método que sigue Bourdieu: integra informaciones de fuentes y orígenes geográficos e históricos diversos para construir los esquemas fundamentales de esta sociedad. El objetivo, como en Lévi-Strauss, es extraer la *partitura no escrita* de todas las ejecuciones. No se trata de describir un estado concreto de la sociedad cabilia, sino la estructura subyacente a todas sus variantes (Bourdieu, 1980: 335).

Este método puede dar frutos, pero también presenta problemas. Lévi-Strauss concibió su método para sociedades frías, que tienden a “perseverar en su ser” (1987: 44). Aunque plantee que la estructura no se encuentra en ningún momento del desarrollo histórico, todo en él comporta una búsqueda de sociedades originarias (por ejemplo, en Lévi-Strauss, 2004: 35-44). Además, para hallar una estructura es preciso suponer una cultura uniforme. Todo indica que Bourdieu partía de los mismos presupuestos. Su método, como mostraremos al analizar el trabajo de campo, supone así la concepción de cultura uniforme, coherente y originaria que tanto ha cuestionado la antropología más reciente y que tiene su origen en la invención de culturas y tradiciones nacionales con la que se construyeron las naciones europeas (Thiesse, 2001).

## LA SITUACIÓN DE TRABAJO DE CAMPO

La situación de investigación en que Bourdieu recopila y comienza a analizar su material reúne tres tipos de sujetos: un sociólogo estructuralista y cabilófilo, intelectuales cabilios y campesinos desarraigados.<sup>12</sup>

<sup>12</sup> Sobre la situación de investigación, Cf. Bourdieu, 1980: 7-41; 2000b: 63-80; Adnani y Yacine, 2003; Reed-Danahay, 2004; Schultheis, 2003.

Bourdieu realizó su trabajo de campo mientras hacía la investigación sobre los campos de reagrupamiento. En estas condiciones de guerra, miseria y desplazamientos forzados, Bourdieu entrevista a a “ancianos” —que comienzan contándole todo lo que han perdido con la guerra— sobre rituales, calendarios, fiestas y demás aspectos de la cultura tradicional, algo impensable en un sociólogo investigando en una guerra europea. Entrevistas a “ancianos” sobre cultura tradicional: Bourdieu parecía estar buscando una sociedad original; una sociedad, además, que él admiraba como igualitaria frente a la jerarquizada sociedad francesa (Bourdieu, 2000a: 15).

Al mismo tiempo, estableció contacto con intelectuales cabilios —como Mouloud Feraoun, que comentó con Bourdieu sus primeros textos sobre Cabilia— comprometidos en un movimiento de reivindicación cultural y de recuperación de tradiciones. Estos intelectuales cabilios estaban embarcados en una tarea de “invención de la tradición”, que tenía mucho de idealización del pasado.

Si Bourdieu y los intelectuales cabilios coinciden en la búsqueda-invención de la tradición, es porque ésta se halla en el corazón de la construcción de naciones y de la etnología. Anne-Marie Thiesse (2001) ha estudiado el proceso de creación de identidades nacionales en Europa desde el siglo XVIII: los constructores de culturas nacionales buscaban una cultura *auténtica, original*, que conformaría la esencia del espíritu de la nación y procedería de un pasado remoto. Las manifestaciones más puras de esta cultura se encontrarían en los campesinos más tradicionales de los pueblos más aislados: a ellos se dirigían los constructores de naciones para buscar los vestigios de esa cultura tradicional. Esta cultura se vería en los rituales, calendarios agrícolas, cuentos, proverbios... Precisamente los objetos de la etnología, cuya metodología deriva en gran medida de este afán de recuperación de una cultura tradicional. Esta metodología idealiza a los campesinos, despojándolos de todo rasgo moderno para convertirlos en monumentos vivientes de la *cultura auténtica*. El acuerdo entre Bourdieu y los intelectuales cabilios se produce sobre esta herencia compartida y occidental: el investigador busca las mismas culturas *auténticas y tradicionales* que los intelectuales nacionalistas.

El tercer elemento del trabajo de campo son los campesinos entrevistados en los campos de reagrupamiento. Hombres mayores, ante un entrevistador francés, muchas veces en grupo: en esta situación es muy probable —Bourdieu lo ha analizado— que el anciano actúe como portavoz del grupo y le cuente al forastero los valores más oficiales del

mismo. Además, estas personas se hallaban en una situación propicia a la *nostalgia estructural* (Silverstein, 2003). La guerra les había arrebatado sus tierras; sus casas habían sido incendiadas, bombardeadas; todas sus condiciones de existencia se habían trastornado. Los valores del honor habían sufrido: se vendían las tierras familiares, se abandonaba a los padres, el marido se veía humillado por los militares ante su familia, las torturas obligaban a delatar, las violaciones de mujeres se multiplicaron (Bourdieu y Sayad, 1964: 86; Mahé, 2001: 416; Lacoste-Dujardin, 1997: 158). Las jerarquías se habían alterado: los jóvenes revolucionarios toman el mando y desplazan a sus mayores, los niños no respetan a los padres, la mujer va al mercado. En sus escritos sobre la guerra argelina, Bourdieu analizaba cómo los campesinos compensan imaginariamente los desequilibrios de la sociedad colonial mediante un *tradicionalismo de la desesperación*: no simple recuperación de la tradición, sino reinención, agudización de ciertos rasgos como defensa contra el presente o como reafirmación frente al colonizador. Los informantes de Bourdieu representaban de forma extrema esta situación. Todos los elementos se reunieron para que estos campesinos ofrecieran un cuadro idílico del pasado en el que su antigua posición se viera revalorizada.

Por un lado, informantes e intelectuales cabillos construyendo un pasado idealizado; por otro, un investigador que pretende reconstruir una *cultura original* previa al *desarraigo* provocado por la colonización y la guerra. Bourdieu, que había analizado las deformaciones que la situación de entrevista produce y el tradicionalismo que la situación alentaba, parecía dispuesto, más allá de todas las precauciones metodológicas que conscientemente dominaba, a dejarse llevar por la idealización del pasado de sus informantes.

Este pasado intemporal e idealizado deja numerosas huellas en los textos. En los estudios de etnología cabilia jamás se diferencia por posiciones sociales —como había hecho Bourdieu en *Travail y Le déracinement*—; las estrategias se producen entre linajes y familias. Además, en estos textos las expresiones verbales que se citan de los cabillos son mayoritariamente proverbios y sentencias, mientras que en *Travail y Le déracinement* hablaban en prosa. Bourdieu (1980: 16) justifica esta elección: los proverbios expresarían más directamente los esquemas profundos del habitus que otras prácticas discursivas. Aunque esta confianza en los proverbios puede proceder de Durkheim (los asociaba a la solidaridad mecánica) o de Lévi-Strauss (que desconfiaba de los relatos conscientes), aquí vemos otro vínculo con la concepción de cultura nacional:



los constructores de naciones, desde J. G. Herder, veían los proverbios como la expresión auténtica del *alma del pueblo* (Goodman, 2003: 784). Sin embargo, los proverbios, como toda práctica discursiva, también son utilizados estratégicamente por los locutores para defender sus posiciones: de ahí que en toda sociedad podamos encontrar proverbios muy distintos, incluso contradictorios (Raheja, 1996). En este uso de los proverbios descontextualizados vemos un Bourdieu muy distinto del que, en textos como *¿Qué significa hablar?*, analiza toda producción lingüística como jugada estratégica en una situación, así como del Bourdieu que, analizando la situación de entrevista etnográfica (Mammeri, 1985: 13), clasifica los proverbios como un discurso de representación, esto es, como un discurso muy controlado y formalizado, algo opuesto a una expresión espontánea del habitus.

#### UNA JUGADA EN EL CAMPO SOCIOLÓGICO

Bourdieu y Jean-Claude Passeron afirmaron en un artículo publicado en 1967 que una de las características del campo intelectual francés era su concentración física en París. En este medio tremendamente integrado y cerrado, cada agente escribe para situarse frente a los otros productores intelectuales; los acontecimientos del mundo exterior se traducen en términos de la propia lógica del campo intelectual. A la vez, subrayaban cómo la formación en la École Normale Supérieure, de donde procedía la mayoría de los sociólogos importantes, los predisponía a manifestar ambiciones a una síntesis original (Bourdieu y Passeron, 1967: 202-207).

Este análisis puede aplicarse al propio Bourdieu. Su trabajo de campo en Cabilia se produjo fundamentalmente mientras vivía allí, y no he encontrado referencias a trabajo empírico posterior a 1963. En los años sesenta Bourdieu analiza el consumo cultural y la educación en Francia, en una empresa cuya ambición teórica crece con el tiempo: en 1968 publica *El oficio de sociólogo*; en 1970, *La reproducción*. Esta ambición producirá, a lo largo de los años setenta, entre otras obras como *La distinción*, las tres versiones sucesivas de la teoría de la práctica, con las que Bourdieu se afirma como un sociólogo con una teoría propia. En este movimiento, Cabilia se convierte progresivamente en una baza en su apuesta teórica en el campo sociológico francés (Addi, 2002: 98-102; Lane, 2000: 128-148; Reed-Danahay, 1995). Todo ocurre como si el alejamiento geográfico e investigador de Cabilia se acompañara de un movimiento inverso hacia

la inserción de ésta en los debates teóricos del campo intelectual francés. Un signo de ello: mientras que sus tres libros anteriores sobre Argelia están atravesados por los debates políticos en torno a la colonización, la independencia de Argelia y la construcción de la nueva sociedad argelina,<sup>13</sup> en sus estudios cabilios desaparece toda referencia política. La Cabilia explotada y en guerra de *Travail* y *Le déracinement*, donde el trabajo asalariado y la economía monetaria están más extendidos que en el resto de Argelia, se aleja a favor de una Cabilia que sirva para asentar su teoría de la práctica.<sup>14</sup>

El habitus se había convertido progresivamente en un concepto central en sus análisis de la sociedad francesa (de los consumos culturales, de las estrategias educativas...): era una de sus bazas principales para distinguirse en el campo sociológico francés. Pero su material empírico, debido a que analizaba sociedades en transformación, siempre mostraba habitus desajustados, inadaptados, desdoblados. Con este material, no podía sostener la *versión dura* del habitus que lo distinguiría, esa versión que suponía un ajuste automático, prerreflexivo a la situación. Sin esa versión dura, el concepto de habitus perdía valor distintivo: concederles mayor peso a las constricciones de la situación y a las socializaciones secundarias lo diferenciaba menos de los análisis estructuralistas (y de la mayoría de la sociología); darle mayor peso a la reflexión consciente y calculadora lo acercaba a Raymond Boudon; insistir en que “la socialización importa” no lo diferenciaría de la sociología de Talcott Parsons. Bourdieu necesitaba un ejemplo de sociedad en la que todas las características del habitus pudieran mostrarse de forma pura. Éste es el papel que jugó Cabilia. Igual que Lévi-Strauss buscaba en las sociedades simples los ejemplos más puros en los que analizar las categorías generales del entendimiento humano, Bourdieu construyó una sociedad *simple* para proponer una teoría de la práctica aplicable universalmente. Necesitaba una sociedad de solidaridad mecánica (integrada a partir de una serie de esquemas compartidos por todos) y estable (en la que las condiciones de producción y funcionamiento del habitus fueran idénticas): sólo allí el habitus podría funcionar automáticamente sobre una *doxa* no cuestionada, sobre la “improvisación orquestada de las disposiciones comunes” (Bourdieu, 2000a: 314).

<sup>13</sup> Por razones de espacio no he abordado esto aquí; Cf. Martín Criado, 2006, 2012.

<sup>14</sup> En la entrevista de Denis Baranger (2004) a Passeron, éste ofrece varios testimonios de Bourdieu en las décadas de 1960 y 1970 que muestran su ambición de convertirse en un referente teórico en todos los ámbitos de la sociología.

Bourdieu afirmó en numerosas ocasiones que construyó su teoría de la práctica a partir del análisis de la sociedad cabilia. Parece ser a la inversa: construye su sociedad cabilia a partir de la teoría de la práctica que está elaborando.

#### LA PROBLEMÁTICA APLICACIÓN DEL HABITUS A SOCIEDADES MODERNAS

En su *versión dura*, la de *Esquisse* o *Le sens pratique*, el habitus: a) es sistemático, coherente, al ser interiorizado en un entorno socializador coherente; b) se incorpora especialmente en la socialización primaria, mediante familiarización práctica y mimesis corporal; c) es resistente al cambio, al estar incorporado y al ser el principio de selección de los ambientes en que se mueve el individuo; d) es transferible a los dominios de práctica más variados; e) permite hacer prácticas certeras, ajustadas a la situación, sin necesidad de reflexión.

Esta versión dura supone una sociedad estable, poco diferenciada, con nula o reducida presencia de escritura e instituciones formales de enseñanza. En esta sociedad homogénea, los niños se socializarían en un entorno de influencias coherente, que produciría un habitus sistemático y transferible. Sería una sociedad poco diferenciada, estructurada siguiendo un conjunto coherente de principios. Al no haber enseñanza formalizada, la socialización sería básicamente práctica, corporal. Al ser una sociedad estable, no habría diferencia entre las condiciones de producción y las de funcionamiento de los habitus: estarían ajustados a las situaciones y por ello podrían actuar de forma prerreflexiva y persistir a salvo de cuestionamientos y crisis.

Como estas condiciones no se daban en el material empírico, Bourdieu seleccionó todo aquello que le permitía presentar Cabilia como una sociedad tradicional, omitiendo los datos incompatibles con esta imagen. La enorme importancia del habitus en Cabilia se explicaba por la ausencia de instituciones formales de enseñanza y por ser una sociedad *simple*. Tanto *Esquisse* como los escritos anteriores sobre Argelia oponían frontalmente las sociedades tradicionales a las modernas: en estas últimas, sociedades complejas, con escritura y con instituciones formales de enseñanza, encontraríamos una gran diferenciación de esquemas, un peso mucho mayor del aprendizaje formalizado y mayores capacidades de distanciamiento de los esquemas inculcados merced a la escritura. Bourdieu rompe esta estricta

oposición entre sociedades simples y burocratizadas en sus análisis del sistema escolar francés: profesores y estudiantes perciben, juzgan y actúan aquí también a partir de esquemas interiorizados, resistentes al cambio. Esta contribución capital muestra la importancia de las socializaciones en la práctica de los sujetos y en el funcionamiento de los aparentemente automáticos e impersonales sistemas burocráticos, así como la resistencia al cambio de los esquemas interiorizados. Sin embargo, Bourdieu no se quedará ahí; también aplicará el resto de las características que le atribuía al habitus en la *tradicional* sociedad cabilia a la sociedad francesa: aquí también lo esencial de la socialización se realizaría de forma práctica, sin pasar por la conciencia; aquí también se aplicaría el mismo conjunto de esquemas básicos a los ámbitos más diversos; aquí también las decisiones se tomarían a partir de los principios incorporados, que escaparían a la conciencia y la reflexión porque subsistirían básicamente en forma dóxica y generarían prácticas *milagrosamente* ajustadas a la situación; la *histéresis de habitus* sería una circunstancia excepcional.

Esta aplicación es muy cuestionable para una sociedad histórica y diferenciada, en la que lo habitual es aplicar esquemas distintos en diferentes campos y situaciones (por su fuerte diferenciación social) y el desajuste entre habitus incorporados y situaciones (por el constante cambio social). Su adaptación del concepto a esta realidad le llevó a hablar de habitus de clase, reduciéndolos a uno o dos principios demasiado generales. El problema es que dejaba mucho sin explicar —como ocurría al reducir los gustos de la clase obrera al principio de “gusto de necesidad” (Grignon y Passeron, 1992)—, aunque Bourdieu intentara justificarlo remitiendo el residuo no explicado a la trayectoria social —posición social de abuelos—, refugiándose en la expresión “sería muy fácil demostrar que...” (nunca lo demostró, siendo “tan fácil”). Asimismo, cuando desarrolló su teoría de los campos para explicar la diferenciación social, recurrió a un habitus de campo que perdía algunas características de la versión dura: ya no se trataba de un habitus incorporado en la socialización primaria —muchos sacerdotes no nacen en el campo religioso—, ni de un habitus prerreflexivo; así, el *habitus científico*, verdadero oxímoron para el defensor de la vigilancia epistemológica.

Bernard Lahire (1998) ha elaborado una alternativa a la versión dura del habitus. Los niños no suelen socializarse en entornos coherentes: las familias están compuestas habitualmente por miembros con trayectorias e intereses diversos, y en la socialización intervienen también otros agentes: escuela, grupos de pares... Por ello, el entorno socializador no

suele producir un sujeto con un habitus compacto, coherente, sino con un conjunto parcialmente contradictorio de disposiciones que podrían activarse de forma diferencial en función de las nuevas situaciones. En una sociedad diferenciada, la socialización en contextos múltiples y heterogéneos produciría actores con repertorios diferenciados de esquemas de percepción y acción. El habitus coherente e integrado sería un caso límite —y poco probable— del abanico de posibilidades de constitución de las disposiciones de los individuos.

La mayoría de los sujetos tendrían habitus plurales, disposiciones diversas que podrían activarse en función de la situación. Ello les permitiría ajustarse —en muchos casos mediando reflexión y cálculo— a situaciones muy diversas, aunque no a todas las posibles. La discordancia entre condiciones de producción y funcionamiento de los habitus es la experiencia más habitual, debido al cambio social y a los cambios de trayectoria y rupturas biográficas (movilidad social, servicio militar, jubilación, desempleo, emigración...). De ahí que los retornos reflexivos sobre la acción o la convivencia de lógicas distintas sean experiencias ordinarias. Al no ser los habitus unitarios y compactos, dejan un amplio margen a las socializaciones secundarias, fundamentales para comprender el comportamiento en determinadas organizaciones y grupos, como señala el concepto de *carrera moral*: toda posición modifica lentamente la personalidad del sujeto. Esta modificación de los sujetos por las posiciones rara vez supone un ajuste pleno de las disposiciones a las requeridas por la posición.

La articulación entre socialización primaria y secundaria ya no puede comprenderse sólo como continuidad, sino que tendríamos empíricamente varios tipos de articulación posible, desde la simple continuidad hasta la ruptura; lo más probable, en un mundo social articulado en campos autónomos y en continuo cambio, sería un abanico de situaciones variables entre ambos extremos, en el que se combinarían continuidades, alternancias entre diversos esquemas de acción y rupturas con esquemas previos. Las disposiciones, aunque tiendan a la persistencia —en la medida en que son el principio a partir del cual se seleccionan e interpretan las informaciones, las situaciones, las relaciones posteriores—, pueden modificarse en función de: a) el grado de coherencia del sistema de disposiciones, a su vez función de la homogeneidad de las agencias socializadoras; b) la mayor o menor adecuación de las disposiciones a las condiciones presentes. En otras palabras, frente a la teoría de la acción

como determinada por los programas culturales interiorizados, *las dinámicas sociales modifican a los sujetos*.

Las disposiciones son heterogéneas y cambian; además, en muchas ocasiones los sujetos se ven obligados a hacer lo que no quieren: la sociedad funciona en gran medida gracias a la coacción (física, económica...). Éste es un aspecto que el énfasis de Bourdieu en la dominación simbólica minusvaloró. Así, las relaciones laborales son poco comprensibles sin tener en cuenta la coacción económica, y la estabilidad política depende en gran medida del monopolio efectivo de la violencia (Martín Criado, 2010: 143-162). El mismo funcionamiento de las organizaciones no supone el ajuste de *habitus* que Bourdieu defendía: uno de los efectos más poderosos del funcionamiento rutinario de las organizaciones es hacer compatibles conductas de agentes procedentes de trayectorias distintas y dotados de disposiciones heterogéneas (Dobry, 1992: 249). Las organizaciones burocráticas aseguran un funcionamiento regular a pesar de las disposiciones y las voluntades de los sujetos, mediante la detallada clasificación y especificación de posiciones y actividades: codificación jerárquica de las posiciones, descomposición de los comportamientos en actividades detalladas, regulación de ritmos y tareas, sanciones... Muchas posiciones son compatibles con disposiciones muy diversas y muchos sujetos pueden adaptarse a posiciones que les disgustan sin alterar esencialmente sus creencias (Swidler, 1986).

La aplicación del concepto de *habitus* a sociedades modernas implica alejarse de la *versión dura*. El propio Bourdieu lo hizo en *Meditaciones pascalianas* (ya no necesitaba afirmar que tenía una teoría distintiva), donde escribe que “el *habitus* no está necesariamente adaptado ni es necesariamente coherente” (1999: 210); que los *habitus* funcionan a menudo en condiciones distintas de aquellas en que se formaron; que “los *habitus* cambian sin cesar en función de las experiencias nuevas” por lo que “se caracterizan por una combinación de constancia y variación” (211); que “el *habitus* tiene sus fallos, sus momentos críticos de desconcierto y desfase”, o que “el grado en el que cabe dejarse llevar por los automatismos del sentido práctico varía, evidentemente, según las situaciones y los ámbitos de actividad” (213).

## CONCLUSIÓN

Bourdieu construyó su concepto de habitus integrando los códigos culturales de Lévi-Strauss en la teoría fenomenológica. Con estas fuentes, importó en su teoría supuestos muy discutibles sobre la cultura que procedían de la tradición de invención de naciones: las culturas serían sistemas integrados y coherentes estructurados a partir de unos pocos principios básicos. Esta concepción de la cultura se correspondía, a su vez, con una concepción de los sistemas sociales como integrados y estables. Para poder mantener empíricamente estos supuestos, hubo de recurrir a una presunta sociedad tradicional, al igual que los constructores de naciones recurrieron a una supuesta sociedad originaria en la que encontrarían la presunta cultura nacional auténtica. Cabilia le sirvió a Bourdieu para mantener su versión dura del habitus, que aplicaría también a sociedades diferenciadas y en constante transformación como la francesa. Pero esta aplicación es muy discutible, porque en estas sociedades no podemos postular muchas de las características del habitus en su versión dura, su carácter integrado, su perfecto ajuste prerreflexivo a la situación...

Ello no implica que hayamos de desechar el concepto de habitus. Este concepto tiene sus peligros y sus virtudes.

El principal peligro —aparte de los señalados— es que, como los *valores* y *actitudes* de la sociología parsoniana, permite argumentos circulares: observados unos comportamientos, se infieren unas culturas supuestamente interiorizadas en la socialización —*valores, habitus*— que *explicarían* las prácticas. Lo observado así se *explicaría* por un ente no observado: habitus, socialización. Este recurso fácil se puede ver en la inflación de habitus de todo tipo: al igual que antes se *explicaba* el comportamiento *x* por los *valores* de *x* o por una *cultura* de *x* —se incluye otra palabra y supuestamente se *explica*—, ahora se explicaría por el *habitus* de *x*. Frente a este atajo, se impone una precaución metodológica: antes de explicar los comportamientos por culturas interiorizadas, hay que reconstruir la trama de interdependencias en que se insertan para ver en qué medida están determinados por la posición ocupada y las constricciones que la misma conlleva.

Pero el concepto de habitus también tiene virtudes metodológicas. Nos obliga a tener en cuenta el pasado de los sujetos en sus prácticas presentes: ello nos puede permitir explicar las diferencias de prácticas ante coacciones similares. Además, el concepto de *racionalidad práctica* obliga al investigador a buscar las razones —particulares, circunscritas

socialmente— de los grupos analizados, en vez de juzgarlos a partir de criterios sociocentristas, tachándolos de irracionales o encajándolos en una racionalidad presuntamente universal. A su vez, la hipótesis de la sistematicidad de los habitus puede utilizarse como herramienta heurística: lleva a buscar, en el análisis de las prácticas y los discursos de los sujetos, esos principios básicos que se aplicarían a ámbitos diversos. Pero ello no implica obcecarse en encontrar esta sistematicidad: los sujetos pueden —suelen— aplicar en sus prácticas principios diversos, incluso contradictorios.

Por último, uno de los objetos privilegiados es el desajuste de las disposiciones: una experiencia que, debido a la continua transformación social, lejos de ser excepcional, es cotidiana. De ahí que al investigar habitualmente encontramos sujetos en tensión entre el pasado incorporado y la situación presente. Es precisamente el desajuste —prácticas o discursos que no se corresponden con la situación o la alternancia entre distintos principios de acción— el que nos permite ver el peso del pasado incorporado, a la inversa del ajuste, que no nos permite distinguir con nitidez lo que se debe a la situación y al habitus. Ésa es la paradójica virtud del concepto de habitus.

## BIBLIOGRAFÍA

- ADDI, Lahouar (2002). *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*. París: La Découverte.
- ADNANI, Hafid, y Tassadit Yacine (2003). “L'autre Bourdieu”. *Awal* 27-28: 229-248.
- AGERON, Charles-Robert (1976). “Du mythe Kabyle aux politiques berbères”. *Le Mal de Voir, Cahiers Jussieu* 2: 331-348.
- AMSELLE, Jean Loup (1999). *Logiques métisses*. París: Payot & Rivages.
- ARFAOUI, Hassan (1996). “Entretien avec Abdelmalek Sayad”. *M.A.R.S. Le Monde Arabe dans la Recherche Scientifique* 6: 6-56.
- BARANGER, Denis (2004). “De *El oficio de sociólogo* a *El razonamiento sociológico* (entrevista a Jean-Claude Passeron)”. *Revista Mexicana de Sociología* 2 (66): 369-403.



- BIANCO, Lucien (2003). “On n’avait jamais vu le ‘monde’; nous étions une petite frange de gauche entre les communistes et les socialistes”. *Awal* 27-28: 267-277.
- BOURDIEU, Pierre (1958). *Sociologie de l’Algérie*. París: Presses Universitaires de France.
- BOURDIEU, Pierre (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *Le sens pratique*. París: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre ([1972] 2000a). *Esquisse d’une théorie de la pratique, précédé de Trois études d’ethnologie kabyle*. París: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (2000b). “Entre amis”. *Awal* 21: 5-10.
- BOURDIEU, Pierre (2002). *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. París: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre (2004). *Esquisse pour une auto-analyse*. París: Raisons d’Agir.
- BOURDIEU, Pierre (2008). *Esquisses algériennes*. París: Seuil.
- BOURDIEU, Pierre, y Abdelmalek Sayad (1964). *Le déracinement*. París: Minuit.
- BOURDIEU, Pierre, y Jean-Claude Passeron (1967). “Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without subject”. *Social Research* 1 (34): 162-212.
- BOURDIEU, Pierre, Alain Darbel, Jean-Paul Rivet y Claude Seibel (1963). *Travail et travailleurs en Algérie*. París/La Haya: Mouton.
- BOURDIEU, Pierre, Luc Boltanski, Robert Castel y Jean-Claude Chamboredon (1965). *Un art moyen*. París: Minuit.
- DOBRY, Michel (1992). *Sociologie des crises politiques*. París: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.
- DURKHEIM, Émile (1928). *La división del trabajo social*. Madrid: Daniel Jorro Editor.

- ELIAS, Norbert (1987). *El proceso de civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- GOODMAN, Jane E. (2003). "The proverbial Bourdieu: Habitus and the politics of representation in the ethnography of Kabylia". *American Anthropologist* 105 (4): 782-793.
- GRIGNON, Claude, y Jean-Claude Passeron (1992). *Lo culto y lo popular*. Madrid: La Piqueta.
- HÉRAN, François (1987). "La seconde nature de l'habitus". *Revue Française de Sociologie* 28 (3): 385-416.
- HONNETH, Axel, Hermann Kocyba y Bernd Schwibs (editores) (1986). "The struggle for symbolic order: An interview with Pierre Bourdieu". *Theory, Culture and Society* 3 (3): 35-51.
- LACOSTE-DUJARDIN, Camille (1997). *Opération Oiseau Bleu. Des Kabyles, des ethnologues et la guerre d'Algérie*. París: La Découverte.
- LAHIRE, Bernard (1998). *L'homme pluriel*. París: Nathan.
- LANE, Jeremy (2000). *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*. Londres: Pluto.
- LÉVI-STRAUSS, Claude ([1958] 1987). *Antropología estructural*. Barcelona: Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude ([1955] 2004). *Tristes Tropiques*. París: Plon.
- MAHÉ, Alain (2001). *Histoire de la Grande Kabylie. XIX-XX siècles*. Saint-Denis: Bouchène.
- MAMMERI, Mouloud (1985). "Du bon usage de l'ethnologie. Entretien avec Pierre Bourdieu". *Awal* 1: 7-29.
- MARTÍN CRIADO, Enrique (2006). "Las dos Argelias de Pierre Bourdieu". En *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabila*, de Pierre Bourdieu, 15-119. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- MARTÍN CRIADO, Enrique (2010). *La escuela sin funciones. Crítica de la sociología de la educación crítica*. Barcelona: Bellaterra.
- MARTÍN CRIADO, Enrique (2012) "L'Algérie comme terrain d'apprentissage du jeune sociologue". En *Lectures de Bourdieu*, compilado por Frédéric Lebaron y Gérard Mauger, 77-94. París: Ellipses.

- MORENO PESTAÑA, José Luis (2006). *En devenant Foucault*. Broissieux: Éditions du Croquant.
- NOUSCHI, André (2003). "Autour de *Sociologie de l'Algérie*". *Awal* 27-28: 29-35.
- RAHEJA, Gloria G. (1996). "Caste, colonialism, and the speech of the colonized: Entextualization and disciplinary control in India". *American Ethnologist* 23 (3): 494-513.
- REED-DANAHAY, Deborah (1995). "The Kabyle and the French: occidentalism in Bourdieu's theory of practice". En *Occidentalism. Images of the West*, compilado por James G. Carrier, 61-84. Oxford: Clarendon Press.
- REED-DANAHAY, Deborah (2004). "Tristes paysans: Bourdieu's early ethnography in Béarn and Kabylia". *Anthropological Quarterly* 77 (1): 87-106.
- RÍO RUIZ, Manuel A. (2002) "Visiones de la etnicidad". *Revista Española de Investigaciones Sociológicas* 98: 79-106.
- ROBBINS, Derek (1991). *The Work of Pierre Bourdieu*. Buckingham: Open University Press.
- SANSON, Henri (2003). "C'était un esprit curieux". *Awal* 27-28: 279-286.
- SAYAD, Abdelmalek (1996). "Colonialismo e migrações". *Mana* 2 (1): 155-170.
- SCHULTHEIS, Franz (2003). "Photographies d'Algérie" (entrevista con Pierre Bourdieu). En *Pierre Bourdieu. Images d'Algérie*, compilado por Franz Schultheis y Christine Frisinghelli, 17-46. Arles: Actes Sud/Camera Austria/Fondation Liber.
- SILVERSTEIN, Paul A. (2003). "De l'enracinement et du déracinement. Habitus, domesticité et nostalgie structurelle kabyles". *Actes de la recherche en sciences sociales* 150: 27-34.
- SWIDLER, Ann (1986). "Culture in action: Symbols and strategies". *American Sociological Review* 51 (2): 273-286.
- THIESSE, Anne-Marie (2001). *La création des identités nationales. Europe XVIII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle*. París: Seuil.