



Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu*

Ethos and temporality: an anthropology of phenomenological orientation of Bourdieu

Ethos e temporalidade: uma antropologia da orientação fenomenológica em Bourdieu

Juan DUKUEN**

Recibido: 16.08.15

Aprobado: 23.10.15



Ver licencia <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/legalcode>

RESUMEN

Este artículo aborda las investigaciones de Bourdieu sobre la temporalidad en sus estudios antropológicos en Argelia (1958-1964) relativos al vínculo entre ethos tradicional, estructura de la conciencia temporal y prácticas económicas en campesinos y subproletarios. Se mostrará que a medida que Bourdieu retoma la noción de ethos, realiza una reelaboración antropológica de los estudios fenomenológicos sobre la temporalidad de Husserl, particularmente mediados por la enseñanza de Merleau-Ponty, que le permiten debatir otras perspectivas antropológicas y económicas en un contexto signado por la revolución y la guerra. Este recorrido permitirá contribuir al debate sobre la fundamentación fenomenológica de la teoría de la práctica en el marco de la antropología y la sociología contemporáneas.

Palabras clave: temporalidad, *ethos*, antropología, fenomenología, Bourdieu

ABSTRACT

This article describes the research on temporality in Bourdieu's anthropological studies in Algeria (1958-1964) concerning the link between traditional ethos, structure of temporal consciousness and economic practices in peasant and sub-proletarians. Show that as Bourdieu takes up the notion of ethos, produces an

* Agradecemos el aval del proyecto PICT-2012-2751 (Dirección: Dra. Miriam Kriger). Mi agradecimiento a Diego Ortuzar y Ana Teresa Martínez que me facilitaron textos agotados o de muy difícil acceso; y a Graciela Ralón de Walton por su enseñanza sobre la obra de Merleau-Ponty.

** Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires, Becario posdoctoral de CONICET, docente de la Facultad de Cs. Sociales de la UBA y miembro del Proyecto de investigación PICT-2012-2751 "Juventud, política y nación: Un estudio sobre sentidos, disposiciones y experiencias en torno a la política y el proyecto común." Directora: Dra. Miriam Kriger (CONICET-CIS/IDES). Correo: juanduk2002@yahoo.com.ar

anthropological reelaboration on Husserl's phenomenological studies on temporality, particularly mediated by Merleau-Ponty's teaching, discuss other anthropological and economic perspectives in a context of revolution and war. This will contribute to the debate on the phenomenological grounds of the theory of practice, in the context of contemporary anthropology and sociology.

Keywords: temporality, *ethos*, anthropology, phenomenology, Bourdieu

RESUMO

Este artigo examina a investigação sobre a temporalidade de Bourdieu em seus estudos antropológicos na Argélia (1958-1964) relativos à ligação entre *ethos* tradicional, estrutura da consciência temporal e práticas econômicas nos camponeses e sub-proletários. Eles mostram que quando Bourdieu retoma a noção de *ethos*, leva uma reformulação antropológica de estudos fenomenológicos de Husserl sobre a temporalidade, principalmente mediadas pelo ensino de Merleau-Ponty, o que lhe permite discutir outras perspectivas antropológicas e econômicas no contexto marcado pela revolução e da guerra. Isto irá contribuir para o debate sobre os fundamentos fenomenológicos da teoria da prática no contexto da antropologia e sociologia contemporânea.

Palavras-chave: temporalidade, *ethos*, antropologia, fenomenologia, Bourdieu

SUMARIO: Introducción. 1. Bourdieu en Argelia. La impronta de Weber en la noción de *ethos*. 2. Una antropología de la temporalidad: *Ethos* tradicional y estructuras temporales. 3. Conclusiones. 4. Bibliografía.

Introducción

Nacido en 1930 en Denguin (Bearn) un pueblo del sur de Francia, Bourdieu cursó su carrera de Filosofía en la *École Normale Supérieure* (ENS) gracias a una serie de becas por buen rendimiento académico. Se graduó como *Agregado en Filosofía* en 1954 con una traducción comentada de *Animadversiones* de Leibniz, en la promoción de Jacques Derrida, Louis Marin y Jean-Claude Passeron. La formación académica de Bourdieu se encuentra marcada tanto por los estudios en filosofía de las ciencias, lógica e historia, como por la *filosofía fenomenología* que marcó a toda esa camada de *normaliens*. En ese sentido, para el curso de ingreso de la ENS Bourdieu lee *La estructura del comportamiento* de Merleau-Ponty (1942) quien en esos años realizaba en sus clases una interpretación de la obra de Husserl –principalmente de la fenomenología genética- y diferente a la propuesta por Sartre, centrándose en *Ideas I y II* (Husserl, [1913]1962; 1997) *Experiencia y Juicio* (Husserl, [1939]1980) y las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* (Husserl, [1928]2002). La formación de Bourdieu en fenomenología es fuerte en esos años, también en lo que refiere a Heidegger y sus estudios sobre el tiempo público y la historia presentes en *Ser y Tiempo* (Heidegger, [1927]2002), así como las investigaciones realizadas por Husserl en *Ideas I y II* (Bourdieu, 1987; [1997]2003) siempre mediadas por la enseñanza merleaupontyana.

En un campo intelectual marcado por la toma de posición frente al existencialismo sartreano y la incipiente entrada del estructuralismo en ciencias sociales (Bourdieu y Passeron, 1967; Bourdieu, 1987, [1997] 2003; 2004); para Bourdieu, Merleau-Ponty ocupaba un lugar aparte:

“Se interesaba por las ciencias del hombre, por la biología, y daba la idea de lo que puede ser una reflexión sobre el presente inmediato –por ejemplo, con sus textos de historia, sobre el partido comunista, sobre los procesos de Moscú- capaz de escapar a las simplificaciones sectarias de la discusión política. Parecía representar una de las salidas posibles fuera de la filosofía charlatana de la institución escolar” (Bourdieu, 1987:15)

En esa dirección, queremos destacar en la formación de Bourdieu la importancia de la fenomenología en la línea Husserl - Merleau-Ponty. Tras graduarse en filosofía -y hasta su partida a Argelia en 1955 para realizar el servicio militar- Bourdieu fue profesor del Liceo de Moulins, donde dedicó el final del curso que dictaba a la enseñanza de la concepción de la temporalidad en Husserl. Por otro lado, en esa misma época, y bajo el influjo de la fenomenología merleau-pontyana, Bourdieu estudiaba fisiología y medicina psicosomática con Georges Canguilhem, quien dirigiría su proyecto de tesis doctoral sobre “las estructuras temporales de la vida afectiva”; investigación en la que siguió trabajando en Argelia hasta decidir suspenderla (Bourdieu, 1987; Sapiro, 2007) en el marco de su pasaje de la filosofía a la investigación antropológica. Finalizado el servicio militar, entre 1958 y 1960 Bourdieu dictó cursos en la Universidad de Argel sobre Kant, Durkheim, Saussure y Levi-Strauss. Ya en sus primeros artículos de investigación empírica sobre la imposición brutal del capitalismo en la sociedad argelina y el celibato de los primogénitos en el Bearn francés, Bourdieu (1962, 1963) realizará una “antropologización” de problemáticas fenomenológicas (Martínez, 2007; Dukuen, 2013) referidas al cuerpo propio (*Leib*) y la temporalidad pre-objetiva que encuentran fundamento en las investigaciones de Husserl ([1928]2002) y Merleau-Ponty (1942; 1945). Esta “antropologización” contribuirá a la génesis del concepto bourdieano de *habitus* (que convive al comienzo con las nociones de *ethos* y *hexis* en la extensa genealogía que va de Aristóteles a Weber), a la formación de la teoría *disposicional* de la práctica o *praxeología* (Sung-Min 1999; Martínez 2007; Grange, 2011) y a la concepción de la temporalidad que la subtiende (Rey, 2011) en el marco de lo que consideramos un original “trabajo de campo en fenomenología” (cfr. Dukuen 2012). Esto indica que la importancia de la fenomenología es central a la hora comprender cuáles son las herramientas teóricas con las que cuenta Bourdieu a la hora de pasar de la filosofía a la antropología, y en este caso en particular, para describir la génesis de la concepción de la temporalidad que desarrolla en sus estudios sobre la sociedad argelina entre 1958 y 1964.

A continuación profundizamos análisis desarrollados parcialmente en mi tesis doctoral relativa al vínculo fundamental de la praxeología de Bourdieu con la fenomenología de Merleau-Ponty¹ (Dukuen, 2013; cfr. Ralon de Walton y Dukuen 2013), centrados aquí en la génesis de lo que consideramos una antropología de la temporalidad de orientación fenomenológica.

1. Bourdieu en Argelia. La impronta de Weber en la noción de *ethos*

Bourdieu llega a Argelia en 1955, siendo destinado allí para realizar su servicio militar (originalmente en Versalles) por mal comportamiento, tras haber tenido una fuerte discusión con oficiales de alto rango que querían convertirlo a la “Argelia francesa” (Bourdieu, 2004: 54). Las consecuencias de este incidente son claves en la trayectoria intelectual y política del autor, y marcan, como el mismo lo ha señalado, “un momento crítico” en la transformación de su visión del mundo (Bourdieu, 2004:78). Como señala Martín Criado (2006:15) allí nacen sus compromisos políticos públicos con la población argelina -que lo acompañarán hasta su muerte- y se generan sus primeras investigaciones antropológicas, siendo la Cabília la región en la cual centra sus tres estudios de etnología (Bourdieu 1972, 1980; Reed-Danahay, 2006:69-98) fundamento de la *praxeología* o *teoría de la práctica* en el marco del *paradigma antropológico cabil* (Addi, 2002). En 1956, Bourdieu es asignado a un regimiento de infantería en la región de Cheliff, con la tarea de ayudar a escribir cartas y realizar guardias nocturnas. Al poco tiempo, es trasladado al gabinete militar del Gobierno General en Argel, gracias a la intervención de su madre que se contactó con un coronel de origen bearnés (Bourdieu, 2004:54-57). En la Biblioteca del Gobierno General durante 1957, escribe *Sociología de Argelia* (publicada en 1958), y en el marco de esa tarea conoce a los principales investigadores sobre Argelia. Entre ellos se destaca el director de la Biblioteca, Emile Dermenghen especialista en el Islam, que lo contacta con una serie de investigadores como Jacques Berque y André

¹ *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu.* Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales defendida en la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA- Argentina el 12 de Julio de 2013, dirigida por la Dra. Graciela Ralón de Walton.

Nouschi, historiador y militante comunista de quien Bourdieu obtiene ayuda para escribir su libro (Martín Criado, 2006: 37-38).

En *Sociología de Argelia* (1958) Bourdieu retoma las investigaciones sociológicas y antropológicas producidas durante el período colonial, poniendo el eje en el análisis de tres “culturas” bereberes: cabilios, chaouias y mozabitas y la población arabófona, considerando luego los elementos comunes y analizando la desestructuración que la situación colonial ha ejercido sobre esas poblaciones. La investigación está basada especialmente en una detallada investigación bibliográfica y en conocimientos de primera mano, bajo el objetivo de “decirles a los franceses, sobre todo de izquierda, lo que ocurría realmente en un país del que la mayoría ignoraba casi todo, y ello, una vez más, para ser útil en algo, y quizás también para conjurar la mala conciencia de testigo impotente de una guerra atroz” (Bourdieu, 2004: 56-57).

A partir de 1958 –tras finalizar su servicio militar- Bourdieu dictó cursos en la Universidad de Argel sobre Kant, Durkheim, Saussure y Levi-Strauss. El periodo como docente en esa casa de estudios le permite profundizar en la variante estructuralista de las ciencias humanas y reclutar estudiantes para realizar las investigaciones que darán como resultado *Trabajo y trabajadores en Argelia* (1963) y *El desarraigo* (1964), y artículos que reelaboran dimensiones de esas investigaciones entre los que se destaca “La sociedad tradicional: Actitud hacia el tiempo y conducta económica” (Bourdieu, 1963). Además, Bourdieu realiza un trabajo de campo en su pueblo natal, en la zona del Bearn francés, entre 1959 y 1960, que da como resultado un largo artículo, “Celibato y condición campesina” publicado en 1962 en la revista *Estudios Rurales*. En este trabajo fundamental Bourdieu introduce por primera vez la noción de *habitus* retomando el artículo seminal de Mauss ([1936]1979) sobre “técnicas y movimientos corporales”; y, centrándose en la relación entre los sexos en la sociedad campesina, se pueden encontrar las huellas de la génesis de una teoría de la violencia simbólica corporal de orientación fenomenológica; cuestiones de las que nos hemos ocupado en otra parte (Dukuen 2011; 2013).

Las investigaciones argelinas que dan como resultado los libros *Trabajo y trabajadores en Argelia* y *El desarraigo*, tienen su fundamento en 3 trabajos de campo combinados con encuestas, uno en 1958 y dos en 1960 (Sapiro, 2007: 44). Bourdieu emprende esta tarea con una selección de estudiantes entre los que se encuentra Abdelmalek Sayad –co-autor de *El desarraigo*- y jóvenes estadísticos del INSEE (*Institut National de la statistique et des études économiques*) que marchan hacia Argelia para formar el Servicio de Estadísticas a pedido del presidente De Gaulle. Entre ellos se encuentran Alain Darbel, Jean Paul Rivet y Claude Seibel, con quien Bourdieu escribirá *Trabajo y trabajadores en Argelia* y formaran junto a una serie de investigadores argelinos el ARDES (*Association pour la Recherche Démographique, Économique et Sociale*).

En estos trabajos Bourdieu retomará la noción aristotélica de *ethos* (antecedente de *habitus*) a partir de la transposición sociológica realizada por Weber, como concepto explicativo-comprensivo de las condiciones culturales de posibilidad de la imposición forzada de la economía capitalista en Argelia por parte del estado colonial francés. Ana Teresa Martínez (2007: 40 y ss) muestra cómo Weber utiliza la noción de *ethos* en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”: al analizar el discurso de Franklin, donde “tiempo es dinero” Weber observa el fundamento de un principio sistemático incorporado de las prácticas que opera sin necesidad de ser explicitado conscientemente (aunque eventualmente pueda serlo, como en el caso de lo expuesto por Franklin). “Lo que aquí se enseña no es simplemente el sentido de los negocios (preceptos semejantes son muy comunes) es un *ethos*. He aquí el punto que precisamente nos interesa” Y más adelante aclara que: “un estado tal del espíritu no es producto de la naturaleza (...) es el resultado de un largo, y continuo proceso educativo” (Weber [1905] 2009:32,52; cfr. Martínez, 2007:42). El proceso de educación donde la reforma protestante a ejercido una impronta clave, permite comprender la interiorización del fundamento sistemático de las prácticas, más acá de la objetivación en el discurso. Al respecto François Herán ha señalado que:

“Weber disoció *ethos* de *Ethik*: la palabra griega ‘dobla’ la palabra ordinaria (ella misma una palabra culta (*savant*) extraída del griego y crea de entrada las condiciones de la paronimia) con el fin de poner en evidencia un principio sistemático de las conductas más acá de morales expresas y mas allá de las fronteras establecidas entre lo ético y lo económico” (Herán, 1987:390)

Uno puede encontrar en este “más acá”, el uso puntual pero esporádico que Weber hace de la noción de *habitus*, y su aparición como sinónimo de *ethos*. Martínez señala que el concepto aparece en el marco de una sociología comparada de las religiones mundiales, en la comparación entre *confusionismo* y *puritanismo*², y en la *respuesta final a las críticas* presente en los *Ensayos sobre sociología de la religión*, donde el nuevo espíritu del capitalismo es comprendido como un *habitus* “(...) que toma su origen en su vida religiosa, en su tradición familiar condicionada por la religión, en el estilo de vida, igualmente influenciado por la religión, de su entorno; un *habitus* que ha vuelto a esos hombres capaces, de una manera absolutamente específica, de conformarse a las exigencias del capitalismo primitivo de la época moderna” (Weber, en Martínez, 2007:45).

En el contexto de escritura y publicación de *Trabajo y trabajadores en Argelia* y *El desarraigo* Bourdieu era asistente de Aron (introdutor de Weber en Francia) y en ese marco leía sistemáticamente a Weber en idioma original -contaba con un manejo fluido del alemán. La articulación de estas lecturas con la tradición fenomenológica le permitirá en las dos obras señaladas –y en los artículos publicados en ese contexto- analizar la imposición de la economía capitalista en Argelia por parte del estado colonial francés, centrándose en la estructura de la conciencia del tiempo de los subproletarios y proletarios y el *ethos* correlativo. Esta noción operará como marco explicativo-comprensivo de las condiciones culturales de posibilidad de esa transformación forzada y brutal, en el cruce entre condiciones culturales (si se quiere, morales, como señalaba Heran más arriba) y económicas. Un análisis detallado de estas problemáticas aparece en un artículo publicado en 1963 con el sugerente título de *La sociedad tradicional*³. *Actitud hacia el tiempo y conducta económica*⁴, donde veremos surgir como marco comprensivo una “antropologización”, muy merleau-pontyana, de las lecciones de Husserl sobre la temporalidad.

2. Una antropología de la temporalidad: *Ethos* tradicional y estructuras temporales

Rompiendo con el economicismo que deduce *a priori* las estructuras de la conciencia económica y temporal universalizando el *ethos* capitalista, en su artículo *La sociedad tradicional...* Bourdieu recuerda que “el funcionamiento de todo sistema económico está ligado a la existencia de un sistema determinado de actitudes hacia el mundo y hacia el tiempo” (Bourdieu, 1963: 25). En el caso del sistema capitalista impuesto en Argelia, exige actitudes que no ha instituido, por lo tanto, no se pueden deducir los comportamientos del sistema y se produce un “desacuerdo entre estructuras objetivas y actitudes” (Bourdieu, 1963: 25). Mientras que en nuestras sociedades capitalistas “el sistema y las conductas están en armonía casi perfecta” (Bourdieu, 1963: 25). Estamos concurrendo aquí al nacimiento de la hipótesis de Bourdieu (1980) sobre el *ajuste entre estructuras objetivas y subjetivas* como caso normal, y el *desajuste*

² Martínez (2007a:50-51) afirma que el *habitus* confusiano es completamente exterior, afecta a la manera de comportarse en relaciones sociales precisas (como las ceremonias) regladas por normas fijas. Esto permite diferenciar según Weber “la unidad y firmeza del *habitus* psicológico y la inestabilidad de todos aquellos rasgos de la conducta de la vida china que no están reglamentados desde el exterior por normas fijas”. El *habitus* puritano por el contrario, unifica el comportamiento mediante la interiorización siendo un fundamento que actúa en lo más profundo de la conciencia y de las creencias, informando de forma sistemática todas las conductas sean regladas desde el exterior o sean “privadas”.

³ Se ha criticado (cfr. Lane, 2000; Martín Criado, 2006) el uso que hace Bourdieu de la noción de sociedad tradicional. Al respecto Ana Teresa Martínez ha señalado que “la preocupación por evitar el etnocentrismo cultural conducía a Bourdieu ya por aquellos años a rechazar la fácil oposición Tradición-Modernidad que en realidad falsea el sentido de la sociología weberiana (...) en tanto se trata de una oposición de muy bajo carácter operatorio. Los tipos de acción social (entre ellos el tradicional) de Weber no constituyen conceptos definibles por género próximo y diferencia específica, sino tipos ideales que solo valen como medio de orientación para un juego de oposiciones nocionales. Este instrumento metodológico no autoriza nunca a hablar de “sociedad tradicional” como algo que tiene un referente concreto en la realidad” (Martínez, 2007:40; 54).

⁴ Todas las traducciones del francés son nuestras.

como caso excepcional. Este “desacuerdo” hace que sea necesario tomar como primer objeto de análisis “la conciencia económica concreta” en cada caso, y en especial “la génesis tanto colectiva como individual de las estructuras de la conciencia económica” (Bourdieu 1963: 25). La adaptación al orden económico –o sea el acuerdo entre estructuras objetivas y actitudes- supone un conjunto de saberes empíricos implícitos transmitidos por la educación: “a la manera de la lengua materna, más que conocidos explícitamente y solidarios de un *ethos*, es decir de un ‘saber’ que no es constituido y unificado en tanto que tal” (Bourdieu 1963: 26). No podemos dejar de ver aquí lo que luego será nombrado como “sentido práctico”. La estructura de la conciencia temporal y el *ethos* correlativo adquirido, sea en el caso de la sociedad capitalista o en el caso de la sociedad tradicional, permite al individuo actuar de manera razonable en su sociedad. Por eso es necesario analizar “...la estructura de la conciencia temporal que esta asociada a la economía tradicional: asimismo que ella es indispensable para comprender el proceso de adaptación a la economía capitalista, y más precisamente, para explicar sus lentitudes y sus dificultades” (Bourdieu 1963: 26). Pero este análisis se produce en el marco de “la relación de dominación que impone a los colonizados la adopción de la ley del colonizador, ya se trate de economía, o aún del estilo de vida” (Bourdieu 1963: 26).

La imposición del capitalismo en Argelia, generadora de un creciente desempleo y una consecuente emigración hacia las ciudades, produjo una desestructuración brutal en la vida cotidiana de muchos (ex) campesinos, lo cual se expresaba en el “desfase” de sus prácticas, que “aparecían” a los ojos de los sectores coloniales como irracionales. Pero Bourdieu venía señalando que había que estar atento a las trampas del etnocentrismo, el cual podía ingresar en la mirada del antropólogo mediante un doble juego: la imposición de categorías sociales propias de la sociedad capitalista a las prácticas de los campesinos, y la comprensión de esas prácticas como inferiores o degradadas⁵. Contra el etnocentrismo, Bourdieu busca *comprender* la experiencia “subjetiva” del tiempo y de las prácticas económicas, en el marco del *ethos* “tradicional” y las nuevas condiciones de existencia impuestas por el capitalismo colonial francés. Es así que prácticas económicas que desde el cálculo capitalista aparecen como irracionales, son perfectamente coherentes y razonables a la luz de su ligazón con “el sentimiento de honor” campesino. Uno de los ejemplos que Bourdieu presenta es el de “subproletarios” argelinos que ante el creciente desempleo se vuelcan a la venta ambulante, lo cual implica en términos de lógica capitalista fuertes cuotas de sobreexplotación y bajo rendimiento económico, pero que les permite mantenerse “ocupados”, cuestión central para la estima de sí y frente al reconocimiento de los otros en el marco del sentimiento del honor masculino propio del *ethos* “tradicional” vuelto “tradicionalismo de la desesperación” (cfr. Bourdieu y Sayad 1964: 19; Bourdieu [1977]2006:81-85).

A la par de las tesis de Sartre/Fanon que ponen el acento en la potencialidad revolucionaria de campesinos y subproletarios, se proponían otras que señalaban que la des-adequación de los campesinos y ex campesinos a la economía capitalista colonial, era resultado de su incapacidad para “hacerse un futuro” por estar adheridos al “presente”. Nuevamente nos encontramos con el etnocentrismo: las prácticas económicas solo podían ser concebidas según la lógica del cálculo, el excedente y la inversión capitalista. A estos problemas antropológicos y políticos, Bourdieu dará una respuesta fundamentada en los estudios husserlianos sobre la temporalidad, los cuales serán centrales de aquí en más para fundar su teoría de la práctica y del *habitus*. Como se puede observar también en *Argelia 60* ([1977]2006) —edición corregida y resumida de *Trabajo y trabajadores...* que retoma varios puntos del artículo *La sociedad tradicional*— nada es más extraño a la “sociedad tradicional” que la representación del futuro abstracto como campo de posibles explorables y dominables por el cálculo. Contra las tesis de Leroi-Gourhan y Poirier (citados en Bourdieu, 1963: 37)⁶ Bourdieu señala que no se puede concluir que el campesino no pueda avizorar un

⁵ “...en lugar de esforzarse por comprender los acontecimientos y los hombres a partir de su irreductible originalidad, estos estudios se contentaban a menudo por transponer esquemas extraídos de las experiencias de las sociedades industriales” (Bourdieu et al, 1963:265)

⁶ “El indígena que ha sido demasiado fácilmente acusado de imprevidencia (imprévoyance) pero que sin embargo vivía y actuaba en el presente para el presente, ha sido obligado a contar con el futuro; podríamos decir que la

porvenir lejano. Si bien presenta una fuerte desconfianza con respecto a toda tentativa de tomar posesión del porvenir, ella coexiste siempre con la providencia (*prévoyance*) necesaria para distribuir una cosecha en el tiempo por varios años. De hecho la puesta en reserva que consiste en acopiar con miras al futuro consumo una parte de los bienes directos "...supone la visualización de un "por-venir" ("à venir") virtualmente encerrado en el presente directamente percibido, un por venir al alcance de la mano" (Bourdieu, 1963:27). Lo que vemos surgir aquí es una distinción clave entre *prévoyance* y *prévision*⁷ -que no tiene equivalente en castellano- que aparece como uno de los apartados del artículo *La sociedad tradicional...* (Bourdieu, 1963:26-27) y que esta sugiriendo con claridad la diferencia establecida por Husserl ([1928] 2002) husserliana entre la *protensión* por un lado y la *anticipación* (*Vorerinnerung*) o *expectativa pre-visor*a por el otro; presente en las *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo* de 1905-10. Veamos lo que señala Bourdieu:

"La providencia (*prévoyance*) se distingue de la previsión (*prévision*) en que el porvenir que aquella aprende está directamente inscripto en la situación misma (...) la decisión económica no está determinada por un fin explícitamente planteado en cuanto futuro, como aquel que se establece por medio del cálculo en el marco de un plan; la acción económica se orienta, en cambio, hacia un "por-venir" directamente captado en la experiencia o establecido por todas las experiencias acumuladas que constituyen la tradición" (Bourdieu [1977]2006:37-38)

Años después Bourdieu dejará en claro que frente a la noción sartreana de proyecto que supondría una conciencia que proyecta un futuro abstracto y, frente a las tesis sobre la ausencia de futuro en los campesinos, propone la protensión husserliana que señala un "futuro casi presente", ya-ahí:

"En principio está mi viejo truco sobre la protensión-proyecto que yo había definido antes. Fue en el curso de filosofía y me pareció importante porque Sartre no veía la protensión. Entonces quedaba el proyecto, entonces la libertad, y entonces la conciencia, etc. En Argelia me sorprendí, tuve ese problema...Había tesis, incluso la de Leroi-Gourhan, que me chocaban mucho, que consistían en decir: 'los primitivos no tiene futuro, viven en el presente'. (...) Yo veía que esas personas hacían reservas para cinco años. Y es ahí donde me dije que hay dos relaciones con el futuro, me serví de eso para salir de esa dificultad" (Sapiro, 2007:62-63)

A partir de estos señalamientos vamos reconstruyendo la impronta que la concepción del tiempo en la fenomenología de Husserl, ha tenido desde el comienzo en la obra de Bourdieu. La ausencia de referencias explícitas⁸ en estos trabajos iniciales no debe llevar a equívocos, ya que encontramos una familiaridad conceptual muy importante con los planteos husserlianos siempre leídos bajo la mirada merleau-pontyana que pone el eje sobre la conciencia encarnada.

A medida que se avanza en el artículo *La sociedad tradicional...* vemos emerger una serie de oposiciones que se explicitan en los cuatro primeros apartados "Providencia y previsión" (*Prévoyance et prévision*); "Ayuda mutua y cooperación" (*Entr'aide et coopération*); "Trueque e intercambio monetario" (*Troc et échange monétaire*) y "Crédito e intercambio de dones" (*Le crédit et l' échange de dons*). Esta serie de oposiciones que Bourdieu va desplegando muestran siempre dos "lógicas de la práctica", una abstracta, la otra concreta; que suponen condiciones sociales diferentes y sus correlativos procesos de adquisición:

"De eso se deriva que los planes y proyectos puramente racionales no susciten [en los campesinos argelinos]⁹ con frecuencia más que escepticismo e incomprensión. En efecto, fundado sobre el calculo abstracto, situado en el orden de lo posible y suponiendo la puesta en suspensión de la adhesión a un

dimensión temporal a sido definitivamente introducida en su experiencia" (Leroi-Gourhan y Poirier, 1953:921 citados en Bourdieu 1963:37)

⁷ Como señala Martínez (2007:54) "Bourdieu juega con la sutil diferencia, sin equivalente en castellano, entre los términos del francés *prévision* (conocimiento del futuro, que vale aquí para al *prévision* del calculo abstracto capitalista) y *prévoyance* (tomar las disposiciones necesarias para enfrentar una situación en el futuro, que él aplica específicamente a la reserva "calculada" en especie que realiza el campesino)"

⁸ En este texto la única referencia a un filósofo remite a Bergson (Bourdieu, 1963:43).

⁹ La aclaración entre corchetes es nuestra.

medio familiar, el plan es afectado de la irrealidad del sueño o de lo imaginario, como si, entre la planificación y la providencia acostumbrada, existiera el mismo abismo que entre una demostración matemática y una demostración por corte y pliegue” (Bourdieu, 1963:31)

Mientras que la providencia ubica un por-venir avizorado mediante la costumbre y la tradición encarnada en el *ethos tradicional* en el marco de la reproducción simple –Bourdieu cita a Marx-, el cálculo capitalista lo suplanta por la abstracción pura. Como vemos Bourdieu opera ya una distinción muy cara a la fenomenología entre *las prácticas pre-objetivas* -como el corte y el pliegue- que admiten “la ambigüedad, y lo ‘movido’ (*bougé*)” (Merleau-Ponty, 1945:18) propias de una adhesión *dóxica* al mundo de la vida (Husserl ([1954] 2009) y las *prácticas objetivantes* como la demostración matemática, que se realiza en el marco del mundo construido por la ciencia que supone, en el lenguaje fenomenológico de Bourdieu, “la suspensión de la adhesión a un medio familiar”. No podemos menos que recordar el ejemplo de las líneas de Muller-Lyer, que presenta Merleau-Ponty (1945:12 y ss) en la *Fenomenología de la percepción*: ellas son iguales en el mundo de la ciencia; en el mundo práctico de la percepción son diferentes; o los señalamientos de Husserl en 1934 (2006) relativos a que “la *arkhè* originaria tierra no se mueve”¹⁰.

Esta distinción entre el mundo práctico y el mundo segundo de la objetivación se ve con claridad en el caso de la moneda que Bourdieu analiza con la ayuda de Simiand. El uso de la moneda como mediación y equivalente universal exige una conversión “análoga a la que opera la geometría analítica. A la evidencia clara proporcionada por la intuición se sustituye la evidencia ciega, salida del manejo de símbolos” (Bourdieu, 1963:31). No se puede dejar de notar la referencia a Leibniz, de quien Bourdieu era un gran conocedor, y a quien volverá reiteradas veces. Esta referencia le permite señalar que no hay nada más extraño para el campesino argelino que sustituir un bien de consumo directo como el trigo, por un equivalente indirecto, como es la moneda, el cual solo es una promesa abstracta basada en otra modalidad de la *experiencia* que lejos de ser natural (ninguna lo es) “supone necesariamente un aprendizaje muy lento y difícil” (Bourdieu, 1963:33).

El punto máximo de la impronta fenomenológica en este momento de la obra de Bourdieu se ve en el apartado “Las estructuras de la conciencia temporal”. Si bien ya fuimos observando un parentesco notable en algunas tesis claves, aquí se hace aún más claro. Bourdieu, mediante una antropologización de las investigaciones husserlianas sobre la temporalidad, señala que los comportamientos observados en los campesinos argelinos se *comprenden* en referencia a la estructura histórico-cultural de la conciencia temporal. Bourdieu describirá detalladamente esa estructura: El “por-venir” (“*l’ à venir*”) “horizonte del presente percibido” se diferencia del *futuro* (*futur*) en tanto que “serie abstracta de posibles equivalentes y distribuidos según una exterioridad recíproca” (Bourdieu, 1963:37). Vemos con claridad dos modalidades de la conciencia temporal relativas al “futuro” sea como horizonte del presente percibido -se recordará la dimensión protensional propia de la “estructura de horizonte” en Husserl y en Merleau-Ponty- sea como futuro abstracto. Veamos como se oponen ambas:

“La *anticipación pre-perceptiva*, referida a potencialidades inscriptas en lo percibido, se inserta en una conciencia perceptiva cuya modalidad es la creencia y se opone por lo tanto al *proyecto* entendido como proyección de posibles imaginados en una conciencia que no afirma nada concerniente a la existencia o no existencia de su objeto. En la anticipación pre-perceptiva el futuro no es puesto temáticamente como futuro; el se integra como potencialidad actual en la unidad de lo percibido. Es así que el trigo se da inmediatamente, no solamente con su color, su forma, sino también con las cualidades inscriptas en él a título de potencialidades, tales como ‘estar hecho para ser comido’ (...) la conciencia que toma las potencialidades como ‘por-venir’ (*à venir*) esta comprometida en un universo sembrado de solicitudes y de urgencias, el mundo mismo de la percepción. ‘El por-venir’ (*l’ à venir*) es el horizonte concreto del presente y a ese título, el se da bajo el modo de la presentación y no de la representación” (Bourdieu, 1963:37)

¹⁰ Y que Bourdieu retomará junto a otras problemáticas fenomenológicas en *Meditaciones pascalianas* ([1997] 2003:274)

Teniendo en cuenta esta cita son varios los puntos que queremos destacar que ponen a Bourdieu en relación con Husserl mediante una relectura merleau-pontyana. La estructura de la conciencia temporal presenta dos modalidades: la primera, propia de la experiencia práctica de un mundo y de un tiempo no objetivo, es la anticipación pre-perceptiva, que basada en la *creencia* instituida por el recurso a las costumbres de la tradición anticipa lo por-venir sin tematizarlo, o sea sin ponerlo como objeto: la anticipación realizada por la conciencia perceptiva es del orden de la *presentación pero no de la representación* (en Husserl es del orden de la *desrepresentación*), es una “síntesis pasiva” que da unidad a lo percibido. En términos de Merleau-Ponty (cfr. 1942: 181; 1945:18, 179, 490) la conciencia perceptiva instituye una configuración de sentido *fisonómica*, y por lo tanto previa a la constitución del objeto. Esta conciencia resume las potencialidades inscriptas en el presente, comprometida en las sollicitaciones y urgencias del mundo de la percepción. Vemos aquí claramente el carácter centrífugo y centrípeto de la percepción en particular y del ser-en-el-mundo que Merleau-Ponty señala en la *Fenomenología de la percepción* discutiendo tanto con el empirismo como con el idealismo y en especial en el apartado final sobre *La Libertad* (Merleau-Ponty, 1945: 496-520; 114-172). La otra modalidad de la conciencia, la del proyecto, implica poner en suspenso la creencia y la adhesión a las urgencias del mundo práctico y mediante una suerte de variación imaginaria –como dirá Bourdieu respecto a Sartre en *El sentido práctico*– proyectar posibles abstractos, como por ejemplo la revolución.

En 1988 en dos cursos dictados en el *Collège de France* sobre la *illusio* como creencia en tanto adhesión dóxica “al juego”, Bourdieu remitiendo a Husserl dará una explicación concisa sobre cuál es la concepción de la temporalidad anticipada en los trabajos sobre Argelia. Allí en la senda de Merleau-Ponty, las *anticipaciones* pertenecen al *habitus corporal*:

“...en *Ideas* Husserl distingue con toda claridad: la relación con el futuro que cabe llamar *proyecto*, y que plantea el futuro en tanto que futuro, es decir en tanto que posible constituido como tal, que por lo tanto puede ocurrir o no ocurrir, que se opone a la relación con el futuro que llama *protensión* o *anticipación preperceptiva*, relación con un futuro que no es tal, con un futuro que es casi presente. Aunque no vea las caras ocultas del dado, éstas están casi presentes, están ‘presentificadas’ en una relación de creencia (...) en la modalidad dóxica de lo que es directamente percibido. De hecho, estas anticipaciones preperceptivas, especies de inducciones prácticas basadas en la experiencia anterior, no le vienen dadas a un sujeto puro, a una conciencia trascendental universal. Pertenecen al *habitus* como sentido del juego. (...) El *habitus* cumple una función que, en otra filosofía, se confía a la conciencia trascendental: es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras inmanentes de un mundo (...) que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo” (Bourdieu [1988]1994:155-156)

La apropiación de la fenomenología le permite a Bourdieu señalar que la economía capitalista propicia un *ethos* que habilita el cálculo racional, mientras que la economía campesina no, sin por ello establecer jerarquías. Por eso se señala que la conciencia no tética del futuro, la *protensión* actúa también en la vida cotidiana de los agentes formados por la sociedad capitalista. Esta es una apuesta contra el etnocentrismo el cual pondría el “pensamiento racional” del lado de los agentes formados en el capitalismo, frente a un irracionalismo campesino: la conciencia temporal económica en la “sociedad tradicional” no incluye un tiempo abstracto-objetivo porque las condiciones de existencia –y especialmente la reproducción simple en el sentido de Marx- no lo han producido-solicitado. Sin embargo, la relación no tematizada con el futuro, propia de la conciencia perceptiva se encuentra tanto en la experiencia de los agentes constituidos por el capitalismo, como en aquellos constituidos en otras condiciones de existencia. La diferencia reside en que la racionalidad del *ethos* capitalista es propia de los agentes que han sido formados en esas particulares condiciones de existencia; racionalidad que también se hace sentido práctico, pero en una sociedad que ha desarrollado una ciencia económica y tematiza la producción poniéndola como objeto de reflexión, universalizando y deshistorizando esa invención histórica (cuestión que Marx le criticaba a Smith y a Ricardo) y estableciéndola como modelo moral de conducta (Bourdieu [1977] 2006)

Teniendo en cuenta esta doble modalidad de la conciencia temporal relativa “al futuro”, Bourdieu busca ponernos en guardia contra el etnocentrismo que inclina a “describir la conciencia temporal del hombre precapitalista como separada por una diferencia de naturaleza de la del hombre capitalista” (Bourdieu,

1963:38). La conclusión es que la conciencia temporal “es solidaria del *ethos* propio de cada civilización”. Para cerrar el análisis y dar paso a las conclusiones, señalamos que en esta afirmación de Bourdieu se introduce la única referencia directa a la fenomenología que se produce en el marco de una crítica a la antropología extensible a la teoría económica neoclásica (cfr. Bourdieu, 1963:25) como se puede ver al comienzo del artículo que estamos trabajando:

“Si es verdad que, a falta de haber sometido su propia experiencia del mundo al análisis fenomenológico, los etnólogos han ahondado, muchas veces, el abismo que según sus interpretaciones de los hechos, los separa de su objeto, si es verdad que la experiencia que el fellah argelino forma de la temporalidad es una modalidad de nuestra experiencia, resulta que todo pasa como si cada civilización alentase y favoreciese, en función de sus elecciones fundamentales, una modalidad particular de la experiencia de la temporalidad” (Bourdieu, 1963: 38)

La invitación de Bourdieu a los antropólogos a realizar un “análisis fenomenológico” de su propia conciencia temporal –recuerda al *análisis existencial* propuesto por Merleau-Ponty (1945:158)- permite criticar la impronta de ciertas investigaciones, como la de Leenhardt, donde la “descripción de la conciencia temporal propia del hombre occidental (...) es exactamente la del intelectualismo. Quizás porque describe la experiencia de los Canaques menos que la suya propia [Leenhardt]¹¹ expulsa a los Canaques a la alteridad radical” (Bourdieu, 1963: 38). Se ve aquí no solo una crítica al intelectualismo muy merleaupontyana, sino también antecedentes del ejercicio propio de una “antropología reflexiva” relativo a “objetivar la objetivación” (Bourdieu, 1980) y que inspirado en la *epoje* husserliana (cfr. Bourdieu, 1992:260-261) Bourdieu desarrollará especialmente en sus investigaciones publicadas en la década de 1980 (especialmente en *Homo academicus* de 1984).

3. Conclusiones

El análisis que hemos presentado aquí apunta a comprender la génesis de una antropología de la temporalidad en Bourdieu con fundamento en la tradición fenomenológica que va de Husserl a Merleau-Ponty. ¿Por qué consideramos necesario recuperar esta impronta fenomenológica en la génesis de la antropología de Bourdieu? A nuestro entender, toda reasunción de la *praxeología* (Bourdieu, 1972) que no tenga en cuenta su vínculo fundamental con la fenomenología puede derivar en un extravío objetivista, olvidando que dicha teoría no solo se ha construido contra el subjetivismo sino también contra el objetivismo. Con respecto a las dualismos que suelen ubicar sin más a “la fenomenología” en el subjetivismo –algo a lo que no escapa el propio Bourdieu (1980, 1987)- señalamos que difícilmente pueda concebirse a la fenomenología de Merleau-Ponty como subjetivista: valga para ello la lectura de “La libertad”, apartado final de *Fenomenología de la percepción* (Merleau-Ponty, 1945: 496-520), donde la discusión con Sartre es un claro antecedente de las críticas que luego le realizará Bourdieu (1972; 1980). Y es por eso que la mediación merleaupontyana juega un papel central en la comprensión que Bourdieu realiza de Husserl y en la adscripción del *habitus* y la temporalidad preobjetiva al cuerpo. En ese sentido, en plena coincidencia con la descripción de la estructura de la temporalidad realizada por Merleau-Ponty (1945: 469-495), en *Meditaciones pascalianas* –una de sus últimas grandes obras- Bourdieu señalará la importancia de reconstruir “el punto de vista del agente que actúa, de la práctica como ‘temporalización’, y poner de manifiesto de este modo que la práctica no está *en* el tiempo, sino que ella *hace* el tiempo (el tiempo propiamente humano, por oposición al tiempo biológico o astronómico)” (Bourdieu [1997] 2003: 299)

En esa línea si se analizan los desarrollos de la *praxeología* en *Esquisse d’une théorie de la pratique* y los *trois études d’ethnologie Kabyl* (1972) y en su reedición aumentada y corregida, *Le sens pratique* (1980), se observará la importancia heurística que la fenomenología de la temporalidad juega allí: tanto en el estudio sobre el don y el contra don en la sociedad kabil (Bourdieu, 1972, 1980), donde la variación de la acción temporal (el intervalo de tiempo) opera como estrategia de reproducción del capital simbólico y el modo de dominación de tipo violencia simbólica; como en términos generales, en el desarrollo de la

¹¹ La aclaración entre corchetes es nuestra.

noción de *habitus* como estructura disposicional del cuerpo propio (un esquema [*schéme*] corporal/postural) que instituye una dimensión originaria y preobjetiva de la temporalidad (cfr. Ralón de Walton y Dukuen 2013; Dukuen, 2010, 2011, 2012, 2013)

Para finalizar quisiéramos señalar que a sabiendas de que la ubicación o no de Bourdieu en el marco de la tradición fenomenológica es objeto de debates -de los que nos hemos ocupado en otro lado (Dukuen, 2013)- relativos a la coherencia y valor de su reapropiación conceptual (cfr. Sung-Min 1999; Throop & Murphy, 2002; Haber, 2004; Belvedere, 2004; 2011, 2012; Martínez, 2007; Marqués Perales, 2008; Ralón de Walton 2010, Perreau, 2011, Robbins, 2013, Dukuen, 2010, 2013, 2014) creemos necesario destacar lo siguiente: la retoma de problemáticas originariamente fenomenológicas que Bourdieu realiza no se basan en una transposición metódica, sino, como él mismo indica ante las críticas, en una reasunción donde las ideas teóricas “están diseñadas para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología” (Bourdieu, 2002:209). Entendemos que en esta clave se puede comprender que Étienne Bimbenet, un reconocido especialista contemporáneo en la fenomenología de Merleau-Ponty señale que la teoría de la práctica de Bourdieu “puede ser leída como una ejemplificación sociológica fiel de la fenomenología merleau-pontyana de la percepción” (Bimbenet, 2006:58).

4. Bibliografía

Addi, L.. *Sociologie et anthropologie chez Pierre Bourdieu*. Paris: Éditions La Découverte, 2002.

Belvedere, C.. *El problema de la fenomenología social en la obra de Alfred Schutz*, Tesis de Doctorado en Cs. Sociales. Buenos Aires, UBA, 2004.

Belvedere, C. “Bourdieu’s concept of habitus as a substruction of the monad”. *Annual Conference Society for Phenomenology and the Human Sciences*. Filadelfia, EEUU, 2011.

Belvedere, C. *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea. Una crítica fenomenológica*, Bs As, Eudeba, 2012.

Bimbenet, É. “Sens pratique et pratiques réflexives. Quelques développements sociologiques de l'ontologie merleau-pontienne” *Archives de Philosophie*, Tome 69: 57-78, 2006.

Bourdieu, P. “Célibat et condition paysanne” en *Le bal des célibataires*. París, Seuil, [1962]2002.

Bourdieu, P. “La société traditionnelle. Attitude à l'égard du temps et conduite économique”, *Sociologie du travail* 5: 24-44, 1963.

Bourdieu, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédé de trois études d'ethnologie Kabyle*. Paris, Droz, 1972.

Bourdieu, P. *Argelia 60*. Bs. As, Siglo XX, [1977] 2006.

Bourdieu, P. (1980) *Le sens pratique*, Paris, Minuit.

Bourdieu, P. *Homo academicus*, Paris, Minuit, 1984.

Bourdieu, P. *Choses Dites*, Paris, Minuit, 1987.

Bourdieu, P. “Un acte desintereesse est-il possible?” en *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, París, Seuil, [1988]1994.

Bourdieu, P. *Les règles de l'art*. París, Seuil, 1992.

- Bourdieu, P. *Raisons Pratiques*. París, Seuil, 1994.
- Bourdieu, P. *Méditations pascaliennes*. París, Seuil, [1997] 2003.
- Bourdieu, P. “Response to Throop & Murphy”, *Anthropological Theory* Vol 2(2): 209, 2002.
- Bourdieu, P. *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d'Agir, 2004.
- Bourdieu, P. y Darbel A., et al. *Travail et travailleurs en Algérie*. Paris, Mouton, 1963.
- Bourdieu, P. y Passeron J. C. “Sociology and philosophy in France since 1945: Death and resurrection of a philosophy without a subject”, *Social Research*, vol. 34, N° 1, 1967.
- Bourdieu, P. y Sayad, A. *Le déracinement*. Paris, Minuit, 1964.
- Dukuen, J. “Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 3, Año 2: 39-50, 2010.
- Dukuen, J. “Temporalidad, habitus y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu.” En *Revista Avatares de la Comunicación y la Cultura*. Año 2 N° 2:152-165, 2011.
- Dukuen, J. “Bourdieu. Un ‘trabajo de campo’ en fenomenología”. *XXIII Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica*. Academia Nacional de Ciencias, 2012.
- Dukuen, J. *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Cs. Sociales – UBA, 2013.
- Dukuen, J. “Una fundamentación ‘merleauPontyana’ para la apuesta metodológica de Bourdieu en Argelia” en *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* N° 68 Mayo-Agosto 2015, México-DF.
- Haber, S. “La sociologique française contemporaine devant le concept bourdieusien d’habitus”. *Alter. Revue de phénoménologie*, N° 12: 191-215, 2004.
- Husserl, E. *Ideas I*, México, FCE, [1913]1962.
- Husserl, E. *Lecciones sobre la fenomenología de la conciencia interna del tiempo*, Madrid: Trotta, [1928]2002.
- Husserl, E. *La tierra no se mueve*. Madrid, UCM, [1934] 2006.
- Husserl, E. *Experiencia y Juicio*. México, UNAM, [1939]1980.
- Husserl, E. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Buenos. Aires: Prometeo, [1954]2009.
- Husserl, E. *Ideas II*. México: UNAM, 1997.
- Heran, François. “La seconde nature de l’habitus. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”. *Revue française de sociologie*. N° 28-3, 1987.

Grange, J. “El *habitus*, de la filosofía a la sociología, ida y vuelta” en *Pierre Bourdieu. Un filósofo de la sociología*. Bs. As, Nueva Visión, 2011.

Lane, J. *Pierre Bourdieu. A Critical Introduction*. Pluto, Londres, 2000.

Marqués Perales, I. *Génesis de la teoría social de Pierre Bourdieu*. Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2008.

Martin Criado, E. “Estudio introductorio: las dos Argelias de Pierre Bourdieu” En Bourdieu P. *Sociología de Argelia y Tres estudios de etnología cabilia*. Madrid, CEI-BOE, 2006.

Martínez, A. T. *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*. Bs. As. Manantial, 2007.

Mauss, M. “Técnicas y movimientos corporales”. *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, [1934]1979.

Merleau-Ponty, M. *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942.

Merleau-Ponty, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris, Gallimard, 1945.

Perreau, L. “‘Quelque chose comme un sujet’. Bourdieu et la phénoménologie social” en De Fornell M. et Ogien A, *Bourdieu, théoricien de la pratique*. París, Ed. EHESS, 2011.

Ralón de Walton, G. “La lógica práctica y la noción de hábito” en *Anuario Colombiano de Fenomenología*. Vol. IV, Bogotá, Colombia, 2010.

Ralón de Walton, G. y Dukuen J. “Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica” en *Estudios de Filosofía*, N° 47: 9-33, Antioquía, Colombia, 2013.

Reed-Danahay, D. *Locating Bourdieu*. Bloomington and Indianapolis, Indiana University Press, 2005.

Rey, J. F. “Hacer el tiempo. De una fenomenología de las actitudes temporales a una teoría de las prácticas temporales” en *Pierre Bourdieu. Un filósofo de la sociología*. Bs. As Nueva Visión, 2011.

Robbins, D. “La filosofía y las ciencias sociales” en Lescourret M-A (Coord.) *Bourdieu político*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2013.

Sapiro, G. “Una libertad restringida. La formación de la teoría del *habitus*” y “Anexo. Entrevista de P. Bourdieu sobre la fenomenología” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*. Buenos Aires, Nueva Visión, 2007.

Sung-Min, H. *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris, L'Harmattan, 1999.

Throop, J. & Murphy, K. “Bourdieu and phenomenology: A critical assessment” *Anthropological Theory* Vol 2(2):185–207, 2002.

Weber M. *La ética protestante y el Espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Caronte, [1905] 2009.