

# DISCAPACIDAD y CUERPO

por

Ferrante, Carolina  
Universidad Nacional de San Martín (UNSAM)-CONICET  
Mail: [caferrante@hotmail.com](mailto:caferrante@hotmail.com)

Ponencia propuesta para **JORNADAS PRE-ALAS**  
**“Sociología y Ciencias Sociales: conflictos y desafíos transdisciplinarios en América Latina y el Caribe”**  
**23 y 24 de Mayo de 2007**

## **EJE TEMÁTICO 3:**

***Culturas e identidades: transculturalidad e interculturalidad en las Américas***  
Foro III: Representaciones e imaginarios sociales (en diferentes áreas: salud, educación trabajo, etc...)

Fecha \_\_\_\_\_ 14-04-2007 \_\_\_\_\_.

La Organización Mundial de la Salud en la Clasificación Internacional del Funcionamiento, de la Discapacidad y de la Salud (CIF) (OMS, 2001) define a la discapacidad como las “limitaciones en la actividad y las restricciones en la participación, derivadas de una deficiencia en el orden de la salud, que afectan a un individuo en su desenvolvimiento y vida diaria dentro de su entorno físico y social”.

Desde esta perspectiva, una persona con un determinado estado de salud, o deficiencia se constituye en discapacitada en su interacción con el contexto en la medida que este no le ofrece alternativas a sus capacidades o dotación biológica, y ante la aparición de barreras a su integración en diferentes ámbitos, tanto a nivel socio cultural (mito, ocultamiento, discriminación, negación, etc.), o físico (arquitectónicas, urbanísticas, del transporte, de la tecnología o de la comunicación) que restringen su participación. En este sentido, una persona será tanto o menos discapacitada de acuerdo a sus propias características y al medio, cultural, histórico y geográfico en que habite, se socialice y desarrolle. (L. Pantano, 2005).<sup>i</sup> Es por esto, que la discapacidad no puede ser entendida exclusivamente como un problema médico anclado a nivel individual, ya que la deficiencia o daño explican sólo una parte de la situación de discapacidad que se derivaría de la respuesta social a este “estado de salud”.

Entonces, la discapacidad englobaría la deficiencia, las limitaciones en la actividad y las restricciones en la participación. Pero pareciera más bien, en una primera lectura, que se plantearían básicamente dos dimensiones escindidas: deficiencia y discapacidad: por un lado el cuerpo natural e individual con cierto daño –categorizado médicamente como deficiencia (lo cual se naturaliza, es decir, no se cuestiona ni se historiza y se toma como categoría moralmente neutra)- y por otro, lo cultural o lo social, imputando la etiqueta de discapacidad.

Ahora bien, si nuestro tema de estudio es el cuerpo discapacitado en particular, ¿podemos limitarnos a hablar por un lado del cuerpo fisiológico y la deficiencia y separadamente de las experiencias asociadas a la imputación de la discapacidad y lo social? ¿Qué percibe la persona discapacitada? ¿Qué entiende como *su* problema; la afección fisiológica que, en términos médicos, desencadena toda esa serie ascendente de consecuencias, o bien el resultado –«resultado» según esta clasificación– de la misma, la merma comparativa de su funcionalidad en comparación con las personas «normales»? En otros términos, ¿podemos hablar de deficiencia y discapacidad como términos separados?

Pues bien, explícitamente la CIF asume que para estudiar la discapacidad a nivel de la experiencia personal esta definición no puede resultar útil metodológicamente porque plantea dicho dualismo. Es cierto también, que no se puede caer en un reduccionismo escolástico que se niegue a operacionalizar la problemática de la discapacidad refiriéndonos a una estandarización que nos permite identificar y recortar las disfunciones a partir de las cuales el modelo médico hegemónico considera a un cuerpo “deficiente”, (definición que es resultado de una lucha simbólica acerca del “*cuerpo legítimo*” pero sin la cual se nos hace imposible acotar nuestro tema de estudio, instancia de objetivación necesaria si queremos hacer sociología) (Pierre Bourdieu, 1990)<sup>ii</sup>.

Entonces ¿cómo hacer para abordar el cuerpo discapacitado y poder captar estas diferentes dimensiones sin caer en un dualismo naturaleza- cultura?, porque en realidad, preguntarse si deficiencia y discapacidad pueden plantearse como dimensiones escindidas nos remite necesariamente a problematizar qué entendemos por cuerpo: ¿naturaleza? ¿cultura? Nos encontramos ante el desafío y la tensión siempre presente en Ciencias Sociales y Humanidades entre objetivismos y subjetivismos y los debates en torno a los dualismos antagónicos entre naturaleza y cultura, libertad y determinismo, interpretación y causalidad, lo cualitativo y lo cuantitativo.

Consideramos que la teoría práctica de Pierre Bourdieu (1987), principalmente a través de la noción de *habitus* nos permite un abordaje que es capaz de dar cuenta de esta tensión y esta ambigüedad entre los dualismos anteriormente planteados que tienen sede en el cuerpo. En las próximas líneas esbozaremos a partir del reconocimiento, por parte de P. Bourdieu, de la tradición fenomenológica (1987) un estudio paralelo entre la noción de cuerpo habitual de Maurice Merleau Ponty (1975) y la de *habitus* en P. Bourdieu <sup>iii</sup>, claro que advirtiendo las diferencias suscitadas a partir de la incorporación de los elementos estructurales en el proceso de elaboración del *habitus*. Nos detendremos, así mismo, en la noción de *técnicas corporales* de Marcel Mauss (1979) ya que consideramos que dicha lectura resulta de utilidad para comprender el carácter abierto del *habitus*.

Tanto la noción de cuerpo habitual de M. Merleau Ponty como la de *habitus* en P. Bourdieu presuponen un intento por superar los dualismos anteriormente planteados como antagónicos en la modernidad en torno a la escisión del hombre en cuerpo-mente, individuo-sociedad, objetivismo-subjetivismo y básicamente a través de dichos conceptos condensaran los que es un supuesto sobre la acción. Ambos autores sostienen que no puede pensarse la acción en términos de un cálculo racional sino que la conciencia está subsumida a un nivel previo pre-objetivo y pre personal a través del cual el sujeto percibe el mundo.

Para M. Merleau Ponty, la intencionalidad del acto responde a un *arco intencional* que proyecta en torno de nuestro pasado, futuro y mundo cultural y nos sitúa en todas esas relaciones. Este arco intencional responde a una intencionalidad operante y establece la unidad del mundo, por medio de la cual el cuerpo propio establece un diálogo con el mundo en un nivel previo al de la conciencia. De este modo, el mundo percibido no es el correlato de la conciencia sino el correlato del cuerpo propio que contiene en sí un saber latente, habitual o sedimentado del mundo. Es por esto que el autor sostiene que el cuerpo contiene una lógica del mundo y dirá “ser un cuerpo es confundirse con un cierto mundo y la conciencia no hace sino continuar una tarea de dar sentido que ya ha sido efectuada por el cuerpo” (M. Merleau Ponty , 1984:106) <sup>iv</sup>.

Es decir, que sujeto y mundo son términos inseparables, el mundo se hace carne en el sujeto y establece un mundo preobjetivo anterior al orden del conciente estableciendo un conjunto de disposiciones sedimentadas en el cuerpo pero que no cierran la experiencia, sino que permiten recrear al nivel de la experiencia corporal o individual un *mundo particular* entre todos los posibles. En virtud de la naturaleza temporal de la existencia en el cuerpo propio se constituye un *cuerpo habitual*, existencia adquirida o cristalizada en los esquemas de acción que desaparecen en el *cuerpo actual*, existencia abierta y personal y se transforman en movimientos virtuales.

En este mismo sentido, P. Bourdieu a través de la noción de *habitus* adscribirá a los presupuestos de M. Merleau Ponty en relación a la unidad entre ser y mundo y la imposibilidad de imputar al origen de las prácticas sociales una lógica racional. Pero sobre todo, parecería que particularmente P. Bourdieu intenta rescatar de la obra de M. Merleau Ponty la dimensión temporal de la experiencia que se traduce en la ambigüedad de la existencia entre cuerpo habitual y cuerpo presente.

Los *habitus* son “sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuradas estructurantes predisuestas para funcionar como estructuras estructurantes” (P. Bourdieu, 1991:19), producidos por los condicionamientos ligados a una clase particular de condiciones de existencia. El *habitus*, según P. Bourdieu, es sentido práctico: necesidad social convertida en naturaleza, hace que las prácticas sean sensatas (P. Bourdieu 1991). En esta misma línea, M Merleau-Ponty sostiene que, el hábito no es ni un conocimiento ni un automatismo, sino un “saber que está en las manos”, que se da al esfuerzo corporal y que no puede traducirse objetivamente (Maurice Merleau-Ponty, 1975:

88) Pero ¿por qué P. Bourdieu utiliza la noción de *habitus* y no la de hábito de M. Merleau Ponty?

Pues bien, la noción de *habitus* P. Bourdieu lo toma de Marcel Mauss (Ana Teresa Martínez:2004), y lo hace en el mismo sentido que dicho autor, es decir, utiliza el término *habitus* y explícitamente lo hace “en latín” para no usar el concepto hábito que podría traducirse como costumbre (Marcel Mauss 1979). ¿Por qué el autor hace esta distinción? Como el propio M. Mauss lo plantea: “ya que la palabra traduce mucho mejor que costumbre, el *exis*, lo adquirido y la facultad de Aristóteles.”, el *habitus* es una potencialidad siempre presente de transformación a diferencia del hábito que es un acto repetitivo, constante y mecánico. Los *habitus* “varían no sólo con los individuos y sus imitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda (...) Hay que hablar de la **razón práctico colectiva** e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (Marcel Mauss, 1979:340 la negrita es mía).

Para M. Mauss las “técnicas corporales” o *habitus* son obra de la práctica colectiva e histórica (ya que varían con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda) y constituyen un “acto tradicional eficaz” que modela las disposiciones. Según el autor, *necesariamente* deben cumplir estos dos requisitos: ser tradicional y eficaz. Son *transmitidos* por la *tradicición* y, en este sentido, es que no se diferencian de los actos tradicionales mágicos. Sin embargo, el individuo que lleva a cabo un acto tradicional técnico como por ejemplo, el caminar, lo considera un “acto de tipo mecánico, físico o físico-químico” y lo realiza con esa finalidad. (M. Mauss, 1979: 342). El arte de usar el cuerpo humano se transmite por la educación, y por medio de un lenguaje cuerpo a cuerpo, si bien naturalmente hay diferentes predisposiciones físicas a la imitación propias de cada individuo particular, como se trata de una “imitación prestigiosa”, el niño imita lo que el adulto, que es una persona a la cual le tiene confianza y posee autoridad sobre él, le ha sido enseñado como eficaz. Desde esta perspectiva, en toda técnica corporal no deja de estar presente *lo social y lo moral*. Entonces, si bien existen individuos con diferentes habilidades biológicas para la imitación el desarrollo de una técnica corporal está asociado a este prestigio.<sup>v</sup>

Parecería que la obra de M. Mauss ha sido de gran influencia en la teoría práctica de P. Bourdieu en lo que se refiere a las condiciones de incorporación y transmisión del *habitus* pero para desarrollar este tema tenemos que volver a poner en diálogo a P. Bourdieu con la tradición fenomenológica. Como podemos advertir en la propia definición de *habitus*, es a este nivel en que P. Bourdieu considerará que se hace necesario al abordaje fenomenológico incorporar “el problema de la elaboración social de las estructuras o los esquemas que el agente pone en funcionamiento para elaborar el mundo (...) y el problema de las condiciones sociales absolutamente particulares que hay q cumplir para q sea posible la experiencia del mundo social en tanto que mundo evidente que la fenomenología describe sin dotarse de los medios para dar razón de él” (P. Bourdieu, 1999 :194)<sup>vi</sup>.

El *habitus* se produce desde algún punto del espacio social o campo e incorpora las condiciones de producción del *habitus*, lo cual luego nos permite observar cierta correspondencia a nivel estadístico entre las posiciones y las disposiciones. La noción de *habitus*, señalará Bourdieu, no puede ser separada de la noción de campo, dado que en todo campo hay una lucha por la acumulación de un tipo de capital simbólico específico (que no es sino la traducción de el capital cultural, económico y social poseído), lo cual determina la posición ocupada dentro del mismo<sup>vii</sup>. La adquisición del *habitus* se da en condiciones objetivas de existencia y se hace por *mimesis*, es decir, tal como veíamos en M. Mauss, por un lenguaje cuerpo a cuerpo, tal como se aprende a hablar sin que nadie nos enseñe gramática o que hace que se sepa cuando guardar silencio o cuando hablar. En tanto sentido práctico, es una lógica analógica, una lógica práctica, que hace que las

prácticas sean sensatas y que se convierte en naturaleza corporeizada en tanto tiende a “ocultar” las condiciones en que fue originado y que permiten observar las correspondencias entre las condiciones y las disposiciones. De este modo, el orden social se inscribe *por el cuerpo* y partir de la posición que ocupa el agente en el espacio social o campo en particular incorpora ciertos sistemas de esquemas de percepción, acción y pensamiento por los cuales se aborda el mundo social. El *habitus* es una necesidad -virtud porque tiende a elaborar procesos de justificación de su propia producción y produce *illusio*, es decir inmersión en el juego, y apuesta en un determinado espacio social o campo que siempre implica negar ciertas condiciones de juego para poder invertir en él. (¿No está aquí la noción de imitación prestigiosa de M. Mauss?)

Si bien P. Bourdieu, señala la escuela como uno de los principales instituciones a través de las cuales se da la reproducción del *habitus* en las mismas condiciones en que se generó, señalará que la normalización no se da sólo por la disciplina de las instituciones como señaló Michel Foucault, sino también en la “presión o la opresión continuas y a menudo inadvertidas del orden ordinario de las cosas, de los condicionamientos impuestos por las condiciones materiales de existencia, por las veladas conminaciones y la violencia inerte de las estructuras económicas y sociales y los mecanismos por medio de los cuales se reproducen” (P. Bourdieu, 1998: 187)

En última instancia el sentido práctico, es este *acto tradicional eficaz*, en términos de M. Mauss que permite observar cierto ajuste entre las posiciones y las disposiciones y tiende a asegurar el ajuste de expectativas subjetivas a las condiciones objetivas. Pero esto no debe entenderse como un concepto estático, como ya hemos visto, el *habitus* se trata de una potencialidad que siempre puede ser modificada, no necesariamente el agente se encuentra predeterminado por su posición originaria en el espacio social o campo determinado. Justamente P. Bourdieu señala que las prácticas sociales sólo pueden ser comprendidas si tenemos en cuenta no sólo las condiciones de producción del *habitus* sino la posición actual en el campo o espacio social. A través de la noción de *trayectorias sociales*, podemos observar las variaciones singulares del *habitus* de grupo y el carácter siempre abierto, si bien limitado, a unas condiciones de producción del *habitus*.

Y es aquí que está el rol creador del *habitus*: depende de la rigidez del mismo, podrá adaptarse o no a estas condiciones que son nuevas. Cuando se dan cambios bruscos en las estructuras surgen *habitus* desfasados, las conductas se tornan ininteligibles, y actúan a destiempo o sin razón, como en el caso del miembro fantasma descrito por M. Merleau Ponty en el cual la persona se niega a aceptar un presente por haber quedado anclada en un pasado mientras el tiempo impersonal ha pasado <sup>viii</sup>.

El caso del miembro fantasma resulta claro para comprender cómo los componentes psíquicos y fisiológicos se confunden unos con otros a nivel del cuerpo, porque si bien depende de condiciones de fisiológicas, también depende la historia personal del enfermo. Ambos términos necesitan un terreno común que no escindan al hombre de los hechos fisiológicos que ocurren en el espacio y hechos psíquicos que son inextensos. Asumir la concepción del cuerpo parte extra partes y sólo admitir relaciones exteriores es la ficción de una fisiología guiada por el prejuicio de que toda experiencia debe resolverse en el pensamiento objetivo, y degrada la experiencia del cuerpo a una “representación del cuerpo”.

El rechazo de la amputación (miembro fantasma) y de la parálisis (asognosia) implican la conservación de un campo práctico previo, es decir, la negación implícita de una nueva situación que se opone al movimiento habitual que nos implica hacia nuestras tareas y horizontes familiares. ¿Qué pone de manifiesto el rechazo de la minusvalía? La manifestación de la inherencia y la adhesión a un mundo determinado previo a la amputación y la parálisis. El sujeto sigue tendiendo hacia un mundo a pesar de su mutilación y la deficiencia. El tiempo impersonal que pasa, no arrastra consigo el mundo proyectado con anterioridad a la minusvalía, el tiempo presente ha quedado anclado en un

antiguo presente que no deviene pasado, es decir: un modo de ser en el mundo entre todos los modos de ser en el mundo adquiere un valor excepcional.

Así, sentirse dotado de un miembro que ya no se posee significa que el cuerpo habitual se sustituye por el cuerpo actual. Hay un *habitus desfasado en términos de P. Bourdieu*. En última instancia pareciera que P. Bourdieu recurre a esta noción para dar cuenta de la ambigüedad de la existencia, derivada de la ambigüedad de la temporalidad de la experiencia. El tiempo posibilita la unión de la existencia constituida con la experiencia personal del cuerpo y la conciencia, del cuerpo habitual y del cuerpo actual, de nuestra capa biológica y nuestra existencia, tratándose de una fusión precaria porque puede ser transformada en cada presente.

Volviendo a la pregunta que realizamos en un principio, a modo de primer acercamiento a este interrogante que, no es cerrado y es complejo, consideramos que sería necesario un abordaje del cuerpo que más que “englobar” deficiencia, limitaciones en la capacidad y restricciones en la participación diera cuenta del modo en que estas dimensiones se confunden y encarnan en el cuerpo discapacitado y sostenemos que la noción de *habitus* de P. Bourdieu es capaz de asumir esta ambigüedad.

Deficiencia y discapacidad se derivan de un mundo cultural según el cual las actividades humanas se entienden como aquéllas que llevan a cabo las personas «normales» en un marco social y económico general que las estructuran y que se encarnan a nivel de un cuerpo doliente, que no está escendido de un mundo particular.

Si bien es cierto que a un nivel operativo debemos recurrir a una operacionalización de la deficiencia lo importante es explicitar que tal categoría no puede ser entendida como una categoría abstracta, ahistórica y neutra sino como el resultado de una lucha simbólica que se da por la definición del cuerpo legítimo.

El cuerpo es socialmente construido y jerárquicamente marcado y, en este sentido, habría que ver en qué medida el acercamiento o alejamiento de dicho cuerpo legítimo influye en la posesión de capital simbólico de los discapacitados, y en su posición en el espacio social, siempre teniendo en cuenta sus trayectorias sociales. Creemos que este abordaje es fundamental para hacer investigación sociológica, sin rescindir al agente a un automatismo.

Es en este sentido que rescatamos el giro que P. Bourdieu le da al abordaje fenomenológico a partir de la incorporación de las condiciones sociales desde de las cuales se generan los “sistemas de percepción, acción y apreciación”.

Por otra parte, no necesariamente debe existir una correspondencia entre las posiciones y las disposiciones, no necesariamente la posesión de un cuerpo discapacitado llevará a unos gustos o prácticas similares. En todo caso, habría que analizar al interior de un campo en particular, en qué medida la posesión de un cuerpo “anormal” influye en las prácticas de los agentes concretos y en su posesión de posesión de capital simbólico.

Por otro lado, creemos que la noción de *habitus* resulta valiosa ya que nos permite observar cómo la clase influye en la percepción social de la discapacidad. La Encuesta Nacional de Discapacidad 2002/3 (ENDI). Complementaria del Censo 2001, revela que la gran mayoría de las personas con discapacidad no poseen certificado de discapacidad (82 %), circunstancia que aumenta con la edad. Solamente el 14.6 % del total lo ha obtenido. Este dato debe ser tenido en cuenta ya que debe analizarse en qué medida la posición en el espacio social influye en la percepción de la discapacidad y en el ejercicio de derechos reconocidos.

### Bibliografía citada:

- \* Boltanski, L. (1974) : “Les usages sociaux du corps”, *Annales Esc*, nº 1.
- \* Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, Anagrama, Barcelona.
- (1997): *Capital, cultural, escuela y espacio social*, Siglo XXI, Madrid
- (1991): *El sentido Práctico*, Taurus, Madrid.
- (1990): *Sociología y Cultura*, Grijalbo, Madrid.
- --(1987): *Cosas Dichas*, Gedisa, Barcelona.
- .
- \* Couzens Hoy, D. (1999) : « Critical Resistance : Foucault and Bourdieu », en *Perspectives on Embodiment. The Intersections of Nature and Culture*, Nueva York-Londres, Routledge.
  
- \*INDEC (2003): “Encuesta Nacional de Discapacidad 2002/2003. Complementaria al Censo de Vivienda, Hogar y Población de 2001”. Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, Argentina. Disponible en: [www.indec.gov.ar](http://www.indec.gov.ar)
  
- \*Marcel, M (1979): Concepto de Técnica Corporal, en *Sociología y Antropología* Editorial Tecnos, Madrid.
  
- \*Martinez, A. T. (2004): Tesis Doctoral, Pierre Bourdieu: razones y lecciones de una práctica sociológica –del estructuralismo genético a la sociología reflexiva-.
  
- \*Merleau-Ponty, M (1975): *Fenomenología de la percepción*, Península, Barcelona.
  
- \*OMS/OPS, (2001) – “International Classification of Functioning, Disability and Health (ICF). Disponible en: <http://www.who.int/classifications/icf/en/>.
  
- \*Pantano, L. (2004): “La discapacidad en cifras. Latinoamérica en la mira: Cuantificación y discapacidad, hoy. La importancia de producir parámetros fiables” en A. Dell’Anno y otros, Compiladores, “*Alternativas de la diversidad social: las personas con discapacidad*”, Editorial Espacio, Bs. As.
- (2003): “Atendiendo a la discapacidad. Conocimiento y acción. Incidencia en proyectos y planes”, Boletín del Departamento de Docencia e Investigación del Instituto de Rehabilitación Psicofísica. Gobierno Autónomo de la Ciudad de Buenos Aires, Volumen 7 N°1.
- (1993): *La discapacidad como problema social. Un enfoque sociológico: reflexiones y propuestas*, Eudeba, Buenos Aires.

---

<sup>i</sup> Según L. Pantano (2004), este nuevo esquema de la CIF, apoyándose en un modelo bio-psico-social que procura el complemento y la síntesis entre el llamado modelo médico o médico-rehabilitador y el social-integrador, entiende a la discapacidad como construida en la interacción entre una persona con un estado de salud y su entorno, siendo su principal aporte, entonces, la sistematización de los factores contextuales para su estudio y consideración en la evaluación del funcionamiento humano. Justamente, los estudios de Pantano (2004, 2003, 1993) han aportado en Argentina las bases para definir la discapacidad como un problema sociológico. Así el objetivo de *La discapacidad como problema social (1993)* es buscar desde una óptica sociológica el estudio de la

---

discapacidad como un problema social y, en un intento por superar la visión funcionalista que veía en la misma una “fuerza desorganizadora”, propondrá estudiar el contexto de relaciones sociales que establecen una situación de desventaja para aquellos afectados por la discapacidad, en cuanto a su integración a la sociedad. En esta misma línea se encuentra el análisis aportado por Ana Lía Kornblit y Ana María Mendes Diz (2000).

ii (Rechazar la objetivación de la categoría discapacidad bajo la categoría deficiencia, sería una ceguera intelectualista que no haría sino sacrificar las posibilidades de integración de las personas discapacitadas, ya que la cuantificación de este problema, por ejemplo saber el porcentaje de hogares en los cuales hay al menos un discapacitado sobre el total de hogares del un país, y cuántos de los discapacitados que viven en ellos poseen certificado de discapacidad, no solo permite cuantificar y caracterizar la población en cuestión socio-demográficamente sino también que constituye el paso previo necesario para el diseño de políticas públicas sectoriales, que faciliten la integración a través de la eliminación de barreras culturales y físicas. Pero también, esta variable puede brindar un indicador sobre la forma en la cual en una sociedad occidental en particular es tratada la otredad más cercana, y en este sentido, el desarrollo de políticas públicas sectoriales, podrían en realidad posibilitar una sociedad más tolerante hacia la diferencia, constituyéndose en un beneficio de la ciudadanía en general y no de una población en especial, y habilitando la posibilidad de reducción de espacios de *violencia simbólica*). (Pierre Bourdieu y L Wacquant, 1995).

iii Consideramos necesario, en un primer momento, un rastreo teórico de la noción de *habitus*. Especialmente, ya que la lectura estructuralista de P. Bourdieu, que se produjo en nuestro país, ha debilitado la influencia fenomenológica. Si bien en *El Oficio del sociólogo* (1987) P. Bourdieu rechaza la fenomenología como método para entender lo social, es indudable la influencia que sobre el pensamiento de este autor ha tenido principalmente la noción de temporalidad de Husserl y la de *habitus* de Maurice Merleau Ponty. Ana Teresa Martínez (2004) señala que justamente las dificultades que presenta la lectura estructuralista de la teoría de nuestro autor introducida en el campo académico argentino se debe a la falta de conocimiento de esta influencia fenomenológica. En esta misma línea David Couzens Hoy (1999) sostiene que la teoría de P. Bourdieu puede ser entendida como una versión social de la teoría del encarnamiento de M. Merleau Ponty. No es nuestra intención encasillar a P. Bourdieu en una corriente filosófica sino sólo sugerir una lectura que consideramos muy provechosa para la investigación sociológica e intentar argumentar la pertinencia de dicha propuesta.

iv El sujeto nunca crea por entero su papel en el cuerpo propio existe en el un cuerpo habitual, sedimentado, que traducen un **a priori** particular “estas estereotipas, por otra parte no son una fatalidad, y tal como el vestido, la compostura, el amor transfiguran las necesidades biológicas en cuya ocasión nacieron, asimismo al interior de un mundo cultural, el a priori histórico no es constante más que para una falsedad y a condición de que el equilibrio de las fuerzas deje subsistir las mismas formas. Así la historia no es ni una novedad perpetua, ni una repetición perpetua, sino el movimiento único que crea formas estables y las rompe. El organismo y sus monótonas dialécticas nos son pues, extraños a la historia y como inasimilables por ella. El hombre concretamente tomado no es un psiquismo conexo aun organismo, sino este vaivén de la existencia que ora deja de ser corpórea y ora remite a los actos personales. Los motivos psicológicos y las ocasiones corpóreas pueden entrelazarse porque no se da un solo movimiento en un cuerpo vivo que sea un azar absoluto respecto de las intenciones psíquicas, ni un solo acto psíquico que no haya encontrado cuando menos su germen o su bosquejo general en las disposiciones fisiológicas” (M. Merleau Ponty 1984:107)

v “Es precisamente la idea de prestigio de la persona la que hace el acto ordenado, autorizado y probado en relación con la persona imitadora, donde se encuentra el acto elemento social” (M. Mauss, 1979: 340), pero que una vez adulto, queda incorporado como natural (por ejemplo ciertos modos de manejar el cuerpo según los sexos). En el acto imitado se da un elemento psicológico y un elemento biológico y, en el conjunto, estos tres elementos quedan mezclados, y es por esto que lo fisiológico, lo individual y lo social constituiría el “hombre total”.

vi Resulta llamativo este elemento ya que si bien, M. Merleau Ponty no hace referencia a las condiciones objetivas de existencia y la influencia de esto en el cuerpo propio, sí reconoce la existencia de un a priori- histórico que convierte las necesidades biológicas en cuyo momento nacieron así mismo al interior de un mundo cultural.

vii Básicamente lo que quiere señalar el autor al insistir en la imposibilidad de entender ambas nociones separadas es que el *habitus*, produce un interés en el juego, un involucrarse en el campo, pero no en términos de interés económico sino entendido como lo contrario a la gratuidad.

viii Resulta paradójica, entonces, la crítica mecanicista que se le hace a la obra de P. Bourdieu, ya que él mismo lo concibió pensando en un contexto en el cual no existía una correspondencia entre las predisposiciones y las disposiciones. Específicamente en el caso argelino, las personas brutalmente arrojadas a un cosmos capitalista con *habitus* precapitalistas, hacía que los agentes tuvieran *habitus* desfasados, es decir que sus prácticas carecieran de sentido, los agentes actuaban a destiempo: los cambios de estructuras en el campo fueron tan rápidos que los agentes –cuyas sistemas de percepción, acción y mentales han sido moldeadas por aquellas estructuras- no poseían este sentido práctico para actuar de modo que sus prácticas sean sensatas. (P. Bourdieu, 1999)