



La obra fotográfica de Pierre Bourdieu, recientemente descubierta, ha puesto de manifiesto la importancia de sus elaboraciones etnográficas, que tradicionalmente han quedado un tanto oscurecidas por sus grandes propuestas teóricas. Sin embargo, el trabajo de campo desempeñó un papel esencial no sólo en su transición desde la filosofía académica a la sociología sino también en sus obras de madurez sobre el gusto o la dominación social. En este artículo el sociólogo Loïc Wacquant, uno de los colaboradores más conocidos de Bourdieu, analiza algunas de las claves de su sensibilidad etnográfica.

adentrarse en el campo con Bourdieu

LOÏC WACQUANT

TRADUCCIÓN ANA USEROS

El etnosociólogo es una especie de intelectual orgánico de la humanidad que, en tanto agente colectivo, puede contribuir a desnaturalizar y a desfatalizar la existencia humana poniendo su competencia al servicio de un universalismo que se basa en la comprensión de los particularismos. (Pierre Bourdieu, «Entre amis», 1997)

Quizás ensombrecida por su gigantesca estatura como teórico social, pocas veces se considera la enorme contribución de Pierre Bourdieu al oficio etnográfico¹. Y sin embargo, basta una rápida revisión de sus publicaciones para descubrir inmediatamente que el trabajo de campo jugaba un papel integral tanto en sus primeros estudios de la Argelia colonial y de su región natal, Bearne, como en sus obras de madurez sobre la disección del gusto o en sus últimas investigaciones sobre las nuevas formas de la dominación social y sobre la desolación que la revolución neoliberal ha arrojado sobre la sociedad avanzada; que sus variadas investigaciones sobre educación, arte, clase, lenguaje, género, economía y el estado están cargadas de observaciones en detalle, ancladas en un tiempo y espacio real (por no mencionar el minucioso tamizado sociológico de sus experiencias personales); y que una sensibilidad etnográfica anima incluso sus escritos más abstractos sobre los intelectuales, la razón y la justicia².

Una lectura atenta de los escritos de juventud de Bourdieu en sus contextos sociológicos e intelectuales revela muchas más cosas. Demuestra, en primer lugar, que fue su exposición directa a las repugnantes realidades del gobierno y la guerra imperialista lo que hizo que Bourdieu abandonara la altiva y socialmente anodina disciplina de la filosofía por la más llana y políticamente peligrosa de las ciencias sociales, en una época en la que, para un graduado con honores de la École normale supérieure, el elegir

ser sociólogo era semejante a jurar en las filas de los renegados intelectuales de Francia (Bourdieu, 2004a: 27-30, 51-3 2004b). Es en el crisol argelino donde la *libido philosophica* de Bourdieu se desvía inesperadamente y se transmuta irreversiblemente en la *libido sociologica* que a lo largo del resto de su vida propulsará su búsqueda de una ciencia de la práctica y el poder simbólicos. La vocación antropológica de Bourdieu cristalizó, y su entrenamiento práctico en la investigación empírica se llevó a cabo, literalmente «sobre el terreno», es decir, mediante una inmersión sostenida en las realidades cotidianas de una sociedad angustiada, atrapada en la agonía de un colonialismo moribundo, de un nacionalismo incipiente y del caos que nacía de su inevitable conflagración.

El regresar a las primeras incursiones etnográficas de Bourdieu también sugiere que el extraño «experimento epistemológico» que condujo entre 1959 y 1961 (Bourdieu, 1972: 222), que consistía en hacer trabajo de campo concurrente y paralelo en un mundo exótico y distante (Cabília en la Argelia colonial) y en uno cercano y familiar (su aldea natal en el suroeste de Francia) fue crucial para los dos movimientos que, a partir de ese momento, definirían toda su empresa científica. Primero, el usar cada localidad como un laboratorio vivo para analizar por contraste el otro le permitió descubrir la especificidad de la «universalmente preológica lógica de la práctica» e iniciar la ruptura decisiva con el paradigma estructuralista, desplazando así su foco analítico «de la estructura a la estrategia», del álgebra mental y mecánica de las reglas culturales a la gimnasia simbólica y fluida de los cuerpos socializados (Bourdieu, 1980/1990: 37, 1985/1990). En segundo lugar, el volver su mirada etnológica hacia su propio mundo estimuló a Bourdieu a traducir su desasosiego existencial frente a la «postura escolástica», enraizada en las disposiciones antiintelectualistas heredadas de su educación en una clase subordinada y en una posición etnoregional³, en una reflexión metódica sobre

1 Un indicador entre muchos otros: Bourdieu no obtiene ni una sola mención en Van Maanen (1988) y Emerson (2001), dos volúmenes que se emplean extensamente para iniciar a los sociólogos en la investigación de campo en Estados Unidos, o en Hammersley y Atkinson (1995), libro de texto muy popular en el Reino Unido. En lo que respecta a la antropología americana, Goodman se lamenta de que «es en cierto sentido sorprendente que su obra haya permanecido en su mayor parte excluida del ámbito de la literatura atenta a las responsabilidades éticas y políticas de la representación etnográfica» (2002: 782). Una destacada excepción a este patrón de omisión es Beaud y Weber (2003). Hay que señalar que los primeros ensayos etnográficos de Bourdieu se conocen desde hace mucho tiempo y han sido muy influyentes en países como Brasil y Portugal en los que la cuestión rural era epicentral para el establecimiento de una moderna ciencia social (ej. Leite Lopes, 2003).

2 Véase en particular Bourdieu (1977/1979/, 2002) sobre la transformación de las sociedades campesinas de Argelia y Bearne; Bourdieu (1979/1984) sobre clase y gusto; Bourdieu *et al.* (1993/1998) sobre las bases y las formas del sufrimiento social en la sociedad contemporánea; Bourdieu (*et al.*, 1965/1990 y 1992/1996) sobre los usos de la fotografía y la invención de la mirada artística; y Bourdieu (1984/1988 y 1997/2000: esp. pp 33.48, «Confesiones impersonales») sobre los intelectuales.

3 En una entrevista de 1990 con Antoine Spire para France Culture, Bourdieu señalaba: «En mis pulsiones originarias hay una forma de antiintelectualismo, una exasperación ante el exhibicionismo, el narcisismo y la irresponsabilidad intelectual. A menudo he dicho que los intelectuales se sobrestimaban individualmente y se subestimaban colectivamente. Y mi trabajo —y aquí hay que entender esta palabra en el sentido que le da el psicoanálisis— ha consistido, y no siempre ha sido algo sencillo para mí, en reconvertir esta pulsión anti, intelectualista».



Fotografía: Pierre Bourdieu. Al igual que el resto de imágenes de Pierre Bourdieu, pertenece al volumen *En Argelia. Imágenes del desarraigo*, Madrid, Círculo de Bellas Artes, 2011

el propio acto de objetivación, sus técnicas y sus condiciones sociales, que allanó el camino para elaborar y desplegar la instancia de *reflexividad epistémica* que es la marca distintiva de su obra y de sus enseñanzas (Bourdieu, 2003a; Bourdieu y Wacquant, 1992: 36-47, 202-215).

RUPTURA SOCIAL Y DISYUNTIVA CULTURAL EN CABILIA Y BEARNE

Prestar atención a sus trabajos de campo de juventud arroja una luz nueva sobre la totalidad del enfoque intelectual y la producción de Bourdieu. Disuelve definitivamente *la figura caricaturesca del «teórico de la reproducción»*, aún en vigor en algunos sectores de la sociología y de la educación en particular (e.j. Archer, 1993; Sayer, 1999; Kingston, 2001), desdeñoso del cambio histórico e incapaz de capturar la contradicción social en su red conceptual. El autor de *Argelia 1960* desarrolló sus preocupaciones y nociones centrales en un esfuerzo por exponer las fuerzas dinámicas que desgarraban el tejido social y mental de la comunidad aldeana en la que él creció y que fusionaron en el violento derrocamiento de la sociedad de castas de la Argelia colonial⁴.

Las investigaciones de Bourdieu como aprendiz de etnosociólogo tratan directamente con la disyuntiva cultural, el trastorno social y la ruptura estructural en niveles que van desde lo individual a lo social, y en temporalidades que se extienden desde la biografía a la época. Sus primeros ensayos con base empírica abordan «el

choque de civilizaciones» y «la guerra y la mutación social en Argelia», en la *longue durée* de la colonización así como en la transición «de la guerra revolucionaria a la revolución» (Bourdieu, 1959, 1960-1962a) desencadenada en ese país en el marco de una corta y dramática década. Sus dos primeros libros importantes, escritos casi simultáneamente tras un periodo intensivo de investigación que aunaba la estadística y la etnografía, *Le Déracinement* (Bourdieu y Sayad, 1964) y *Travail et travailleurs en Algérie* (Bourdieu et al., 1963), trataban de los dos aspectos de la misma transformación cataclísmica: el primero describe la destrucción acelerada del campesinado argelino bajo la presión del expolio de sus tierras, la mercantilización de las relaciones sociales y el realojo forzado de millones de personas, impuesto por el ejército francés en su inútil esfuerzo por contener la insurgencia nacionalista; el segundo cartografía la formación y el crecimiento del cisma entre el proletariado industrial estable y el subproletariado ocioso, condenado a la economía de la miseria de las calles y al «tradicionalismo de la desesperación» que lo vuelve susceptible a cualquier modo de manipulación política. Estos dos procesos convergen para impulsar la emergencia de una «agricultura sin agricultores» y de «urbes sin urbanitas», dejando a todo un pueblo suspendido, se podría decir, en las grietas de la historia, «flotando entre dos culturas» (Bourdieu, 1962a: 6, 200b) en una sociedad en la que se apilan las contradicciones, marcada por la ambigüedad, la oscilación y la ansiedad⁵.

En efecto, las tres cuestiones teóricas que preocupaban a Bourdieu en sus primeras investigaciones argelinas eran 1) cuáles son los medios, mecanismos y efectos del cambio de una economía precapitalista a una economía capitalista; 2) cómo se manifiesta ese cambio en la cambiante conciencia y en las categorías mentales de aquellos a los que arrasa, especialmente en sus concepciones del tiempo y en su conducta y emociones; y 3) cuál de las dos clases populares, los trabajadores industriales y el campesinado, está preparada para actuar como una fuerza revolucionaria en la escena (post)colonial, y si se puede validar aquí la diferenciación clásica entre el proletariado y el subproletariado. Las dos primeras cuestiones se derivaban de su creciente interés por el debate Weber-Sombart sobre el triunfo del capitalismo y la racionalización de los comportamientos que se asocian con él, y en la transposición de esta problemática al contexto imperialista, así como de su predilección filosófica por la fenomenología del tiempo (antes de cruzar el Mediterráneo, Bourdieu había planeado hacer su tesis de historia de la ciencia, bajo la dirección de Georges Canguilhem, sobre «las estructuras temporales de la vida afectiva»⁶). El último interrogante buscaba responder con los fríos instrumentos de la ciencia la candente cuestión que animaba a la *intelligentsia* revolucionaria durante los años sesenta, desde Jean-Paul Sartre a Frantz Fanon, es decir, la elección entre la vía soviética y la vía china hacia la revolución en el tercer mundo (Bourdieu, 1977/1979: 1-7 y 92-94, 2000a: 7) ¡No son exactamente los temas habituales y los esquemas centrales de la «teoría de la reproducción»!

De manera similar, los ensayos etnográficos del Bourdieu de los primeros años sesenta disipan la *ficción académica del «teórico de la práctica»* (al que a menudo se le ha visto cabalgar, al estilo de don

4 El proyecto de producir «una antropología histórica del presente» (para retorcir la expresión foucaultiana) que arroje luz sobre el dilema político de la Argelia en vías de descolonización está claro desde el texto de la contraportada de *Le Déracinement*, escrito por Bourdieu: «La observación estadística y etnográfica de uno de los desplazamientos más brutales de población rural que la historia haya conocido nos permite aprehender, en el preciso momento en el que éstas sufren una sacudida, las estructuras más fundamentales de la economía y la mentalidad campesina. Al destrozar los marcos de referencia espaciales y temporales (del campesinado argelino), el desenraizamiento completa lo que había empezado la generalización de los intercambios monetarios.... Este análisis de los procesos sociales engendrados por la pretensión de acelerar la historia mediante la violencia y con total ignorancia de los mecanismos que así se disparan no será absolutamente inútil si puede contribuir a asegurarse de que la historia no se repita». (Bourdieu y Sayad, 1964: contraportada)

5 Véase también Bourdieu (1961: esp. 34-39). Este punto es recalcado debidamente por Hammoudi, que también sugiere que el modelo de Bourdieu de las contradicciones del colonialismo tardío sigue siendo pertinente: «Los magrebíes de hoy harían bien en meditar sobre el reflejo que Bourdieu les ofreció allá por los años sesenta. Pues con él se podría arrojar una luz sin precedentes sobre las nuevas corrientes críticas bautizadas 'Islam radical'... De hecho, la ambivalencia y ambigüedad que Bourdieu señala y analiza (hace cuatro décadas) caracterizan de igual manera estos movimientos nuevos» (2000:15).

6 «Durante todo el tiempo en el que estaba escribiendo *Sociologie de l'Algérie* y llevando a cabo mi primer trabajo de campo etnológico (en Argelia, entre 1957 y 1960), continuaba escribiendo cada noche sobre la estructura de la experiencia temporal según Husserl con la esperanza de regresar rápidamente a mis primeros proyectos filosóficos» (Bourdieu, 2004b:419).

Quijote, junto con sus colegas Anthony Giddens, Marshall Sahlins y Michel de Certeau, para combatir a los molinos del estructuralismo, la fenomenología y el marxismo [ej. Knauff, 1996: 110-115, Ortner, 1996: 2-12]), puesto que muestran cómo las innovaciones conceptuales de Bourdieu procedían de cuestiones prácticas de investigación de campo y no del deseo de resolver puzzles escolásticos, tales como la sacrosanta antinomia de «estructura y agencia» o la oposición similar entre «estructura y acontecimiento». Ninguna de esas dualidades se habían constituido como tales en el campo intelectual de los años sesenta, cuando Bourdieu tanteaba y después trazaba los alineamientos de su modo de enfocar la práctica⁷. Su modo distintivo de razonamiento sociológico cristalizaba a través de la construcción de objetos empíricos concretos, y no mediante ese tipo de partenogénesis teórica transmitida mediante relatos retrospectivos «inspirados por fines pedagógicos más que científicos», que confunden las verdaderas articulaciones de la empresa investigadora con la «indefinida reelaboración de elementos teóricos extraídos artificialmente de un selecto corpus de autoridades, asimilando la teoría social a un descendiente moderno de aquellos compiladores medievales» (Bourdieu et al., 1968/1991: 28). Más aún, cuando rebuscaba en su almacén de herramientas filosóficas o reconvertía cuestiones filosóficas en experimentos de observación, Bourdieu pensaba con las principales corrientes teóricas de su juventud tanto como *contra* ellas, como se ve, por ejemplo, en su doble relación con la fenomenología y en su empleo de ésta⁸.

Así pues Bourdieu (re)introdujo la antigua noción aristotélico-tomista de *habitus* en el artículo de 1962 sobre «Las relaciones entre los sexos en la sociedad campesina de Bearne» (Bourdieu, 1962c), no para aportar un eje en el proceso de la reproducción social o para desembarazarse del estructuralismo (del que aún tenía que librarse por completo, cf. Bourdieu, 1968), sino para describir la dramática disyuntiva entre las habilidades encarnadas y las expectativas de los hombres rurales y las de sus compatriotas mujeres que, al estar más abiertas a las influencias culturales de la ciudad, habían llegado a percibir y sopesar a aquellos hombres a través de la lente urbana, que devaluaba sus costumbres de manera radical, haciéndolos así, por tanto, «incasaderos». Más o menos en el mismo momento lo empleaba en *Le Déracinement* para referirse a la «disposición permanente y general hacia el mundo y hacia los otros» (Bourdieu y Sayad, 1964: 102) que conducía a los desplazados fedayines a aferrarse a sus valores heredados en los campamentos de reasentamiento, en los que el campesino argelino «ya no tenía la posibilidad de comportarse como un campesino», y para transcribir «el lenguaje corporal» en el que «el sentido de pérdida y extravío» de un pueblo brutalmente desalojado de sus «ritmos temporales y espaciales» encontraba su expresión más vívida (Bourdieu y Sayad, 1964: 154-159). *Habitus* es la categoría mediadora, que colma el abismo entre lo objetivo y lo subjetivo, que permite a Bourdieu capturar y describir el mundo convulso y desdoblado de la desmoronada Argelia colonial. En este mundo turbio, las estructuras sociales y mentales no sólo estaban desencajadas unas de otras, sino compuestas en sí mismas de una mezcla variopinta de tradición propia e imposición colonial, y las estrategias de los autóctonos propendían a vacilar entre dos principios antinómicos: la lógica del honor, el parentesco y la solidaridad de grupo, por un lado, y la presión del interés



Pierre Bourdieu, Blida, foto publicada en la cubierta del libro *Algérie 60*

individual, las relaciones mercantiles y el beneficio material por el otro. Se descubría entonces que el campesinado desenraizado y los subproletarios urbanos eran seres bifurcados, desorientados y desculturizados por la experiencia combinada de la guerra y del vuelco total de las relaciones sociales establecidas.

En todos los ámbitos de la existencia, en todos los niveles de la experiencia, nos encontramos las mismas contradicciones sucesivas o simultáneas, las mismas ambigüedades. Los patrones de comportamiento y el *ethos* económico importado por la colonización coexiste dentro de cada sujeto con los patrones y *ethos* heredados de la tradición ancestral. De esto se sigue que los comportamientos, actitudes u opiniones aparecen como fragmentos de un lenguaje desconocido, tan incomprensible para alguien que no conoce el lenguaje cultural de la tradición como para alguien que se refiera únicamente al lenguaje cultural de la colonización. A veces son las palabras del lenguaje tradicional las que se combinan según la sintaxis moderna, y a veces es la propia sintaxis la que se muestra como el producto de una combinación. (Bourdieu y Sayad, 1964/2000: 464)

El concepto de *habitus*, que integra la noción de *hysteresis* (es decir, el lapso temporal entre la presión de una fuerza social y el despliegue de sus efectos mediante la intercesión retardadora de la encarnación) y la sedimentación secuencial de capacidades y proclividades adquiridas con el tiempo, también permitió a Bourdieu enfatizar cómo el sistema colonial vive en y a través de disposiciones discordantes y expectativas en revoltijo que instila en sus sujetos, y cómo esto sobreviviría al fin del gobierno francés y al establecimiento de un estado argelino independiente⁹.

7 Esto es algo que resulta especialmente claro en Bourdieu et al. (1965/1990: 1-5), Bourdieu y Passeron (1967); Bourdieu (1997/2000: 33-48) y 2004a: 21-30, 36-45, 694-108). Para el joven filósofo convertido en antropólogo y después en sociólogo, las dualidades predominantes en aquel momento eran entre la filosofía y la ciencia social, por una parte, y la filosofía del sujeto (encarnada por el existencialismo sartreano) y la filosofía del concepto (encarnada por sus maestros Gaston Bachelard, Georges Canguilhem y Jules Vuillemin) por otra. Sobre la obra de Bourdieu como una adaptación sociológica de la «epistemología histórica» de Bachelard, léase Broady (1990).

8 Desde sus primeros trabajos, Bourdieu se opuso a la «antropología imaginaria» de Sartre, que secularizaba la visión cartesiana de una consciencia autoconstitutiva y ha-

cedora del mundo, basándose en la concepción de Merleau-Ponty del cuerpo vivido como un producto/productor sintético de realidad social y un activo repositivo de fuerzas pasadas. Pero para ello se apoyó a su vez en el Merleau-Ponty de *Las estructuras del comportamiento*, contra el Merleau-Ponty de *La fenomenología de la percepción*, a la vez que trataba todo el tiempo de resolver cuestiones empíricas como, por ejemplo, por qué los campesinos argelinos, que podían anticipar sus necesidades de plantación a una década vista, se negaban a planificar las nuevas cosechas con márgenes de dos años como les enseñaban los agrónomos coloniales. (Bourdieu y Shapiro, 2004).

9 «Los diferentes niveles de la realidad social no se transforman a sí mismos necesariamente al mismo ritmo» y «las maneras de comportamiento y de pensamiento



Pierre Bourdieu, Chélif

Si en la etnosociología de Bourdieu de la «cirugía social» que había ensayado Francia en su colonia transmediterránea se otorga un lugar central a la lógica incongruente de la acción, a las múltiples plantillas y temporalidades a través de las cuales diversas comunidades y agentes respondían a la incursión colonial y la guerra¹⁰, su monografía sobre la «mutilación social» de la soltería forzada en su aldea natal del suroeste de Francia se centra de manera similar en la crisis histórica, el cambio estructural y las discrepancias entre las oportunidades objetivas y las esperanzas subjetivas que surgen y después se alimentan de la disolución del sistema establecido de intercambios matrimoniales. Mientras que en las montañas del Atlas es el imperialismo francés el que pone fin a la perpetuación relativamente autotélica de las resistentes comunidades de la Cabília, en el macizo de los Pirineos es la generalización de la escolarización, el éxodo desproporcionado de las mujeres y la apertura del campo a la influencia de las ciudades (propulsada por el centro económico/cultural y extendida por los mercados locales), lo que ha puesto punto y final a los sempiternos acuerdos entre los sexos y, de la misma manera, ha vuelto «imposible la reproducción» (por remitirnos al mordaz título de la revisión analítica que Bourdieu hizo en 1989 de su investigación juvenil).

Es de señalar que, tanto en Bearne como en Argelia, Bourdieu (1962b, 2002: 113) articula la misma problemática del «choque de civilizaciones» y su multifacético impacto sobre la estructura

sobreviven a los cambios en las condiciones de la existencia. El campesino puede haberse liberado del colono sin por ello haberse liberado de las contradicciones que la colonización ha alimentado en él» (Bourdieu y Sayad, 1964/2004: 471-472).

10 Los autores de *Le Déracinement* despliegan todo un capítulo para exponer las maneras divergentes en las que dos regiones diferentes de Argelia respondían a la penetración colonial y a la movilización nacionalista: «Por tanto, grupos que difieren en su historia pueden reaccionar de manera muy diferente ante situaciones muy similares porque confieren un significado vivido muy distinto a comportamientos idénticos impuestos de forma idéntica por la situación objetiva» (Bourdieu y Sayad, 1964: 110). Pero, en ambos casos, es el estado francés el que determina «una aceleración patológica del cambio cultural» mediante su «intervencionismo colonial». *Travail et Travailleurs en Algérie* se cierra de manera similar con un «cuadro de las clases sociales» que enfatiza la diferenciación del «sistema de modelos de conducta» (Bourdieu et al., 1963: 382-389) propio de las cuatro clases sociales principales de la Argelia al borde de la independencia.

11 La segunda parte del artículo (con extensión casi de libro) «Soltería y la condición campesina» se titula «Contradicciones internas y anomia» (Bourdieu 2002:

social y la subjetividad, incluyendo el «desdoblamiento de la conciencia y de la conducta», según los principios en conflicto del sentimiento y del interés, la erosión de las jerarquías tradicionales y de las autoridades (basadas en el linaje, la edad y el género) y la relación recursiva entre la cesión de las unidades sociales habituales, la competición individual desatada y la distorsión de las estrategias sociales¹¹. En el uso juvenil del término por parte de Bourdieu, «choque de civilizaciones» significaba la confrontación entre dos sistemas sociales encerrados en relaciones asimétricas de poder material y simbólico. Se pretendía con ello confrontarse a la visión hegemónica del desarrollo socioeconómico en el Tercer Mundo emergente como un proceso gradual, casi orgánico, teleológico, impulsado principalmente por la difusión cultural, como por ejemplo en la «teoría de la modernización» de Daniel Lerner, vilipendiada en *Algérie 1960* (Bourdieu, 1977/1979: 30-32, véase también Bourdieu 1975 para una crítica más extensa). Desde sus primeros escritos, Bourdieu se opuso a una noción tan benigna de «aculturación» y recalcó que el sistema colonial se funda sobre «la relación de fuerza por la que la casta dominante mantiene a la casta dominada bajo su poder» y la mantiene encerrada en una situación de «humillación» colectiva (Bourdieu, 1958/1962, 1961: 28-29)¹². Como dejarían claros sus escritos posteriores sobre el lenguaje y la identidad regional (1977a, 1982/1991: 43-89, 220-228), Bourdieu veía una relación similar de penetración económica y subordinación cultural entre el centro parisino y la periferia provincial, que en Francia se había logrado mediante los oficios del estado: el despliegue multisecular del estado burocrático produjo la unificación forzada de los usos lingüísticos y creó un lenguaje oficial que se empleaba como vara de medir para purgar, no solamente los dialectos locales, sino cualquier particularismo cultural. Esto tuvo como resultado la devaluación de «las formas populares del habla», aquejadas de clase y etnicidad, y de las formas de vidas asociadas con ella, mediante las sanciones negativas del sistema escolar nacionalizado y del mercado de trabajo, amplificado por un sentimiento difuso de indignidad cultural de las provincias (que Bourdieu sentía agudamente, durante sus días de estudiante, en tanto bearnés trasplantado a París).¹³

Los análisis de «El campesino y su cuerpo» (Bourdieu, 1962/2004) y «El campesino y la fotografía» (Bourdieu y Bourdieu, 1965/2004) en Bearne se pueden leer como variaciones empíricas transmediterráneas y como variantes estructurales de los temas del honor, la moralidad y la solidaridad que recorren los ensayos clásicos de Bourdieu (1964, 1965, 1970) sobre la cultura cabileña. Ambos enfatizan el lecho social y la consecuencialidad de la categoría de juicio, así como la imbricación de la ética y la estética en la vida cotidiana. Ambos privilegian el papel de la vergüenza, esa emoción contraproducente que surge cuando el dominado acaba por percibirse a sí mismo a través de los ojos del dominante, esto es, cuando experimenta sus propias formas de pensamiento, sentimiento y comportamiento como degradantes y degradadoras.

55-85). Nos remite, en tono y composición, al segundo capítulo de *Le Déracinement*, que compara el impacto diferencial de la penetración colonial sobre «dos historias, dos sociedades», las de las tribus de las montañas de Collo y el valle Chelif, en Cabília.

12 «La sociedad colonial es un sistema cuya lógica y necesidad interna debe imperativamente ser captada... A las transformaciones que resultan de manera inevitable del contacto entre dos civilizaciones, la colonización añade las revueltas deliberada y metódicamente provocadas con el fin de salvaguardar la autoridad del poder gobernante y los intereses económicos de los ciudadanos de la metrópoli» (Bourdieu, 1958/1962: 106).

13 «Visible en todas las áreas de la práctica (deporte, canción, vestidos, vivienda, etc.), el proceso de unificación de la producción y circulación de bienes económicos y culturales implica la obsolescencia gradual del anterior modo de producción del *habitus* y de sus productos.» Bourdieu (1982/1991: 50) menciona específicamente aquí «el descrédito de los 'valores campesinos' que conduce al colapso del valor del campesino» en el espacio local de la aldea y, por tanto, a la soltería forzada.

El juicio del campesino sobre sí mismo no es menos ambivalente que el juicio que emite sobre el habitante de las ciudades y sobre el funcionariado. El orgullo de sí mismo, ligado al desprecio por el urbanita, coexiste en él, si no junto con la vergüenza de sí mismo, sí al menos con una aguda conciencia de sus deficiencias y sus límites. Aunque cada vez que pueden, es decir, cuando hay varios reunidos o cuando están solos entre sí, toman al habitante de la ciudad como el blanco de sus ironías, se muestran bastante avergonzados, incómodos y respetuosos cuando se los encuentran de uno en uno. Es revelador que los chistes más apreciados tengan como tema la torpeza y la ridiculidad del campesino, y especialmente del campesino entre los urbanitas. (Bourdieu, 1962b, 2002: 105-106)

La menguante cohesión de la sociedad local determina tanto como expresa, en el nivel colectivo, la fisión de la subjetividad campesina. Esta última explica, por ejemplo, el que los granjeros y los jornaleros de Bearn, aunque demográficamente sean predominantes, elijan siempre para los puestos de autoridad local a los médicos, maestros, contables y a los grandes terratenientes, que poseen esas mismas especies de capital que a ellos les falta. La envolvente conciencia de esta carencia duplica la carencia y magnifica su impacto¹⁴. Junto con la ecología social y la morfología de sus comunidades, la expropiación radical de los campesinos de sus medios de producción simbólica los lastra con una «identidad fundamentalmente heterónima» que los convierte en una «clase objeto» prototípica, en una «clase para otros», obligada a «formar su propia subjetividad» a través de la mirada y el juicio de extraños (Bourdieu, 1977b: 4-5, 2002: 249-259), más que en un simple agregado de viviendas materialmente aisladas, como en el proverbial «saco de patatas» de Marx.

La sociedad rural del suroeste nativo de Bourdieu resulta estar tan herida por la ambivalencia y la oscilación entre sistemas de valores antagonistas como las aldeas abandonadas y los suburbios en aumento de la Argelia desgarrada por la guerra. Bourdieu incluso emplea el mismo neologismo conceptual de «campesinos descampesinados» y «campesinos campesinados», un constructo analítico que procede de la noción popular bearnesa de «*paysanas empaysannit*» (Bourdieu, 1962b, 2002: 53), para caracterizar dos categorías divergentes de agentes: los despojados y los patológicamente atrincherados en las formas culturales tradicionales, tanto en la lejana colonia como en su región natal¹⁵. Y asigna a las ciencias sociales la misma misión en los dos proyectos de investigación y las dos localizaciones. En la introducción a la Segunda Parte de *Travail et Travailleurs en Algérie*, Bourdieu escribe una enérgica defensa del trabajo de campo en el contexto colonial: «Lo que podemos exigir con todo rigor al antropólogo es que se esfuerce en restituir al otro pueblo el significado de sus comportamientos, un significado del que le ha desposeído, entre otras cosas, el sistema colonial» (Bourdieu

et al., 1963: 259) La última frase de la etnografía de Bourdieu de su región natal, Bearn, asigna a la sociología «la tarea de devolver a esa gente el significado de sus acciones» (Bourdieu, 1962b, 2002: 128).

DE LA OBSERVACIÓN PARTICIPANTE A LA OBJETIVACIÓN PARTICIPANTE

Los estudios gemelos de Cabilia y Bearn ganan enormemente cuando se leen conjuntamente o, mejor aún, cuando se lee uno a través del otro. Su (re)emparejamiento ilumina el hecho de que fueron concebidos y ejecutados como dos momentos de un único y audaz experimento en reflexividad sociocientífica y el hacerlo nos ayuda a retrazar *la raíz etnográfica gemelar de la empresa teórica* de Bourdieu en las dos orillas del Mediterráneo. También pone de relieve tres innovaciones que constituyen sorprendentes anticipaciones prácticas de temas y corrientes metodológicas que unas tres décadas después han adquirido un lugar central en la investigación de campo.

En primer lugar, al «hacer unos *Tristes trópicos* a la inversa», como le gustaba decir, Bourdieu tumba la presunción indiscutida, congénita al oficio, de que es necesario estar socialmente distante y ser culturalmente diferente de aquellos a los que uno estudia para poder llevar a cabo una observación participante válida. Al proseguir con las investigaciones cabileñas en la campaña bearnesa de su juventud, trastoca la concepción dominante de la etnografía como un «viaje heroico hacia la Otrredad» y con ello «la jerarquía de los emplazamientos de los trabajos de campo, que privilegian los lugares más Otro de los euroamericanos» (Gupta y Ferguson, 1997: 16,17), mucho antes de que esta concepción se hiciera sospechosa y pasara de moda entre los profesionales de la investigación de campo, incluso aunque continúe dirigiendo su práctica. Que no se trataba de un desliz accidental lo confirma el hecho de que, veinte años después, de nuevo se refuta metódicamente esta presunción en *Homo academicus* (Bourdieu 1984/1988: esp. XI-XVI, 1-11) y, de nuevo una década después, es violentada por el diseño de la etnografía del sufrimiento social de la Francia postindustrial, llevada a cabo por un equipo dirigido por Bourdieu, un estudio que evoca en múltiples aspectos la temática y la intención de *Travail et Travailleurs en Algérie*¹⁶. A los investigadores de campo que contribuyeron a *La miseria del mundo* se les solicitó expresamente que diagnosticaran desde lo íntimo los trastornos de personas y posiciones con las que estuvieran muy familiarizados, para así minimizar la violencia simbólica inherente a la relación de la comunicación etnográfica y para primar «la comprensión genérica y genética» de cada informante «basada en una aprehensión (práctica y teórica) de las condiciones sociales de las que es producto» (Bourdieu et al., 1993/1998: 609-613).¹⁷

14 El mismo mecanismo de amplificación entre las estructuras sociales y mentales hace su trabajo en Argelia en el «rasurado de las realidades sociales» por la apisonadora de la guerra colonial: «No hay nadie que no sea consciente de que un verdadero abismo separa a la sociedad argelina de su pasado y de que se ha completado un movimiento irreversible. Lo que importa es menos la ruptura que la sensación de la ruptura. Determina una suspensión y un cuestionamiento de los valores que solían dar significado a la existencia de una persona. La experiencia de una vida en suspensión, siempre amenazada, hace que uno perciba como vacías las tradiciones y creencias hasta ese momento tenidas por sagradas». (Bourdieu, 1961: 38-39)

15 Sobre la paradójica revelación de la «campesinidad» mediante la «descampesinización» en estas dos localidades, compárese Bourdieu (1962b, 2002, 53-54, 65-66, 78, 100-102, 107-108) con Bourdieu y Sayad (1964: 85-93, 165-168).

16 *Travail et Travailleurs en Algérie* (Bourdieu et al., 1963: 451-564) contiene unas cien páginas de surtidos apéndices de campo (fragmentos de entrevistas organizados por tópicos, la visión del mundo de un cocinero y un mini monográfico sobre artesanos) que prefiguran en su construcción la hermenéutica topológica desarrollada en *La miseria del mundo*. El dúo conceptual de «pobreza de condición» y «pobreza de posición» está presente en ambos estudios, si bien de manera implícita en el argelino. La volun-

tad de servir como testigo y «escribano público» —tan diferente de «portavoz»— para aquellos desposeídos socialmente del acceso al discurso reconocido y a la representación cívica se afirma explícitamente en ambos estudios (Bourdieu et al., 1963: 260 y Bourdieu, 1991: 4, que explica la racionalidad científico-política mediante el «socioanálisis» del sufrimiento social). La similitud en diseño, contenidos y propósito entre *Travail* y *La miseria* es espontáneamente subrayada por Sayad (1998:71) en su reminiscencia de su trabajo colaborativo con Bourdieu durante el período argelino (Sayad fue un colaborador principal en ambos estudios).

17 *La miseria del mundo* también le dio a Bourdieu una oportunidad para regresar de nuevo a sus amigos de la infancia de su región bearnesa (Bourdieu et al., 1993/1998: 381-391 y el capítulo titulado «Una vista desde abajo», pp. 333-345 en la edición original francesa, excluido de la traducción abreviada). Treinta años después de escribir sobre la conciencia escindida y el saber cultural de los campesinos argelinos, enraizado en el conflictivo choque de las relaciones sociales de la comunidad y de la colonia, Bourdieu descubre que el «doble vínculo inscrito en la estructura misma de su empresa económica y doméstica», proporciona a los agricultores de su región natal un «sistema de disposiciones en sí contradictorio y, podría decirse, dividido en su contra» (Bourdieu et al. 1993/1998: 382).

En segundo lugar, al aplicar las herramientas de la objetivación etnográfica a su mundo nativo, Bourdieu se anticipa a la «repatriación» de la antropología impulsada por la clausura de la era imperial y la acelerada circulación transnacional de gente, mercancías y signos que han erosionado los límites entre Occidente y el resto del mundo durante el último cuarto de siglo (Peirano, 1998). Su vuelta al hogar, sin embargo, no se predica sobre la sencilla *juxtaposición* intercultural de las realidades domésticas y foráneas, como en las obras clásicas de la escuela culturalista de mediados de siglo¹⁸, o sobre la tranquilizadora *separación* de las problemáticas (post)coloniales y metropolitanas que ha caracterizado recientemente los «segundos proyectos» de académicos arrastrados de vuelta a sus sociedades nacionales «por una pasión indisimulada, identificación o cualquier otra clara conexión personal» (Marcus, 1998: 239). Descansa por el contrario en el estrecho vínculo y en el *cuestionamiento mutuo de la propia producción e interpretación de los datos empíricos*: Bourdieu llevó a cabo su observación inicial de Argelia y Bearne conjuntamente entre los años 1959 y 1961; trabajó simultáneamente con los materiales resultantes a lo largo de la década de los sesenta y reescribió ambas, codo con codo, en su primera exposición madura de su marco teórico, *Le Sens pratique* (Bourdieu, 1980/1990: 145-199).

Por tanto, al desplegar los mismos instrumentos de observación y hacerse preguntas semejantes en dos comunidades separadas por enormes abismos de poder y cultura, Bourdieu podría ser visto como un extraño precursor de la etnografía multisituada décadas antes de que ésta se identificara como un género metodológico distintivo. Pero su concepción y práctica de lo «multifacético» difiere decididamente de la moda profesional contemporánea de dirigir investigaciones de campo que rastrean gentes y signos a través de localidades y fronteras, hacen conexiones entre vastas regiones geográficas e institucionales, y describen fenómenos transnacionales o supuestamente globales (véase Hannerz, 1998; Fischer, 1999; Gilley Ó Riain, 2002, para un panorama amplio). Para empezar, Bourdieu practica una etnografía multisituada sólidamente anclada en el trabajo de campo en ambos lugares y alimentada por la transferencia metódica de esquemas conceptuales y de resultados empíricos entre la una y la otra (véase especialmente Bourdieu, 1966 y 2002: 9-14, 257-259), tan diferente de las celebraciones programáticas del «gran potencial del *imaginario* de una investigación multisituada» (Marcus, 1998: 20, énfasis añadido) que invitan a un apresurado collage de viñetas basadas en diarios de viaje más que en diarios de campo, reportajes acelerados en lugar de observación sistemática de primera mano.

Cuando estaba en Cabilia, desconfiaba de los ancianos cabileños, a la vez que los admiraba enormemente (risas). Pensaba: «¿De qué está hablando este viejo, con su bigote? ¿Del honor?» Mientras que los otros me decían: «Ya sabes cómo es eso, él te cuenta esta historia, pero nosotros, si podemos apañar las cosas, las apañamos. Cada regla tiene su puerta (*tabburt*)». Y yo

me decía: si el que contara esta historia fuera un viejo campesino bearnés, ¿cómo me lo tomaría? Me quedaría con algunas cosas y desearía lo demás. Y entonces pensé: estoy usando a esos campesinos bearneses como instrumento de control de los cabileños, pero necesito controlar mi instrumento de control. Así que emprendí un estudio de Bearne durante la misma época. Sayad estuvo allí. Por la noche trabajábamos en *Le Déracinement* y por el día salíamos a hacer entrevistas en los campos de Bearne. La idea era estudiar Bearne, pero también el ser capaces de hacer una comparación entre Bearne y Argelia, y especialmente estudiarme a mí mismo, mis concepciones previas y mis presuposiciones... Es el mismo caso de *Homo Academicus*, donde estudio la Universidad pero donde también me estudio a mí mismo, puesto que yo soy un producto de la Universidad (Pierre Bourdieu, 2001, en Adnani y Yacine, 2002: 240).

En segundo lugar, Bourdieu regresa a la comunidad de su infancia en los Pirineos como el «segundo emplazamiento» de su etnografía de la estructura y el sentimiento social para dilucidar el conocimiento tácito (popular) de la forma de vida rural que había deslizado en sus análisis de Cabilia (Bourdieu 2002b). El viaje al hogar busca explicitar las comparaciones implícitas que el incipiente etnólogo estaba trazando entre su ambiente originario y el campesinado argelino en sus esfuerzos por comprender las tribulaciones de este último. El principio de selección aquí no es la conexión *entre los emplazamientos* inscrita en el propio objeto, sino la conexión de *cada uno de estos lugares con el investigador*: Bearne es el lugar ideal para que Bourdieu pueda someter al escrutinio etnográfico y por tanto llevar a la consciencia reflexiva y al control metodológico (1) el inconsciente social que *nolens volens* él está imbuyendo en la elaboración de su etnografía de la Cabilia y (2) los efectos invisibles de las operaciones de la propia objetivación etnográfica, por ejemplo, la destemporalización artificial y los efectos totalizadores de los mapas genealógicos para capturar relaciones de parentesco que los agentes nunca perciben con tal simultaneidad y totalidad (Bourdieu, 1980/1990: 16-17, 162-199). Para la mayoría de sus defensores o practicantes contemporáneos, el trabajo de campo multisituado es un medio de colocar al etnógrafo en resonancia con el espíritu de una época y en una mejor posición para registrar (y a menudo celebrar) lo fluido, lo híbrido y lo múltiple (de los lugares, escalas, culturas y puntos de vista)¹⁹. Para Bourdieu es un recurso experimental para implementar en la práctica los principios del racionalismo aplicado: un instrumento de «vigilancia epistemológica», o lo que Bachelard (1949: 77-78) llama «vigilancia de tercer grado», que escrutina «no sólo la aplicación del método sino el propio método». En la primera perspectiva, la sumisión al fenómeno se ha impuesto (también sobre el antropólogo) como translocal, dicta la selección y conexión de los emplazamientos; en el segundo enfoque, es el etnógrafo quien selecciona un segundo emplazamiento como requisito del método, como un recurso para auto monitorizarse y como una salvaguarda epistemológica.

18 La obra de Hortense Powdermaker (1966), que la lleva desde Nueva Guinea a Mississippi, y desde Hollywood a Rhodesia, ofrece una ilustración paradigmática de este enfoque.

19 Los abogados del posmodernismo y/o de la etnografía global sustituyen los «grandes relatos» de la generación precedente, sobre las clases, el progreso y una modernidad unificada por un relato igualmente grande sobre múltiples identidades, dispersión continuada e hibridación ubicua. La aceptación ciega y confiada de la existencia de una comunidad unida, una homogeneidad cultural y la estabilidad temporal como parámetros de la producción etnográfica ha dado paso así a un abrazo igualmente acríptico de la fluidez, heterogeneidad, porosidad y protesta como los tropos centrales de la vida social y del trabajo de campo, con redes, flujos y «territorios fronterizos» desplazando abruptamente a las comunidades, instituciones y territorios. Esto oscurece el hecho de que el grado de implicación y conexión de un emplazamiento dado es altamente variable, dependiendo del fenómeno exa-

minado y de la problemática en la que este se inserte. Es irónico, por ejemplo, que los que han estudiado las fronteras nacionales realmente existentes en el nivel del terreno encuentren que estas apenas despliegan esa volatilidad, hibridez, permeabilidad y liminalidad que los etnógrafos multisituados han proclamado como las propiedades generales de lo social hoy en día (Berdahl, 1999; Andreas, 2001; Bernstein, 2001). En cuanto a los que creen que los «procesos ampliamente expandidos» son fenómenos novedosos de las últimas tres décadas, podrían releer con provecho la «Nota sobre la civilización» de Durkheim y Mauss (1913: 49-50), en la que arguyen que la circulación transnacional de «mitos, cuentos, monedas, comercio, bellas artes, técnicas, instrumentos, lenguajes, palabras, conocimiento científico, formas literarias e ideales» ha conducido, desde hace mucho tiempo, a la cristalización de un «cuerpo social de un género especial, que tiene como sustento una pluralidad de cuerpos políticos en relación unos con otros y que actúan unos sobre otros», unos cuerpos que «la sociología debe intentar conocer».

Los estudios siameses de Bourdieu sobre Cabilia y Bearne asumen una significación especial cuando uno considera que la corriente hacia la etnografía multisituada y la preocupación por la subjetividad del etnógrafo y, por tanto, el valor de esa «etnografía desde el interior», se ha identificado casi totalmente con las corrientes postmodernistas y feministas que contemplan y blanden el «posicionalismo» como la daga mortal que se hunde en el corazón de la idea misma de ciencia social. Estos dos estudios demuestran que se puede conducir un trabajo de campo en tanto autoconsciente «antropólogo dividido» —un investigador «atrapado en la intersección de sistemas de diferencia» y poseído por una «habilidad bloqueada para asumir cómodamente el yo de la antropología» (Abu-Lughod, 1991: 140 y 1993: 39-40)— como hizo Bourdieu en ambos lugares, sin renunciar al análisis social en favor del relato ni sucumbir a las seducciones narcisistas del entretenimiento literario²⁰. Es posible reconocer el enraizamiento social y la subjetividad dividida del etnógrafo sin reducir la etnografía a la evocación rapsódica de la subjetividad y, por tanto, trocar la teoría social por la poesía (Behar, 2003). De hecho, la «objetivación participante» que Bourdieu buscaba lograr y ejemplificar en su etnografía transmediterránea, vinculando la colonia lejana con el país natal, no pretende minar sino reforzar el apuntalamiento científico del trabajo de campo:

Uno no tiene por qué elegir entre la observación participante, una inmersión necesariamente ficticia en un ambiente extranjero, y el objetivismo de la «mirada desde la lejanía» de un observador que se mantiene tan remoto de sí mismo como de su objeto. La objetivación participante se aplica a explorar no la «experiencia vivida» del sujeto conocedor, sino las condiciones sociales de posibilidad —y por tanto los efectos y límites— de esa experiencia y, más precisamente, del propio acto de objetivación. Persigue objetivizar la relación subjetiva hacia el objeto que, lejos de conducirnos a un subjetivismo relativista y más o menos anticientífico, es una de las condiciones de una objetividad genuinamente científica. (Bourdieu, 2003a: 282)

Antropologizar el mundo propio, esto es, la sucesión de matrices sociales de las que uno es el resultado, como buscó hacer Bourdieu a través de sus estudios sobre su pueblo natal, el sistema de educación superior que lo moldeó y el mismísimo universo intelectual en el que él se había convertido, a su pesar, en protagonista, es la aplicación concreta de la definición que su maestro, Georges Canguilhem, daba de la objetivación como «una tarea incesante de desubjetivación»²¹. Y ofrece una defensa experimental de la opinión de Bourdieu de que

uno conoce el mundo mejor y mejor a medida que uno se conoce mejor a sí mismo, que el conocimiento científico y el conocimiento de uno mismo y de su propio inconsciente social marchan mano a mano, y que la experiencia primaria transformada en y

²⁰ Es sorprendente que Lila Abu-Lughod (1991:141) se centre en la crítica teórica del objetivismo de Bourdieu y le reproche olvidar el «punto obvio» de que «el observador extranjero nunca se limita a quedarse afuera» del mundo que estudia, cuando se diría que la etnografía de Bourdieu de su aldea natal lo convierte en un representante prototípico de esa «antropología del mestizo» que ella defiende (aunque de una variedad que se niega a conceder un absoluto privilegio epistemológico al nativo y que desafía el irracionalismo por principios del credo posmodernista). Que Bourdieu estaba lejos de ser «inconsciente de su situación en tanto francés trabajando en la colonia» lo indican claramente las múltiples, urgentes, incluso apasionadas advertencias que puntúan sus primeros textos argelinos, como ésta: «*El sistema colonial es un hecho con el que el etnólogo debe contar* porque él mismo se encuentra situado, por la fuerza y la lógica de las cosas, en la presencia de una forma social que existe antes que él, que él no ha creado, con la que debe cargar aun cuando la desaprobe o luche para desembarazarse de ella, y de la que se beneficia, incluso en su oficio de antropólogo, puesto que la relación entre el etnógrafo y el informador, como cualquier otra relación interpersonal, se establece contra el telón de fondo de la relación



Pierre Bourdieu, Oued Fodda, Chélif

a través de la práctica científica transforma la práctica científica y a la inversa. (Bourdieu 2003a: 289)

En tercer lugar, al reexaminar los nexos de parentesco, género y clase, no sólo al otro lado del Mediterráneo sino en la misma comunidad aldeana en intervalos de 10 y 30 años, Bourdieu (2002) entrega un precioso «retorno reconstructivo» enriquecido por una «puesta al día etnográfica» en la que el investigador de campo regresa a un lugar ya estudiado para revisar una teoría inicialmente desarrollada allí (Burawoy, 2003: 653,646). Este regreso es doblemente precioso porque, a diferencia de la reconstrucción histórica que Oscar Lewis hace del Tepoztlán de Redfields, o de la reapropiación feminista que Annette Weiner hace de *Los argonautas del Pacífico Occidental* de Malinowsky, o del reencuadre marxista del propio Michael Burawoy sobre el estudio de Donald Roy —que, desde una perspectiva de las relaciones humanas, estudia la explotación en los talleres industriales—, Bourdieu, en su aldea de Lasseube, no reconstruye las opiniones de un predecesor ilustre o de un rival intelectual, sino *su propia teoría* de la práctica. Al (re)producir dos veces el mismo objeto, cada vez según un conjunto de principios más condensado y general, le da al lector un escaparate excepcional para el disfrute de su forma de pensamiento: una oportunidad de cartografiar la emergencia y los efectos del despliegue de su distintivo aparato conceptual; un telón de fondo concreto contra el que diferenciar el «núcleo duro» de su programa de investigación de su «cinturón de seguridad», y un referente empírico para

objetiva de dominación que se obtiene entre la sociedad colonizadora y la sociedad colonizada». O también: «La experiencia de un estudio de campo llevado a cabo en el climax de la crisis de la sociedad colonial da al traste con los discursos normativos y la casuística abstracta. Puesto que el sistema colonial es el contexto de todas las acciones, las relaciones entre las personas siempre tienen como fondo la hostilidad que separa a los grupos y que constantemente amenaza con resurgir y alterar el significado y el propio hecho de la comunicación» (Bourdieu et al. 1963:258, 264, énfasis añadido). Ésta es una amenaza que Bourdieu buscaba contener diseñando con precisión los equipos de trabajo (con entrevistadores europeos y argelinos, así como con hombres y mujeres), el boceto de los cuestionarios, la selección de los lugares y las ocasiones para la observación, etc. (véase también Bourdieu, 2004b: 424).

²¹ La posibilidad y beneficios de una etnografía de lo *endógeno* como recurso para un autocontrol científico se demuestra en *Homo academicus* por su existencia misma (Bourdieu, 1984/1988) y su preámbulo práctico, la «Conferencia sobre la Conferencia», concebida y ejecutada como un «experimento de ruptura» garfinkeliano (Bourdieu, 1982/1994).



Pierre Bourdieu, Blida

afirmar su carácter «progresista». En resumen, *El baile de los solteros* puede considerarse la primera etnografía lakatoniana que reivindica completamente tanto el papel constitutivo de la teoría en la etnografía como las virtudes especiales del regreso al campo²².

Así, en la reflexión de 1989 sobre sus anteriores disecciones de las relaciones de género en la campiña de Bearne, Bourdieu (1989, 2002: 213-237) corrige y amplifica algunos puntos empíricos y metodológicos que ya señaló en las obras de 1962 y 1972. Reformula y refina con sus nociones registradas (*habitus*, capital, campo, violencia simbólica, *doxa*, reflexividad) análisis inicialmente concebidos en un lenguaje más cercano a los de la fenomenología y el culturalismo. Y explica el modelo teórico de la «unificación del mercado de bienes simbólicos» a lo largo y ancho del campo y de la ciudad que «condujo al declive de la autonomía ética» de la sociedad campesina y, por tanto, a «la unificación del mercado matrimonial», manifestada en la escena del baile aldeano, donde los solteros locales haraganean en los alrededores porque no pueden ni sopesar ni soportar la lógica de la competición individual para el apareo sexual. Aún de forma más provocadora, Bourdieu (2002: 213-219, 225-226, 229-232) sugiere que este fenómeno local de género puede entenderse bajo la rúbrica más amplia de «revolución simbólica», con paralelismos estructurales en las grandes conversiones sociales/mentales que se extienden por los mundos del arte, la política y la ciencia, y que igualmente impulsan la labor de formación de grupos²³.

LA SABIDURÍA DEL OJO ETNOGRÁFICO

La fotografía jugó un papel principal en la temprana práctica etnográfica de Bourdieu. Durante casi cuatro décadas unas 1.200

fotos permanecieron intactas en cuadernos escolares y cajas de zapatos en su casa de los Pirineos, antes de que fueran recuperadas en 1999 con la intención de hacer una exposición fotográfica de su periodo argelino organizada en la Kuntsthaus de Graz, auspiciada por la revista de arte *Camera Austria*, y que recientemente pasó por el Círculo de Bellas Artes de Madrid (Bourdieu, 2003b).

El joven Bourdieu era un fotógrafo ávido y erudito, con un agudo interés tanto en la técnica como en la estética de esta disciplina artística, como se pudo atestiguar posteriormente mediante el estudio colectivo de los «usos sociales de la fotografía»²⁴, para el que «El campesino y la fotografía» (Bourdieu y Bourdieu, 1965/2004), su investigación sobre la práctica fotográfica en su aldea natal de Lasseube, sirvió como plataforma etnográfica de lanzamiento. Durante su estancia en el Magreb tomó miles de imágenes con una Leica y después con una cámara Zeiss Ikon (que había comprado específicamente en Alemania y que después se rompería durante su única estancia prolongada en los Estados Unidos, en el Institute for Advanced Studies en Princeton, en 1972 y 1973) con un visor ajustado en lo alto del cuerpo que le permitía tomar imágenes sin que una población poco familiarizada con ese artefacto reparara en él. Entre unas gentes amenazadas no solamente en su dignidad sino en su integridad física, el hacer fotografías de ellos y para ellos era una forma de decirles: «me preocupáis, estoy con vosotros, escucho vuestras historias, testificaré que aún estáis vivos» (Bourdieu 2003b: 28). En una sociedad sellada por la división feroz entre castas, el volver a una aldea de las montañas o a un suburbio para entregar a sus habitantes las fotografías que se habían tomado allí unos días antes era una manera de solidificar contactos, establecer la buena fe y eventualmente acceder al interior.

La fotografía jugaba una triple función en el trabajo de campo de Bourdieu. En primer lugar operaba como un eficaz registro y almacenamiento técnico que le permitía capturar y recoger enormes cantidades de información en situaciones de tensión social y de emergencia temporal en las que sencillamente no era posible demorarse allí y realizar una observación pormenorizada. Muchas regiones de Argelia se habían designado oficialmente como «zonas prohibidas» en las que uno únicamente entraba asumiendo el riesgo de ser asesinado por el ejército francés o por los insurgentes nacionalistas, y donde la presencia física era siempre tenue y problemática. Las relaciones interpersonales en los barrios bajos urbanos estaban marcadas de manera similar por la desconfianza y el peligro, debido a la labor de espionaje de los delatores de la administración y de la policía, las periódicas batidas militares (y la tortura) y los bombardeos intermitentes, así que incluso el tomar notas era susceptible de ser considerado sospechoso a no ser que se pudieran aportar garantes de la buena fe del investigador.²⁵

En segundo lugar, la fotografía servía para intensificar la mirada del sociólogo y aguzar su sensibilidad hacia la disonancia y la discrepancia que sacudía todos los sectores de la sociedad argelina durante aquella década turbulenta. Esto es particularmente visible en las serie de imágenes que Bourdieu tomó en Argel y Blida (una ciudad comercial localizada a cincuenta kilómetros del sureste) de la discordante mezcla franco europea y argelino árabe en la vestimenta, señales callejeras, comercio y objetos cotidianos, que él personalmente eligió de entre las de su colección (Bourdieu

22 Lakatos (1975) proporciona una sintética explicación de las nociones de núcleo duro, cinturón de protección y heurística negativa, y de la evolución progresiva versus degenerativa de los programas de investigación.

23 «La revolución simbólica es el producto acumulativo de innumerables conversiones individuales que, tras atravesar un cierto umbral, se arrastran las unas a las otras en una carrera cada vez más rápida» (Bourdieu, 2002: 226). El paralelismo directo con la invención de la mirada y el mundo artístico puede encontrarse en «La génesis histórica de una estética pura» (Bourdieu, 1987), escrito más o menos al mismo tiempo que «Reproducción imposible» (Bourdieu, 1989).

24 Este es el subtítulo francés original del libro que se convertiría en *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía* (Bourdieu et al., 1965/1990) en cuyo prólogo Bourdieu ofrece un primer esbozo de su teoría de la práctica. El estudio de campo de la fotografía campesina en Bearne fue llevado a cabo por Pierre Bourdieu en 1961-1962 en colaboración con su mujer Marie-Claire Bourdieu.

25 Véase Bourdieu et al. (1963: 261-264) para una comparación de las condiciones que producen una mínima confianza y aceptación entre los informantes rurales y urbanos, y Boudedja (2003) y Bourdieu (2004b) sobre los parámetros restrictivos del trabajo de campo en los campamentos de realojo.

2003b: 176-202).²⁶ Es evidente en la fotografía que figuraba en la portada francesa de *Algérie 1960* (cuyo subtítulo es «Estructuras económicas y estructuras temporales»): muestra a un anónimo jornalero argelino de Blida, sentado en el peldaño de un baqueado camión, con su traje y turbante tradicional, con la cara entre las manos, mirando hacia el suelo con preocupación. La fotografía comprime en un estrecho espacio visual el lapso temporal de la crisis colonial y crea un inquietante sentido de movimiento detenido y desesperación al colocar el cuerpo encorvado y parcialmente oculto del trabajador entre la manchada matrícula del vehículo en primer plano y el plácido telón de fondo de una calle perfectamente arreglada en la que está aparcado un coche moderno (el Dauphine del propio Bourdieu).

Y por último y no menos importante, la fotografía ancla y facilita el trabajo emocional necesario para llevar a cabo la observación de primera mano en las circunstancias extremas de un conflicto militarizado que infectaba cada rincón de la vida colonial. Ayudó a Bourdieu a domar el «estado de extrema exaltación afectiva» en el que él conducía su investigación de campo al privilegiar una postura de distanciamiento objetiva a la vez que expresaba un respeto personal y conservaba una cercanía a sus sujetos:

Estaba realmente conmocionado, era muy sensible al sufrimiento de toda esta gente, y a la vez había una cierta distancia del observador, manifestada en el hecho de tomar fotografías. Pensé en todo eso cuando leí cómo Germaine Tillion, la etnóloga que trabajó en los Aurès, otra región de Argelia, relata, en su libro *Ravensbruck* (Tillion, 1946/1973), cómo veía a la gente morir en el campo de concentración y cómo hacía una marca cada vez que había una muerte. Estaba allí haciendo su trabajo como etnógrafa profesional y decía que aquello la ayudaba a resistir.

Y yo pensaba en aquello, me decía que yo era un tipo bastante raro: allí estaba, en aquella aldea, bajo el olivo... La gente empezaba a hablarme: «Yo tenía esto, aquello, tenía diez cabras, tenía tres ovejas», enumeraba todas las cosas de valor que habían perdido, y allí estaba yo con otros tres, tomando notas de todo lo que podía. Estaba registrando el desastre y, a la vez, con una especie de irresponsabilidad (esto es realmente una irresponsabilidad escolástica, me doy cuenta retrospectivamente), daba vueltas en la cabeza a cómo estudiar todo aquello con las técnicas a mi disposición. Me decía constantemente: «Mi pobre Bourdieu, con las tristes herramientas que tú tienes no estarás a la altura de la tarea, necesitarías saberlo todo para entenderlo todo: psicoanálisis, economía...»

Era algo dramático, pero no de la manera en la que la gente decía que lo era. Yo observaba todo aquello, que era tan complicado, tan por encima de mis posibilidades. Cuando me contaban sus historias, a veces me llevaba dos o tres días el entenderlas, descifrar los complicados nombres de lugares o de tribus, las cifras de la pérdida del ganado y de sus posesiones. Estaba sumergido, así que todo valía para la recolección, y la fotografía era eso: una forma de intentar hacer más blando el golpe con la realidad (Bourdieu 2003b: 29-31).

Ya fuera mediante la fotografía o la escritura, en notas apresuradas sobre el terreno, instantáneas o texto impreso, el registro

etnográfico frenético era para el joven Bourdieu un componente esencial de un mecanismo cognitivo y emotivo para enfrentarse a ello, una forma de absorber una «realidad tan acuciante, tan opresiva», que constantemente amenazaba con superar al etnosociólogo novicio (Bourdieu, 2003b: 32).²⁷ A través del prisma fotográfico, uno discierne mejor cómo el proyecto de una ciencia social total, capaz de abrazar todos los aspectos de la realidad, visible e invisible, encarnada y objetivada, y de exponer al desnudo las causas y razones sociales de esa ingobernable trayectoria, no solo tenía un sentido intelectual. Iba al encuentro de una necesidad vital existencial y también embridaba las impetuosas urgencias cívicas de Bourdieu dándole una tarea concreta y una misión urgente en la que ensimismarse.

El ser a la vez capaz de y estar obligado a seguir la «mirada de una comprensión obligatoria» (Bourdieu, 2003b: 42) —que es la mirada distintiva del etnógrafo—, no sólo en la colonia distante sino también en su universo familiar, apunta a la única propiedad que explica el lugar especial que ocupa el trabajo de campo en la práctica científica de Bourdieu: es un potente instrumento de autoconocimiento mediante el íntimo conocimiento del otro y, por lo mismo, un canal para la autoaceptación. Al revelar la necesidad social que se aloja en el corazón de las más inefables formas de ser y de comportamiento, la ciencia social en general y la etnografía en particular pueden ayudar a que uno adquiriera esa conciencia del mundo y de uno mismo en toda su red de determinaciones, que nos conducen a una especie de sabiduría spinozista (*acquiescentia*).²⁸ Esta virtud irradia en la sentida elegía a Moulou Mammeri, el bardo poético y «antropólogo desde el interior», que fue su amigo, su informante y su colega del otro lado del Mediterráneo, en muchos aspectos su *alter ego* cabileño:

No querría reducir a uno solo de sus aspectos una obra que es fundamentalmente plural y multifacética; y a nadie le preocupa más que a mí el protegerla de todas las tentativas de apropiación de las que será objeto. Sin embargo, creo que la conversión personal que Moulou Mammeri tuvo que hacer para encontrar de nuevo la «colina olvidada», para regresar al mundo nativo, es sin duda lo que, más que cualquier otra cosa, quiso compartir con todos: no únicamente con sus compatriotas, sus hermanos y hermanas en la represión, en la alienación cultural, sino también con quienes, sometidos a cualquier forma de dominación simbólica, están condenados a esa suprema forma de desposesión que es el sentir vergüenza de sí mismos (Bourdieu, 1998/2004: 619).

Es impresionante que baste sustituir Mammeri por Bourdieu para, sin cambiar otra palabra de esta meditación sobre «La odisea de la reapropiación», hacer que ésta encapsule el viaje sociológico del propio Bourdieu, alejándose y volviendo a la cultura y sociedad de su Bearn nativo.

Publicado originalmente en *Ethnography*, diciembre, 2004, vol. 5, nº 4.

26 Bourdieu (1979/1984) empleó una técnica similar en la construcción del texto de *La distinción*, así como en la concepción de *Actes de la recherche en sciences sociales*, la revista que fundó y editó durante tres décadas en el Center for European Sociology, en la que las fotografías y los facsímiles de documentos de campo solían cumplir una función analítica o sintética, en oposición a un propósito ilustrativo.

27 La mejor pista sobre esto es una ausencia casi total de fotografías de escenas de guerra y de destrucción militar en su colección fotográfica argelina, que la censura y el riesgo no bastan para explicar: más bien parece que trataba de evitarlas sistemáticamente (las conversaciones con Tassadit Yacine ayudaron a resaltar este rasgo).

28 Sobre la variante de entrevista etnográfica empleada en *La miseria del mundo*, Bourdieu escribe: «La disposición acogedora que nos inclina a hacer nuestros los problemas del informante, la habilidad para tomarlo y entenderlo como es, es una singular necesidad, una especie de amor intelectual, una mirada que consiente ante la necesidad, a la manera del amor intelectual a Dios —es decir, del orden natural, que según Spinoza era la forma suprema de conocimiento—» (Bourdieu et al. 1993/1998: 614).

REFERENCIAS

- Abu-Lughod, Lila (1991) «Writing Against Culture», en Richard J. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the Present*, pp. 137-162. Santa Fe, NM, School of American Research Press.
- Abu-Lughod, Lila (1993) *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, CA, University of California Press.
- Adnani, Hafid y Tassadit Yacine (2002) «Celui qui ne disait pas ce qu'il avait envie de cacher» (entrevista con P. Bourdieu para BRTV, Berbère Radio-télévision, 28 de abril de 2001). *Awal. Cahiers d'études berbères* 27(28), Número especial sobre «L'autre Bourdieu», 229-247.
- Andreas, Peter (2000) *Border Games: Policing the U.S.-Mexico Divide*. Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Archer, Margaret (1993) «Bourdieu's Theory of Cultural Reproduction: French or Universal?», *French Cultural Studies* 4(3), 225-240.
- Bachelard, Gaston (1949) *Le Rationalisme appliqué*, París, Presses Universitaires de France. Trad. esp.: *El racionalismo aplicado*, Buenos Aires, Paidós, 1978.
- Beaud, Stéphane y Florence Weber (2003) *Guide de l'enquête de terrain*. 2ª ed. aumentada. París, La Découverte
- Behar, Ruth (2003) «Ethnography and the Book that was Lost», *Ethnography* 4(1), 15-39.
- Berdahl, Daphne (1999) *Where the World Ended: Reunification and Identity in the German Borderland*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Bernstein, Avram (2001) *Crossing The Green Line Between the West Bank and Israel*, University Park, PA, Pennsylvania University Press.
- Bouhedja, Salah (2003) «Il était un parmi les dix: l'enquête sur les camps de regroupement», *Awal. Cahiers d'études berbères* 27(28), Número especial sobre «L'autre Bourdieu», 287-294.
- Bourdieu, Pierre (1958) *Sociologie de l'Algérie*, París, Presses Universitaires de France (Colección «Que sais-Je? Le point de connaissance actuelle», Nr. 802).
- Bourdieu, Pierre (1959) «Le choc des civilisations», en *Le Sous-développement en Algérie*, 52-64. Argel.
- Bourdieu, Pierre (1960) «Guerre et mutation sociale en Algérie», *Études méditerranéennes* 7 (primavera), 25-37.
- Bourdieu, Pierre (1961) «Révolution dans la révolution», *Esprit* 1 (enero), 27-40.
- Bourdieu, Pierre (1962a) «De la guerre révolutionnaire à la révolution», en François Perroux (ed.) *L'Algérie de demain*, 5-13, París, Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, Pierre (1962b) «Célibat et condition paysanne», *Études rurales* 5(6): 32-136.
- Bourdieu, Pierre (1962c) «Les relations entre les sexes dans la société paysanne», *Les Temps Modernes* 195 (agosto).
- Bourdieu, Pierre (1962/2004) «The Peasant and His Body», *Ethnography* 5(4), 579-598.
- Bourdieu, Pierre, Alain Darbel, Jean-Pierre Rivet y Claude Seibel (1963) *Travail et Travailleurs en Algérie*, París y La Haya, Mouton.
- Bourdieu, Pierre (1964) «The Attitude of the Algerian Peasant Toward Time», en Jesse Pitt-Rivers (ed.) *Mediterranean Countrymen*, 55-72. París y La Haya, Mouton.
- Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad (1964) *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*, París, Editions de Minuit. Trad. esp.: *Argelia entra en la historia*, Barcelona, Nova Terra, 1965.
- Bourdieu, Pierre y Abdelmalek Sayad (1964/2004) «Colonial Rule and Cultural Sabir», *Ethnography* 5(4), 544-586.
- Bourdieu, Pierre (1965) «The Sentiment of Honour in Kabyle Society», en J.C. Peristiany (ed.) *Honour and Shame: The Values of Mediterranean Society*, pp. 191-241, Londres, Weidenfeld and Nicolson. Trad. esp.: *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, 1968.
- Bourdieu, Pierre y Marie-Claire Bourdieu (1965) «Le paysan et la photographie», *Revue française de sociologie* (París), 6, n.º 2, 164-174.
- Bourdieu, Pierre et al. (1965) *Un art moyen. Essais sur les usages sociaux de la photographie*, París, Les Éditions de Minuit. Trad. esp.: *Un arte medio: ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*, Barcelona, Gustavo Gili, 2003.
- Bourdieu, Pierre (1966) «Comment la culture vient aux paysans», *Paysans* 62 (octubre-noviembre), 6-20.
- Bourdieu, Pierre y Jean-Claude Passeron (1967) «Sociology and Philosophy in France Since 1945: Death and Resurrection of a Philosophy Without Subject», *Social Research* 34(1), 162-212.
- Bourdieu, Pierre (1968) «Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge», *Social Research* 35(4), 681-706
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1968) *Le Métier de sociologue. Préalables épistémologiques* París, Mouton & Bordas. Trad. esp.: *El oficio del sociólogo*, Madrid/México, Siglo XXI, 1976.
- Bourdieu, Pierre (1970) «La Maison kabyle ou le monde renversé», en: Jean Pouillon y Paul Maranda (eds.), *Échanges et Communications. Mélanges offerts à Claude Lévi-Strauss à l'occasion de son 60e anniversaire*. París & La Haya, Mouton, 739-758.
- Bourdieu, Pierre (1972) *Esquisse d'une théorie de la pratique. Précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, Ginebra, Droz. (Reimpresión París, Points/Seuil, 2000).
- Bourdieu, Pierre (1975) «Structures sociales et structures de perception du monde social», *Actes de la recherche en sciences sociales* 2 (marzo), 18-20.
- Bourdieu, Pierre (1977a) *L'Économie des échanges linguistiques* (Seminario en la École pratique des hautes études, París, noviembre de 1976), en *Langue française* (París), n. 34.
- Bourdieu, Pierre (1977b) «Une classe objet», *Actes de la recherche en sciences sociales* 17(18) (noviembre), 1-5.
- Bourdieu, Pierre (1977) *Algérie soixante+ (Algérie 60). Structures économiques et structures temporelles*, París, Les Éditions de Minuit.
- Bourdieu, Pierre (1979) *La Distinction. Critique sociale du jugement*, París, Les Éditions de Minuit. Trad. esp.: *La distinción*, Madrid, Taurus, 1988.
- Bourdieu, Pierre (1980) *Le Sens pratique*, París, Les Éditions de Minuit. Trad. esp.: *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1990.
- Bourdieu, Pierre (1982) *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, París, Librairie Arthème Fayard & Poitiers, Imprimerie Aubin. Trad. esp.: *¿Qué significa hablar?*, Madrid, Taurus, 1985.
- Bourdieu, Pierre (1982) *Leçon sur la leçon*, Cátedra de sociología, París, lección inaugural, viernes 23 de abril de 1982: París, Les Éditions de Minuit, Collège de France, n.º 90.
- Bourdieu, Pierre (1984) *Homo academicus*, París, Les Éditions de Minuit. Trad. esp.: *Homo academicus*, Madrid, Siglo XXI, 2008.
- Bourdieu, Pierre (1985) «De la règle aux stratégies» (Entrevista con Pierre Lamaison), en *Terrains. Carnets du patrimoine ethnologique* (París, Ministère de la Culture et de la Communication), n.º 4, 93-100.
- Bourdieu, Pierre (1987) «The Historical Genesis of a Pure Aesthetics», *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, Número especial sobre «Analytic Aesthetics» (ed. Richard Schusterman), 201-210.
- Bourdieu, Pierre (1989) «Reproduction interdite. La dimension symbolique de la domination économique», *Études rurales* 113-114 (enero-junio): 15-36. (Reimpreso en Bourdieu, 2002).
- Bourdieu, Pierre (1991) «Introduction à la socioanalyse», *Actes de la recherche en sciences sociales* 90 (diciembre), 3-6.
- Bourdieu, Pierre (1992) *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Éd. du Seuil. Trad. esp.: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama, 1995.
- Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1992) *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Éd. du Seuil. Trad. esp.: *Respuestas*, México, Grijalbo, 1994.
- Bourdieu, Pierre et al. (1993) *La Misère du monde*, París, Seuil. Trad. esp.: *La miseria del mundo*, Madrid, Akal, 1999.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Méditations pascalienues. Éléments pur une philosophie négative*, París, Seuil. Trad. esp.: *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999.
- Bourdieu, Pierre (1998) «L'odyssée de la réappropriation», en *Awal. Cahiers d'Études Berberes* (París/FRA: L'Institut Magreb-Europe & Maison des sciences de l'homme), n.º 18.
- Bourdieu, Pierre (2000a) «Entre amis», *Awal. Cahiers d'études berbères* 21, 5-10.
- Bourdieu, Pierre (2000b) «Making the Economic Habitus: Algerian Workers Revisited», *Ethnography* 1(1), 17-41.
- Bourdieu, Pierre (2002) *Le Bal des célibataires. La crise de la société paysanne en Béarn*. París: Seuil/Points. Trad. esp.: *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004.
- Bourdieu, Pierre (2003a) «Participant Objectivation: The Huxley Medal Lecture», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 9(2), 281-294.
- Bourdieu, Pierre (2003b) *Images d'Algérie*. Franz Schultzeis y Christine Frisinghelli (eds.), Arles, Actes Sud.
- Bourdieu, Pierre (2004a) *Esquisse pour une auto-analyse*. París, Raisons d'agir Editions.
- Bourdieu, Pierre (2004b) «Algerian Landing», *Ethnography* 5(4): 415-442.
- Bourdieu, Pierre y Gisèle Sapiro (2004) «Entretien entre Pierre Bourdieu et Gisèle Sapiro», en Louis Pinto, Gisèle Sapiro y Patrick Champagne (eds.) *Pierre Bourdieu, sociologue*, 72-86. París, Fayard.
- Broadly, Donald (1990) *Sociology and epistemology. Om Pierre Bourdieus forfattarskap och den historiska epistemologin*, Estocolmo, HLS Forlag
- Burawoy, Michael (2003) «Revisits: An Outline of a Theory of Reflexive Ethnography», *American Sociological Review* 68(5): 645-679.
- Durkheim, Émile y Marcel Mauss (1913) «Note sur la notion de civilisation», *Année sociologique* 12, 46-50.
- Emerson, Robert M. (ed.) (2001) *Contemporary Field Research: Perspectives and Formulations*, Prospect Heights, IL, Waveland Press.
- Fischer, Michael J. (1999) «Emergent Forms Of Life: Anthropologies of Late or Postmodernities», *Annual Review of Anthropology* 28: 455-78.
- Gille, Zsuzsa y Seán Ó Riain (2002) «Global Ethnography», *Annual Review of Sociology* 28, 271-95.
- Goodman, Jane E. (2003) «The Proverbial Bourdieu: Habitus and the Politics of Representation in the Ethnography of Kabylia», *American Anthropologist* 105(4), 782-793.
- Gupta, Akhil y James Ferguson (eds.) (1997) *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of a Field Science*, Berkeley, CA, University of California Press.
- Hammersley, Martyn y Paul Atkinson (1995) *Ethnography: Principles in Practice*, Londres, Routledge.
- Hammoudi, Abdallah (2000) «Pierre Bourdieu et l'anthropologie du Maghreb», *Awal. Cahiers d'études berbères* 21, 11-16.
- Hannerz, Ulf (1998) «Transnational Research», en H. Russell Bernard (ed.) *Handbook of Methods in Anthropology*, Walnut Creek, CA, Altamira Press.
- Kingston, Paul W. (2001) «The Unfulfilled Promise of Cultural Capital Theory», *Sociology of Education*, número extra: 88-99.
- Knauft, Bruce (1996) *Genealogies of the Present*, Nueva York, Routledge.
- Lakatos, Imre (1975) «Falsification and the Methodology of Research Program», en Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.) *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Leite Lopes, J. Sérgio (2003) «A recepção dos trabalhos de Pierre Bourdieu e a renovação das análises sobre as classes populares brasileiras», *Cultura Vozes* 97(4) (julio-agosto).
- Marcus, George (1998) *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton, NJ, Princeton University Press.
- Ortner, Sherry B. (1996) *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*, Boston, MA, Beacon Press.
- Peirano, Mariza G.S. (1998) «When Anthropology is at Home: The Different Contexts of a Single Discipline», *Annual Review of Anthropology* 27, 105-28.
- Powdermaker, Hortense (1966) *Stranger and Friend: The Way of an Anthropologist*, Nueva York, Norton.
- Sayad, Abdelmalek (1998) *Histoire et Recherche identitaire*, París, Bouchène.
- Sayer, Andrew (1999) «Bourdieu, Smith and Disinterested Judgement», *The Sociological Review* 47(3), 403-31.
- Tillion, Germaine (1946/1973) *Ravensbruck*, París, Editions du Seuil.
- Van Maanen, John (1988) *Tales of the Field: On Writing Ethnography*, Chicago, IL, University of Chicago Press.