

Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad.  
N°15. Año 6. Agosto 2014 - Noviembre 2014. Argentina. ISSN: 1852-8759. pp. 40-52.

## Poniendo al habitus en su lugar: réplica del simposio\*

*Putting Habitus in its Place: Rejoinder to the Symposium*

Loïc Wacquant\*\*

University of California, Berkeley / Centre européen de sociologie et de science politique, París

loicwacquant.net

### Resumen

En respuesta a mis críticos, amplí la clarificación conceptual y la estipulación metodológica del habitus emprendida en "Homines in Extremis" para ayudarnos a movernos desde una sociología *del* cuerpo con un objeto socialmente construido a una sociología desde el cuerpo como un vector de conocimiento, poder y práctica que está construyéndose socialmente. La especificación del habitus según la pertenencia a colectivos, la vinculación con instituciones, y el propósito analítico hace que sea una noción multi-escalar flexible con la cual construir el individuo epistémico y dar cuenta de la reproducción y el cambio, el conformismo y la creatividad, así como también una auto-revisión. Para esto, debemos rechazar las interpretaciones teológicas que rígidamente encierran al habitus en el contexto de Bourdieu; evitar confundir las propiedades formales de la noción con sus características concretas en contextos y casos específicos; y distinguir entre la invocación retórica de sus conceptos ("hablando bourdesianamente") y la eficacia de su despliegue en la construcción del objeto empírico. Con su capacidad de corporizarse e incrustarse, el habitus aporta temporalidad, profundidad, y deseo al epicentro analítico. Nos recuerda que el mundo social no es transparente, abierto e instantáneo, sino dotado de gravedad, opacidad, y asimetría. Tratar al organismo sensible y hábil como fuente de inteligencia social y perspicacia sociológica puede ayudar a la ciencia social histórica a conectarse con una psicología enactiva y recuperar la carnalidad de la acción que los reportes convencionales de la vida social borran rutinariamente.

**Palabras clave:** Habitus; Bourdieu; Cuerpo; Gravedad Social; Individuo Epistémico; Etnografía Enactiva; Sociología Carnal.

### Abstract

In this response to my critics, I amplify the conceptual clarification and methodological stipulation of habitus begun in "Homines in Extremis" to help us move from a sociology of the body as socially constructed object to a sociology *from* the body as socially constructing vector of knowledge, power, and practice. The specification of habitus by membership in collectives, attachment to institutions, and analytic purpose makes it a flexible multiscale notion with which to construct the epistemic individual and account for both, reproduction and change, conformity and creativity, as well as self-revision. For this, we must reject theological interpretations that rigidly lock habitus into Bourdieu's framework; avoid conflating the formal properties of the notion with its concrete features in specific settings and cases; and distinguish between the rhetorical invocation of his concepts ("speaking Bourdieuese") and their effective deployment in the construction of the empirical object. As embodied and embedded capacity, habitus brings temporality, depth, and desire to the analytic epicenter. It reminds us that the social world is not transparent, open-ended, and instantaneous, but endowed with gravity, opacity, and asymmetry. Treating the sentient and skilled organism as fount of both social intelligence and sociological acumen can help historical social science connect with enactive psychology and recover the carnality of action that conventional accounts of social life routinely erase.

**Keywords:** Habitus; Bourdieu; Body; Social Gravity; Epistemic Individual; Enactive Ethnography; Carnal Sociology.

\* A publicarse en *Cuerpo & Sociedad*, respuesta al Simposio "Homines in extremis", Verano 2014. Traducción del inglés: Diego Roldán y Florencia Chahbenderian.

\*\* Profesor de Sociología en la Universidad de California, Berkeley, e Investigador en el Centre européen de sociologie et de science politique, París. Su investigación incluye la relegación urbana, la dominación etnoracial, el estado penal, la "incarnación", y la teoría social y las políticas de la razón. Sus libros, que han sido traducidos a alrededor de veinte idiomas, incluyen *Entre las cuerdas. Cuadernos etnográficos de un aprendiz de boxeador* (2006), y la trilogía *Los condenados de la ciudad* (2006), *Castigar a los pobres* (2009), y *Deadly Symbiosis* (2013), así como también *Las dos caras de un gueto* (2009) y *Las Cárceles de la miseria* (new edition, 2012). Para más información, ver loicwacquant.net

## Poniendo al habitus en su lugar: réplica del simposio

### Introducción

Agradezco a los que contribuyeron a este simposio por sus estimulantes comentarios, que me dieron la oportunidad de clarificar, especificar y amplificar los argumentos propuestos en “Homines in Extremis” (Wacquant, 2014a). Permítanme repetir brevemente los tres objetivos principales de ese ensayo. Utilizo una serie de estudios basados en aprendizajes de las prácticas de deportes de combate y artes marciales inspirados en mi libro sobre boxeo profesional, *Entre las cuerdas*, como un trampolín empírico 1) para corregir los errores prevalecientes y los malentendidos sobre el habitus; 2) para caracterizar sus tres componentes, cognitivo, conativo y emotivo, y resaltar sus diversos modos de adquisición y maleabilidad; y 3) para bosquejar la gran misión y la promesa de la sociología carnal como un modo distintivo de indagación que fructíferamente despliega el habitus como objeto y medio de investigación. Mi artículo es un ejercicio de especificación conceptual, invitación metodológica y petición teórica que pretende ayudarnos a movernos desde una ciencia social *del* cuerpo como un objeto socialmente constru-*ido* a una ciencia social *desde* el cuerpo como un vector de conocimiento, poder y práctica que está construyén-*dose* socialmente: la fuente tanto de la *inteligencia social* y *de sagacidad sociológica* que los investigadores deberían movilizar prácticamente más que negar ritualmente y paralizar discursivamente.

Mis cuatro comentaristas no están tan en desacuerdo con mis objetivos como con los medios que recomiendo para llevarlos a cabo. Respondo a sus preocupaciones principales y críticas *in seriatim*, y les devuelvo algunas de sus preguntas, con el fin de mejorar nuestra comprensión colectiva del habitus, en el doble sentido de comprensión intelectual y manejo práctico. Un hilo común atravesará mis respuestas:

más que con cualquier otro “teórico”, uno debe estu-  
diosamente *evitar lecturas teoricistas de los conceptos de Bourdieu* y en cambio asistir su *desarrollo pragmático en la investigación empírica*. La mayoría de los problemas que los académicos experimentan con el habitus se evaporarán instantáneamente o quedarán gradualmente resueltos en cuanto abandonen la *postura escolástica* que adoptan típicamente<sup>1</sup>.

### Parámetros de la especificación del habitus

Mientras simpatiza con un enfoque al que ha contribuido tanto teórica como empíricamente (ver, en particular, Crossley, 1996, 2001a y 2006), Crossley (2014: 107) está preocupado porque el habitus se ha vuelto “confundible y confuso, dada su complejidad interna y su rango de aplicación”. Pero la complejidad y el rango no necesitan reproducir confusión. El hecho de que el habitus es en efecto un *concepto multi-escalar* que uno puede emplear en diferentes niveles de la actividad social (desde el individual al civilizatorio), y a través de grados y tipos de agregación (situaciones, colectivos, instituciones) dependiendo de la pregunta de investigación, es precisamente lo que nos permite dejar en claro las distinciones, así como también las conexiones entre estos.

<sup>1</sup> Las advertencias constantes y urgentes de Bourdieu sobre los peligrosos delirios de la concepción logocéntrica de la acción asociada con la postura del espectador académico se aplica directamente a los (des)usos sociales de su trabajo en la academia. “Las Tres Formas de la Falacia Escolástica” (Bourdieu, 1997/2000: capítulo 4) es una lectura obligatoria en este punto para cualquier persona que desee apropiarse de su trabajo con fines distintos de la erudición profesoral y rutinización pedagógica (como se muestra, por ejemplo, al recitar diálogos ficticios entre Bourdieu y otros teóricos). (Agradezco a Tom Medvetz por sus agudos comentarios en este artículo que me hicieron ver este punto lo suficientemente claro como para expresarlo).

Hay un habitus *individual*, el producto idiosincrático de una trayectoria social singular y de un conjunto de experiencias de vida (incluso los gemelos monocigóticos siempre difieren en su relación con sus padres y en las reacciones entre sí) que es nada menos que la combinación de los componentes compartidos. Esto es lo que hace posible una sociología clínica, el estudio sociológico de personalidades particulares y sus problemas (Bourdieu y Maître, 1994). Estas experiencias individuales son seleccionadas y etiquetadas según su pertenencia a *colectivos* y su adhesión a *instituciones*. Del lado de los colectivos, encontramos los mayores principios de visión y división social, en particular aquellos que se anclan en estrategias grupales (Bourdieu, 1987/1989; Wacquant, 2013). Por lo tanto, hay un habitus genérico ya que todos los humanos están formados y en sintonía con el binomio masculino/femenino, incluso aquellos que desafían sus implicaciones o cruzan sus fronteras. Igualmente, hay un habitus de clase pues todos los agentes son ubicados en una distribución jerárquica de las formas del capital en base a derivados de la estructura económica; este habitus de clase se puede desglosar aún más por fracciones de clase (Bourdieu, 1979/1984). Hay un habitus étnico (local, regional, etnolingüístico, etnoreligioso, etnoracial, nacional, civilizatorio, etc.) pues cada uno de estos “contenedores” prevalecientes de la acción social, haciendo pretensión del honor colectivo, tienden a producir maneras conjuntas de pensar, sentir y actuar, y conjuntos comunes de expectativas. Y así sucesivamente con otros marcadores operativos de clasificación social y estratificación. Del lado de las instituciones, tenemos paquetes de disposiciones duraderas específicas para definir a las organizaciones (fraternidades, prisiones, empresas, partidos políticos, etc.) y microcosmos especializados o campos: académico, artístico, político, pugilístico, judicial, científico, etc. escenarios que inculcan, cultivan y recompensan conjuntos distintos pero trasladables de categorías, habilidades, y deseos entre sus participantes que pueden ser fructíferamente analizados como sitios de producción y operación del habitus (Bourdieu, 1989/1998 y 1999).

La doble especificación del habitus, por la arena de producción-activación y por el propósito analítico, aclara ambigüedades y evita confusiones. Similarmente, el uso del latín, habitus (pasado participio de *habere*, poseer y estar en un cierto estado) no tiene por qué preocupar a Crossley (2014). Es una ayuda y no un obstáculo, a medida que empuja al lector a interrumpir el tren del pensamiento convencional y a

reflejar el significado y las características de la noción —esta es la virtud del lenguaje extranjero cuando no está intervenido para mostrarse—. Nos recuerda que debemos cuidarnos de enamorarnos del realismo ilusorio de la persona concreta o *individuo empírico*, y de la fraseología ingenua del “actor” y las metáforas relacionadas extraídas del teatro, como “roles”, “guiones” y “equipamientos” (Bourdieu, 1984/1988 y 2013). Habitus es una vacuna aprobada contra estas enfermedades comunes ya que nos invita a construir el *individuo epistémico*, caracterizado por esas propiedades (incluyendo disposiciones) activas en el escenario bajo investigación y pertinentes a la pregunta perseguida<sup>2</sup>.

El Latín también establece una clara ruptura con la noción de hábito, de la cual habitus fue separada en su nacimiento unos veintitrés siglos atrás: la palabra griega para habitar en Aristóteles, el originador del habitus como *hexis*, es *ethos*; el término latino para habitar en el trabajo de Tomás de Aquino y la escolástica medieval es *consuetudo*. No solo la noción de habitus acarrea toda la sedimentada (y contemporánea) historia social, individual y colectiva del agente, permitiéndonos así construir el cuerpo como una “realización práctica permanente” (para usar el lenguaje de Garfinkel) y una matriz envolvente de capacidad, que la noción de hábito no logra. Como un sistema dinámico que articula múltiples disposiciones, es un principio de *invención* a través de la transferencia de los esquemas y la búsqueda sesgada de coherencia práctica en bruto, cosa que el hábito no es. Y puede generar diferentes, inclusive opuestas, prácticas, dependiendo de las solicitudes y posibilidades que el espacio social encuentra, que el hábito no puede, como Crossley (2013) concede oblicuamente en su discusión comparativa de estas dos nociones.

De ello se sigue que es incorrecto afirmar que “el habitus no se revisa a sí mismo, sin embargo, y no puede ser considerado como una fuente de creatividad” (Crossley, 2014: 108). Todo lo contrario: el habitus de los grandes innovadores en arte, música, ciencia, o política es precisamente la precipitación de

<sup>2</sup> Bourdieu (2004/2008) proporciona un modelo compacto para este movimiento analítico en su *Esbozo para un Auto-Análisis*, donde no hay vivisección de la persona privada Pierre Bourdieu en sus innumerables idiosincrasias (las comidas que saborea, los novelistas que lee, el color de sus camisas, sus relaciones con sus hijos y el mecánico de su auto, etc.) pero la información sobre esas propiedades sociales provienen de su infancia, de su formación intelectual y la posición académica que en conjunto representan la estructura y proclividades de su habitus científico —y por esa parte de su ser social por sí solo.

su maestría en la gama de posibilidades estratégicas en su campo y el principio de su capacidad de actualizar opciones involucradas en él – como Bourdieu (2013) lo demuestra en gran detalle en el caso de la “revolución simbólica” de Manet en el dibujo, el mismo razonamiento puede aplicarse al propio Bourdieu en el campo del análisis social. Por otra parte, en el nivel que incorpora disposiciones reflexivas (nutridas por los microcosmos escolásticos como el campo religioso o académico) y en la medida en que estas disposiciones son aplicadas a los propios pensamientos, sentimientos, acciones y entorno del agente, el habitus puede guiar una forma de *auto-trabajo*. En efecto, las ascesis religiosas y el psicoanálisis pueden ser considerados como dos trabajos profesionalmente asistidos por una revisión del habitus, y el propio Bourdieu claramente asigna dicha misión sabiamente inducida a su marca de socioanálisis<sup>3</sup>. Generalmente, sostiene que el habitus puede ser una fuente de creatividad siempre que esté compuesto de disposiciones dispares en tensión o contradicción entre sí; siempre que encuentren escenarios que desafíen su propensión activa; y cuando los agentes entran en mundos racionalizados que fomentan el rediseño metódico de sus disposiciones en conformidad con los dictados de “instituciones codiciosas” (Coser, 1974). Así, la misma teoría disposicional de la acción es lo suficientemente amplia para dar cuenta de la regularidad y la desviación, de la conformidad y la innovación, de la reproducción y el cambio<sup>4</sup>.

Por último, debo discrepar con la lectura de Crossley (2014) de mi trabajo como divergente de Bourdieu para tender un puente con la Escuela de Chicago. Si bien hice mi investigación doctoral en Chicago y me volví bastante familiar con el particular campo de investigación tradicional asociado con ella (no es una escuela en ningún sentido significativo del término), no fui entrenado *por Chicago*, por la simple

razón de que nadie estaba enseñando esa veta en ese momento. He registrado mis serias reservas con respecto a los defectos contruidos por el “empiricismo moral” del estilo Chicago en *Merodeando las calles* (Wacquant, 2012), entre ellas, la adopción ingenua de conceptos populares, la inhabilidad constitutiva para enraizar la acción y la cognición en estructuras sociales, la elisión de la historia corporizada y objetivada, y la necia ceguera respecto al poder. Una sola preocupación es suficiente para delimitar mi aproximación a partir de la codificada por E. C. Hughes e ilustrada por sus antiguos alumnos: para diseñar la estructura forjada y situada que fluye del *deseo* pugilístico, una noción de habitus epicentral e incompatible con la visión de Chicago del agente como un *animal symbolicum* incorpóreo (a pesar de las brillantes ideas de George Herbert Mead sobre el “individuo biológico”). Mi trabajo encaja perfectamente en el linaje del racionalismo francés, que va desde Condorcet y Comte a Durkheim y Lévi-Strauss, a Mauss y Bourdieu, e introduce al agente encarnado como sufriendo y deseando estar en la intersección entre las estructuras históricas y la interacción situada<sup>5</sup>.

Ahora, Crossley (2014) tiene razón al señalar los peligros de la rigidez, cosificación y antropomorfización del concepto, pero esta advertencia se aplica para cada construcción científico social. Esto es válido tanto para el habitus como para, digamos, la pequeña burguesía, el estado y las contra transferencias patriarcales. Cada concepto es susceptible de ser deformado, mal usado, e incluso abusado, pues los conceptos son nuestros instrumentos de razonamiento y observación: el trabajo que hacen depende de cómo trabajamos con ellos, esto es, *qué les hacemos hacer* en nuestros análisis. Lo que hago en *Entre las cuerdas* (Wacquant, 2004a) es aplicar el habitus como método para utilizar la fundición del habitus pugilístico como objeto. El aprendizaje es el medio técnico, no de un retorno solipsista al sujeto que conoce (la persona del sociólogo), sino de un medio para acercarnos al fenómeno y probar su maquillaje inmanente. La diferencia

<sup>3</sup> La logoterapia o socio-terapia asistida dirigida a alterar las estructuras y proclividades del inconsciente (social) corporizado puede ser considerada como una versión mejorada de la estrategia difundida por los filósofos del siglo XVII para manejar las pasiones, liderados por Baruch Spinoza: usa a uno frente a los demás y así alcanzar la felicidad. Para una lectura spinociana provocativa de la teoría de la acción de Bourdieu, ver Lordon (2006).

<sup>4</sup> Numerosas críticas de Bourdieu, desde Sewell (1992) y King (2000) a Crossley (2001b), Dalton (2004), y Hammoudi (2007), han pretendido complementar la alegada “teoría de la reproducción” con una teoría de la acción creativa. Pero esto resuelve el problema que ellos artificialmente crearon truncando las capacidades del habitus y retratándolo como una réplica en miniatura de una sola estructura social coherente condenada a perpetuar su patrón mecánicamente.

<sup>5</sup> Contrariamente a la visión de Crossley (2014: 111), no hay oposición entre relaciones “reales” y “empíricas” en Bourdieu. Como demuestro en otro lugar (Wacquant, 2014b), sus conceptos nos permiten viajar con facilidad a través de escalas para capturar en un único y mismo marco analítico las más íntimas micro-experiencias (por ejemplo, el olor y el ruido de estar en la cárcel), las capacidades socialmente determinadas y proclividades de los agentes (boxeadores, convictos, vagabundos), contenedores de la acción a un meso-nivel (el ghetto), y las más grandes de las macro-estructuras (el Estado penal como componente del proyecto político etiquetado como neoliberalismo).



con la auto-etnografía es muy clara: el analista es *uno entre varios sensatos, sufrientes y situados agentes que atraviesan un “experimento” particular*, a saber, el injerto y el engranaje de los esquemas pugilísticos de la cognición, la investidura y la acción (para una elaboración, ver Wacquant, 2005: esp. 469-471). La sociología del habitus nos permite nadar en la corriente de la acción y filtrar su composición, en vez de enfocarla desde el banco. Nos impulsa a atravesar las múltiples capas que se engranan en el tejido de la vida cotidiana del mundo —el *forte* de la fenomenología promovida por Husserl y Merleau-Ponty— y nos lleva a atrapar la *carnalidad de la acción* que la ciencia social ordinaria —incluyendo la Escuela de Chicago— borra firmemente de sus consideraciones.

### Una cápsula desmontable para una teoría disposicional de la acción

Como Crossley, Paradis (2014: 101) se sitúa dentro del enfoque de Bourdieu pero afirma que mi “tratamiento del habitus” no es “relacional”. Ella objeta que “deprecio” ese enfoque e incluso “oscurezco” su poder heurístico por no maniobrar con el trío conceptual completo (no “trilogía”) de “habitus, capital, y campo”. En suma, no soy lo suficientemente bourdesiano para su gusto. Esta es la primera vez que me encuentro con este argumento y me resulta desconcertante —aún más cuando Paradis cita mi trabajo repetidamente para ilustrar lo que ella estima que es un próspero manejo de la noción. Este error se deriva desde una lectura teológica y superficial de Bourdieu; esta lectura es bastante común, especialmente entre estudiosos del cuerpo, y debemos luchar para evitarla.

En primer lugar, como cada concepto participa de un marco analítico flexible y abierto, y el de Bourdieu no es otra cosa sino eso, el habitus puede ser perfectamente separado de las otras nociones que componen ese marco, provisionalmente o incluso permanentemente. De hecho, el propio Bourdieu usó cada una de estas nociones independientemente en numerosas ocasiones. Una primera ilustración: debido a la mínima diferenciación entre la autoridad económica, política y religiosa, no había campos en las comunidades campesinas de la Argelia colonial tardía que Bourdieu estudiaba en sus jóvenes incursiones sobre el parentesco, el honor y poder, pero sin embargo revisité esta concepción utilizándola como un campo de prueba para su tardía teoría de la dominación masculina como paradigma de la violencia sim-

bólica (Bourdieu y Sayad, 1964; Bourdieu, 1977/1979, 2008/2013 y 1998/2001). Y todavía es sobre este mismo terreno que primero introdujo y luego perfeccionó el concepto de habitus. Segunda ilustración: muchos, si no la mayoría, de los escenarios sociales, fuerzas, o prácticas en sociedades avanzadas no forman campos en el sentido de Bourdieu. Por ejemplo, no existe tal cosa como un “campo sexual” o un “campo racial” por la simple razón de que deseo y racialización (como la naturalización de las graduaciones estatutarias del honor) pueden invadir e invaden e impregnan múltiples dominios de la acción social. Todavía uno definitivamente puede, en algunas sociedades y por algún propósito analítico, hablar de habitus sexual y habitus racial (ver Adkins y Skeggs, 2004; Sallaz, 2010 y Hancock, 2013)<sup>6</sup>. La escena social de un hogar estigmatizado en la periferia urbana francesa y el balcón del hipergueto americano no son campos; sin embargo, esto no impide el despliegue de la noción de “habitus roto” para dar cuenta de las estrategias contradictorias y las representaciones de los hombres jóvenes subproletarios que los recorren o residen allí (Bourdieu, 1993/1998; Wacquant, 1993/1998). Tercera ilustración: uno de los más avanzados estudios de campo llevados a cabo por Bourdieu retraza “Una revolución conservadora en la edición” (Bourdieu, 1999/2008) y no hace uso del habitus al centrarse en la evolución de la morfología de las posiciones y el encaje de ese sector de producción cultural en un campo más amplio de poder. El habitus es una cápsula para una teoría disposicional de la acción destacando que el agente carga interiormente con su historia y moldea activamente su mundo a través de instrumentos socialmente construidos; puede ser adoptado, elaborado y criticado de forma bastante independiente respecto a otros conceptos de Bourdieu abarcando estructura, poder, e historia<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Para una crítica fuerte de la estéril multiplicación de los “campos”, ver: Érik Neveu (2013) “Should the Social Sciences Accumulate Capitals?”. Para un estudio estimulante sobre la producción de habitus racial de negros y blancos en el sur de EE.UU. entre 1890 y 1950, ver: Ritterhouse (2006) *Growing Up Jim Crow*. Ritterhouse no alcanza el kilometraje teórico que su trabajo de archivo promete debido a la confusión analítica introducida por su impreciso uso de “etiqueta”, “código”, y “guión” que el concepto de habitus habría aclarado (ver especialmente pp. 3-6, 239-241).

<sup>7</sup> Por ejemplo, se puede combinar el habitus con una concepción ecológica de la estructura social o con una visión basada en las redes del mundo social, o incluso acoplarse con una visión economicista de la historia. Si esta es una decisión óptima desde un punto de vista científico es una cuestión diferente de si es factible o deseable y, en última instancia, puede ser resuelta sólo empíricamente a través de una serie de objetos y en el largo plazo.

En general, la propia proclividad de Bourdieu a tomar conceptos de corrientes teóricas antagónicas y a re-trabajar nociones selectivamente desde paradigmas que encuentra deficientes (formalismo neo-Kantiano y fenomenología, filosofía del lenguaje ordinario y psicoanálisis, etc.) revela su arraigada indiferencia por las convenciones escolásticas y su disgusto por santificar lecturas de autores canónicos. Él fue un defensor incansable de un *eclecticismo epistemológicamente disciplinado* cuando se trata de la teoría y debemos adoptar la misma actitud hacia sus escritos, en vez de caer en un tipo de “academicismo” que él fustigaba regularmente. Paradis (2014) obedientemente recita el catecismo establecido académicamente, pero la fórmula [(habitus) x (capital)] + campo = práctica que Bourdieu deliberadamente esconde en una nota de página de *Distinción*, para que no se note, cosifica una receta mágica para el análisis social, patinando en la superficie de su sociología. Esta fórmula está colocada para ser aprovechada como un dispositivo nemotécnico y no como una ecuación algebraica. En efecto, la tríada convencional de “habitus, capital, campo” que ella invoca más bien mecánicamente – pero así es como Bourdieu es pensado y usado de un modo libresco– es una interpretación simplificada de su marco conceptual. Una lectura más profunda de la *oeuvre* de Bourdieu sugiere que ésta descansa no en tres sino en seis pilares conceptuales (la tríada más doxa, poder simbólico y reflexividad), que pueden en cambio ser derivadas del más fundamental *dúo de espacio social y poder simbólico*<sup>8</sup>.

El comentario de Paradis enarbola un peligro frecuente: la reducción de la teoría de Bourdieu a lo que Kenneth Burke llamó “logología”, un juego de palabras sobre palabras, si no una *logomachy* (argumentos sobre palabras). Incontables invocaciones de habitus (campo, capital, doxa, etc.), que han proliferado a una velocidad deslumbrante en el despertar de la canonización académica de Bourdieu a fines de 1990, son meramente *retóricas y no juegan un papel importante en la construcción científica del objeto*. Demasiados autores son fluidos “habladores de Bourdieu” pero rutinariamente olvidan efectuar las operaciones técnicas de investigación que estos conceptos demandan; como resultado, llevan a cabo el

mismo análisis empírico que harían sin él. O borran la distinción de los conceptos de Bourdieu al descansar en interpretaciones secundarias (terciarias, cuaternarias, etc.) que reducen sus ángulos analíticos y los tornan sinónimos blandos para nociones estándar de la sociología vernacular<sup>9</sup>. Entonces, en su estudio de un club de full-contact box femenino en San Francisco, Paradis (2012) confunde campo con “contexto social” y la propiedad pugilística del campo –esto es, el tejido invisible de posiciones ocupadas por agentes compitiendo por autoridad pugilística y valor– con el escenario concreto del gimnasio en el cual los boxeadores despliegan su astucia. Paradis combina las interacciones visibles entre miembros del club con las relaciones objetivas de poder entre los poseedores de las diferentes formas de capital operativo en un espacio pugilístico (muchos de los cuales simplemente no están presentes en el escenario del gimnasio) de modo que, mientras la *palabra* “campo” aparece 76 veces en su artículo, el *concepto* está ausente de su análisis. Por la misma razón, ella confunde histéresis, que es una propiedad constitutiva de cada habitus en referencia al rezago construido entre el tiempo en que es forjado y el momento en que es activado (una brecha temporal entre causa y efecto basada en la corporización remanente) con una empírica “desalineación entre habitus y doxa que hace que los agentes se sientan fuera de lugar y fuera de sincronización” (Paradis, 2012: 84). Debemos hacer hincapié en que la mención de un concepto en un texto no es garantía de que ejerza algún efecto en la investigación. Sin embargo, para Bourdieu como sus maestros en filosofía de la ciencia, Gaston Bachelard y Georges Canguilhem, los conceptos no son talismanes sino herramientas; no son términos que cierran el debate frente a una autoridad oratoria sino consejos prácticos que guían y transitan la indagación a lo largo de las vías empíricas definidas.

La segunda preocupación de Paradis (2014) es que la diferenciación de las capas cognitiva, conativa y emotiva del habitus encierran “un proceso de socialización asocial” donde el “aprendizaje es multifacé-

<sup>8</sup> Puesto crudamente, el capital y el campo se superponen y en parte redundan; el espacio social es la categoría principal de la cual el campo no es más que una especificación histórico-analítica; y en el epicentro de la vida y obra de Bourdieu se encuentra el poder simbólico, del cual una manifestación es el habitus.

<sup>9</sup> Este problema es especialmente prominente para el concepto de campo de Bourdieu, que ha dado lugar a numerosos derivados, imitaciones y estafas, de “campo organizacional” a “campo de acción estratégica” a “campo global” y una serie de términos relacionados (mundo, juego etc.). Para equiparar campo con una “arena de la acción” o espacio modelado de actividades focalizadas mutuamente animadas por luchas o intereses sin mayor especificación es robar al concepto de *champ* su poder (aquí es donde mantener el término original en francés habría sido útil).

tico pero solidario”. Pero una teoría disposicional de la acción por definición no puede ser solipsista pues integra (hacia atrás) y proyecta (hacia adelante) una secuencia de experiencias comunes basadas en lazos sociales. Como fue mostrado en *Entre las cuerdas* para los boxeadores profesionales, o por Lehmann (2002) para músicos en una orquesta sinfónica, por Desmond (2007) para los bomberos forestales, y por el mismo Bourdieu (1984/1988 y 2013) para los profesores y pintores, cada componente involucrado en el forjado del habitus es esencialmente colectivo: las categorías de percepción son discernidas y pensadas a través de actividades conjuntas; las habilidades son aprendidas observando y perfeccionando el actuar en conjunto de sus miembros; los deseos son avivados y canalizados a través de sus propios objetos en repetida interacción con otros participantes compartiendo la *ilusión* específica del universo estudiado. Y la soldadura de los componentes perceptuales, cinemáticos y catéticos del habitus en un ensamble de trabajo coherente también es llevada a cabo colectivamente en la práctica a través de la mimesis y la ósmosis.

### **Libido científica**

Las reacciones de Downey (2014) y Mialet (2014) difieren de las de Crossley y Paradis en que ambos se acercan a la cuestión de la corporización y sus usos como herramienta de investigación desde perspectivas alternativas: la teoría de la cultura y la neuro-antropología para la primera, la teoría del actor-red de Latour y la filosofía empírica para el último. Responder plenamente requeriría de una discusión más amplia acerca de los méritos y limitaciones de estos dos paradigmas relativos a los de Bourdieu de la que puede ofrecerse aquí. Entonces déjenme enarbolar algunos puntos seleccionados de divergencia y convergencia.

Como Crossley, Downey exagera la brecha entre el uso de habitus de Bourdieu y el mío. Debe hacerlo para enarbolar la lectura estándar que se ha encrudecido a lo largo de los años según la cual, para Bourdieu, “el habitus es uniforme dentro de un grupo, inmutable, e impermeable a la conciencia y la discusión explícita” (Downey, 2014: 114). Esta visión, reiterada en el libro de Downey *Aprendiendo Capoeira* y en publicaciones recientes relacionadas (Downey, 2005 y 2010), debe ser revisada a la luz de los varios textos en donde Bourdieu documenta lo opuesto. Recuerden que el sociólogo francés introdujo la noción

en sus primeros estudios de dos momentos socio-históricos disruptivos a ambos lados del Mediterráneo<sup>10</sup>: la destrucción de los campesinos, la migración masiva forzada, y la emergencia de una clase trabajadora urbana en la Argelia colonial tardía; y la muerte lenta de la correlativa sociedad aldeana con el aumento del celibato en la región rural de su hogar Béarn. Del lado argeliano, Bourdieu rastrea y subraya cómo las *variaciones* en la estructura social y la trayectoria campesina, vinculada a la profunda y lenta penetración de las autoridades coloniales y a las relaciones monetarias, se traducen en variaciones de las concepciones subjetivas del tiempo, el trabajo, y el valor, i.e., *variaciones de habitus* que determinan una oposición, *dentro del mismo grupo*, entre “campesinos campesinizados” y “campesinos descampesinizados”, así como la emergente división entre el proletariado y el subproletariado en la ciudad. Esta división claramente muestra que el habitus evoluciona a medida que ellos encuentran nuevos condicionantes externos y nuevas condiciones sociales de actualización —aquí Bourdieu (1977/1979: 96-114F) pone gran énfasis en el rol de la vivienda (su estabilidad, calidad, locación) como determinante de la reorganización de la economía doméstica y su articulación con la economía salarial. La dominación imperial también fomenta la difusión de habitus *híbridos* impulsando conductas fragmentadas, expectativas, y aspiraciones, que crean una apertura para la formación deliberada de la conciencia en la acción política, a la que Bourdieu trató de contribuir a través de sus investigaciones (Bourdieu y Sayad, 1964/2005; Bourdieu, 1977/1979; Bourdieu, 2004)<sup>11</sup>. Del lado del Béarn, Bourdieu (2002/2008, originalmente 1963) encuentra que el quiebre de la reproducción social en la comunidad rural en la cual creció se

<sup>10</sup> Ver Wacquant (2004b) sobre el estado fundacional de los trabajos de campo a ambos lados del Mediterráneo y toda la edición especial de Etnografía dedicado a “Pierre Bourdieu en el Campo” (volumen 5, núm. 4, Diciembre 2004) documentando su mezcla existencial y unidad analítica.

<sup>11</sup> Una cita es suficiente para dar una idea de cómo el habitus colonial viene a corporizar la heterogeneidad e inestabilidad del los planes cognitivos, conativos y afectivos: “En todos los ámbitos de la existencia, en todos los niveles de experiencia, se encuentran las mismas contradicciones, sucesivas o simultáneas, las mismas ambigüedades. Los patrones de comportamiento y la ética económica importada por la colonización coexisten dentro de cada sujeto con los patrones y el espíritu heredado de la tradición ancestral. De ello se desprende 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 refiere sólo al lenguaje cultural de la colonización” (Bourdieu y Sayad, 1964/2004: 464).

deriva de la creciente separación entre el habitus de los hombres y el habitus de las mujeres *de la misma clase y localidad*, debido a su sensibilidad diferencial y capacidad para manejar los patrones culturales propios de la ciudad.

En estos dos estudios fundacionales, Bourdieu señala que los habitus son –o, para ser más preciso, pueden ser– heterogéneos, cambiantes y abiertos a la manipulación simbólica –bajo condiciones históricas a ser especificadas. Y retorna a esos temas en varios momentos en sus investigaciones sobre educación, arte, poder académico, desposesión urbana, inequidad de género, y el estado, siempre que la realidad lo justifique. Entonces, ¿qué explica el poder de permanencia de la visión convencional que enfatiza lo contrario? Observo dos razones para ello. Primero, la mayoría de los estudiosos se acercan al habitus de un *modo teoricista*, leyendo el tratamiento de Bourdieu de la acción *a través* de sus declaraciones más abstractas y compactas –en *Outline of Theory of Practice* para antropólogos, *La Distinción* para sociólogos, *Las reglas del arte* para estudiantes de humanidades y *La Reproducción* para estudiantes de educación –en vez de considerar lo que Bourdieu *hace* con la noción en sus extendidos y variados análisis empíricos. Esto conlleva a confundir las propiedades formales del concepto con sus manifestaciones concretas en un escenario y caso dados. Luego, en el nivel más abstracto, Bourdieu señala la *tendencia* de los habitus a volverse estables, coherentes, congruentes con su medio operante y relativamente resistentes a la manipulación continua, y por una buena razón: existen poderosos mecanismos de selección, tanto del lado del agente como del lado del mundo social, que trabajan para asegurar la mínima coherencia, congruencia y persistencia de las disposiciones (Wacquant 2014c). Dicho brevemente, las instituciones rechazan a los agentes que no adoptan las categorías de percepción, evaluación y acción requeridas; los individuos se alejan de los valores que no gratifican su libido social y gravitan alrededor de los escenarios que sí lo hacen, donde se congregan con los demás es más probable que se asemejen a ellos en su maquillaje disposicional y por lo tanto refuerzan sus propensiones.

Con esto también disiento. He registrado un punto mayor de acuerdo con Downey (2014: 129): debemos tomar el habitus debajo del manto empírico y prohibir estrictamente empuñarlo como “un escudo teórico para prevenir artificialmente un enredo analítico de la materialidad y la subjetividad”. Conuerdo con él en que mezclar las lógicas prácticas de la acción

requerirá abrir un diálogo con los “campos emergentes como la neurociencia cultural” y ramas afines de la biología. El propio Bourdieu (1997/2000: 136) nos señala esa dirección en *Meditaciones Pascalianas*, nota que la adquisición de disposiciones vía aprendizajes implica: “la transformación selectiva y durable del cuerpo que opera vía el fortalecimiento o debilitamiento de las conexiones sinápticas”. En este punto, se refiere al trabajo del referente de la neurobiología Jean-Pierre Changeux (2006), su colega del *Collège de France*, quien más tarde recogió ese razonamiento en un artículo interesante sobre “Las Bases Neuronales del Habitus.”

Pero voy a extender esa colaboración más allá y centrarla en las variadas corrientes de la ciencia cognitiva que han negociado un áspero “retorno al cuerpo” durante la última década (ver Wilson, 2002; Shapiro, 2007; Clark, 2008; Noë, 2009). El trabajo empírico y los argumentos teóricos de académicos como Francisco Varela, George Lakoff, Antonio Damasio, Andy Clark, Esther Thelen y Alva Noë tienen un significado directo y muestran hasta dónde los estudiosos del habitus están desplazando la desencarnada filosofía de la acción que ha regulado la investigación social desde la revolución cartesiana y elaborado un modelo monista de la danza enredada del cuerpo, el cerebro, el yo y el ambiente en la práctica (para un panorama extendido, ver Shapiro, 2014)<sup>12</sup>. Déjenme notar aquí, reconectando con la tradición del racionalismo histórico, que esta nueva “ciencia cognitiva corporizada” y “psicología enactiva” está efectivamente entrenando sus visiones y herramientas técnicas tras la agenda dada por Marcel Mauss (1974) en una serie de trabajos de 1930 sobre las conexiones entre psicología y sociología. Se descomprime y se convierte en un rompecabezas experimental del esbozo fascinante de Mauss del “hombre total”, como un “engranaje vivo” de un cuerpo, una mente individual y una conciencia colectiva que requiere la colaboración activa de la biología, la psicología y la sociología<sup>13</sup>.

Estoy encantado de que Hélène Mialet se haya unido a esta discusión porque su provocativo campo de estudio del trabajo diario de un ganador de premio a la ciencia, *Hawking Incorporado* (Mialet, 2012), no

<sup>12</sup> Los sociólogos ya han avanzado con vigor en este frente, como lo atestiguan Ignatow (2007), Lizardo (2009), Vaisey (2009), Cerulo (2010), y Martin (2011: capítulos 3 y 4), y por las contribuciones al simposio sobre mi reelaboración de habitus publicados en *Teoría & Psicología* (Diciembre 2009 y en prensa).

<sup>13</sup> Si difiero de Bourdieu, como Downey desearía, es en el uso del habitus *como método*: yo confío en las virtudes de la “observación



sólo inyecta un organismo vivo-en-acción en una investigación donde generalmente el cuerpo muy a menudo aparece solo bajo el disfraz de otro texto aguardando a su *lector*. Esta investigadora alcanza muchas de las mismas conclusiones analíticas que yo incluso con un objeto, un diseño de investigación, una postura epistemológica y unas herramientas teóricas que son de alguna manera diametralmente opuestas, aseguro en mi trabajo. Ella siguió a un vencedor carismático, Stephen Hawking, en un esfuerzo mental competitivo que es culturalmente prestigioso, valorado socialmente y materialmente protegido; yo me esforcé siguiendo a los profesionales anónimos con una vocación plebeya perseguidos por la miseria extrema y en la mercedamente considerada “la zona roja del deporte”. Ella sale del piso y del científico hacia el exterior trazando anillos de intercambios a lo largo de las redes lábiles que conectan las partes que actúan y sus accesorios; yo parto de las macroestructuras de la desigualdad de clases, la subordinación racial y la arrogancia masculina, materializada en el hiperguetto, para profundizar en la red de relaciones sociales y materiales constitutivas del gimnasio como forjador socio-moral aislado, y luego descender aún más en la subjetividad carnal de los boxeadores. Nuestras conclusiones comunes: la competencia social es corporizada y tácita; el conocimiento se acrecienta como una forma de acción sensitiva en y sobre el mundo; el cuerpo es el crisol que suelda continuamente la pasión y la razón (como Damasio (2003) demuestra desde la neurobiología); la permanencia se basa en los cimientos de la creencia colectiva y el deseo corporizado. Pero luego nos separamos en varios momentos, en los que señalo breves preguntas expresando mis reparos sobre el modo de análisis hegemónico en los estudios científicos y tecnológicos actuales<sup>14</sup>.

Primero, Mialet fue una observadora de la escena, y no su participante hecha y derecha: ¿cuáles son las capas adicionales de la acción que ella se perdió por no bucear en su curso? ¿Qué roles podría

---

participante” y soy optimista de la promesa del “aprendizaje armado” como un camino al conocimiento analítico del conocimiento práctico, mientras que Bourdieu (2002) era más bien escéptico de ellos.

<sup>14</sup> Este no es el lugar para abordar los supuestos epistémicos problemáticos de la Teoría del Actor-Red. Baste señalar que son similares a los que afligen a la etnometodología, otro paradigma hiper-subjetivista que Latour (2005: 12) y sus colaboradores parecen interesados en reinventar, ya que obedientemente “siguen a los actores ellos mismos”, esto es, tratan de ponerse al día con sus innovaciones a menudo salvajes con el fin de aprender de ellas

haber asumido en la escena (escribiente, asistente personal, asistente de laboratorio, portera) que pudieran haberla acercado a uno de los múltiples puntos de producción del científico principal y le hubieran permitido propagar el punto de vista del espectador que resurge esporádicamente en su narración? Segundo, pareciera que su “sujeto centrado en la distribución” (Mialet, 2012: 9), la materialización carnal del “actante” de Latour, puede ser recombinada en cada momento y se encuentra en un estado de flujo perpetuo, como si las redes de personas, objetos y símbolos tuvieran algunos límites duros, pequeña estructura, y carecieran de vectores de subordinación —llamativamente, la palabra poder no aparece ni una sola vez en su libro. Por el contrario, el habitus estipula una distinción analítica clara entre el agente y el mundo, entonces podemos estudiar su formación empírica, el encuentro y la interpretación; e inyectar un fuerte sentido de estructura y dominación en el epicentro del análisis social. Lo hace, y este es mi tercer punto de divergencia, evitando el giro hacia una visión instantaneísta de la acción, en el que todo está determinado aquí y ahora, y todos los factores relevantes están a la mano y al descubierto. Como la historia hecha cuerpo, el habitus no solo introduce la temporalidad; también insiste en que el mundo no es transparente para los agentes sociales; sino que ellos han seguido una trayectoria y ocupado un lugar en una distribución flexible de los recursos eficientes independientemente de su voluntad y consciencia. Mientras que el mundo de “redes de actores compuesto de humanos y no-humanos”, fluye en un eterno movimiento Browniano carente de gravedad social, opacidad y asimetría, el habitus aboga por ubicarse en el tiempo social y en el espacio social —o en la serie de microcosmos anidados pertinentemente para la fabricación de la práctica estudiada: en el caso de Hawking, el campo científico dentro del campo académico dentro del campo burocrático dentro del campo de poder (Bourdieu, 2001/2004), todo el cual está más allá del alcance analítico de la teoría del actor-red.

Es por ello que, para señalar una última diferencia, no estoy “atrapado en la clásica definición de ciencia”, como a Mialet (2014: 96) parece preocuparle; estoy *comprometido a ello*, ampliamente atento y con plena consciencia de la promesa, las li-

---

lo que la existencia colectiva se ha convertido en sus manos” (un estrecho parafraseo de la agenda de Harold Garfinkel, por el uso de “métodos” y “cuentas” en la siguiente oración), como si los “actores” fueran omnipotentes y omniscientes, y vivieran en un mundo indeterminado a nivel local.

mitaciones, e incluso las perversiones de la ciencia como un empeño histórico e ideal colectivo. Ernst Cassirer (1944) muestra, en su clásico *Ensayo sobre el hombre* recapitulando veinticinco siglos de producción de conocimiento, que la ciencia sigue siendo el más potente de todos los sistemas simbólicos que hayan inventado los seres humanos para dar sentido a su mundo y a las posibilidades de moldearlo. No veo razón para tirar al bebé de la ciencia social histórica con el agua del positivismo y seguir a Latour en desechar el objetivo de la explicación social por la mera descripción de las asociaciones –menos aún con el motivo engañoso de que habríamos entrado en un mundo en el que “las cosas se aceleran, las innovaciones proliferan, y las entidades se multiplican” (Latour, 2005: 12)<sup>15</sup>. Suscribo a la científicidad como un punto de partida establecido por el despliegue de la razón y la observación empírica, y así es necesario que lo haga todo estudioso de la ciencia y la tecnología

que desee que su trabajo sea leído como algo más que poesía.

¿La aspiración de objetividad implica que una científica social carnal “se niegue a estar completamente afectada, movida o cambiada por el campo de trabajo que ha elegido” (Mialet, 2014: 97)? Por el contrario, el propósito mismo de la *etnografía enactiva* es someterse a la gravedad social especial y al magnetismo sensual del fenómeno, precisamente para provocar esos cambios y utilizarlos como datos cruciales grabados con la propia carne y sangre.<sup>16</sup> La socióloga carnal sabe muy bien que ella no emergerá lo mismo en el otro extremo del experimento y ella intuye que la próxima auto-transformación no está exenta de riesgos y costos. Pero tal es la potencia maravillosa de la *libido científica* –para aquellos que la poseen o están poseídos por ella– que va a lanzarse a sí mismo en cuerpo y alma en la obra.

## Bibliografía

ADKINS, L. y SKEGGS, B. (eds.) (2004) *Feminism after Bourdieu*. Oxford: Blackwell.

BOURDIEU, P. (1977/1979) *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*, Paris, Editions de Minuit. [(2006) *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Buenos Aires: Siglo XXI]

\_\_\_\_\_ (1979/1984) *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Les Éditions de Minuit.

\_\_\_\_\_ (1980/1990) *Le sens pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit. [(2007) *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI]

\_\_\_\_\_ (1984/1988) *Homo Academicus*. Paris: Les Éditions de Minuit. [(2008) *Homo Academicus*. Buenos Aires: Siglo XXI]

\_\_\_\_\_ (1987/1989) Espace social et pouvoir symbolique, in *Choses dites*, Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 147-166 [(1993) “Espacio social y poder simbólico” en: *Cosas Dichas*. Barcelona: Gedisa]

\_\_\_\_\_ (1989/1998) *La Noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris: Les Éditions de Minuit [(2008) *Nobleza de Estado. Educación de elite y espíritu de cuerpo*. Buenos Aires: Siglo XXI]

\_\_\_\_\_ (1993/1999) “Les contradictions de l'héritage”, in *La misère du monde*, Seuil (pp.711-718). [(1999) *Miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica]

\_\_\_\_\_ (1997/2000) *Méditations pascaliennes*, Paris, Editions du Seuil. [(2000) *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama]

\_\_\_\_\_ (1998/2001) *La domination masculine*. Paris: Seuil. [(2000) *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama]

\_\_\_\_\_ (1999) “Le fonctionnement du champ intellectuel” (Lecture course of 8 November 1995). Regards sociologiques (Strasbourg) 17-18, p. 5-27.

<sup>15</sup> “Lo que se llama ‘explicación social’ se ha convertido en una forma contraproducente de interrumpir el movimiento de las asociaciones en lugar de reanudarlos” (Latour, 2005: 8).

<sup>16</sup> Aquí retomamos las preocupaciones y las enseñanzas de George Devereux (1968) en *Desde la Ansiedad al Método en las Ciencias del Comportamiento*, especialmente su recomendación a considerar los disturbios causados por la superposición entre el sujeto y el objeto como información vital y no como ruido.

- \_\_\_\_\_ (1999/2008) "Une révolution conservatrice dans l'édition" Actes de la recherche en sciences sociales. Volumen 126 Número 1 pp. 3-28 [(1999) "Una revolución conservadora en la edición", en: *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba]
- \_\_\_\_\_ (2001/2004) *Science de la science et réflexivité*. Paris : Raisons d'agir éditions [(2003) *El oficio del científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona: Anagrama]
- \_\_\_\_\_ (2002/2008) *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. Paris: Le Seuil [(2004) *El baile de los solteros*. Barcelona: Anagrama]
- \_\_\_\_\_ (2002/2003) "L'objectivation participante", Actes de la recherche en sciences sociales, no 150: 43-57. [(2006) "La objetivación participante." Apuntes de Investigación, vol. 10, núm. 11]
- \_\_\_\_\_ (2004) "Algerian Landing." *Ethnography* 5, n. 4, p. 415-442.
- \_\_\_\_\_ (2004/2008) *Esquisse pour une auto-analyse*. Liber Raisons D'Agir.
- \_\_\_\_\_ (2013) *Manet. Une révolution symbolique*. Paris: Seuil/Raisons d'agir Éditions.
- \_\_\_\_\_ (2008/2014) *Esquisses algériennes*. Paris, Seuil.
- BOURDIEU, P. y MAITRE, J. (1994) "Préface dialoguée" en: *L'Autobiographie d'un paranoïaque. L'Abbé Berry (1878-1947) et le roman de Bill, Introïbo*. Paris: Anthropos.
- BOURDIEU, P. y SAYAD, A. (1964) *Le Déracinement. La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*. Paris: Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1964/2004) "Colonial Rule and Cultural Sabir." *Ethnography* 5, n. 4, p. 445-486.
- CASSIRER, E. (1944) *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press.
- CERULO, K. A. (2010) "Mining the intersections of cognitive sociology and neuroscience." *Poetics* 38, no. 2, p. 115-132.
- CHANGEUX, J. (2005) "Les bases neuronales de l'habitus" en: Fussman, G. (ed.) *Croyance, raison et déraison*. Paris: Odile Jacob.
- CLARK, A. (2008) *Supersizing the Mind: Embodiment, Action, and Cognitive Extension*. Oxford: Oxford University Press.
- COSER, L. A. (1974) *Greedy Institutions: Patterns of Undivided Commitment*. New York: Free Press. [(1978) *Instituciones Voraces*. México: Fondo de Cultura Económica]
- CROSSLEY, N. (1996) *Intersubjectivity: The Fabric of Social Becoming*. London: Sage.
- \_\_\_\_\_ (2001a) *The Social Body: Habit, Identity and Desire*. London: Sage.
- \_\_\_\_\_ (2001b) "The phenomenological habitus and its construction." *Theory & Society* 30, no. 1, p. 81-120.
- \_\_\_\_\_ (2006) *Reflexive Embodiment in Contemporary Society: The Body in Late Modern Society*. New York: McGraw-Hill.
- \_\_\_\_\_ (2013) "Habit and Habitus." *Body & Society* 19, n. 2-3, p. 136-161.
- \_\_\_\_\_ (2014) "Comment on Loïc Wacquant's Homines in Extremis." *Body & Society*. 20, n. 2, p. 106-112.
- DAMASIO, A. (2003) *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain*. New York: Mariner Books.
- DALTON, B. (2004) "Creativity, habit, and the social products of creative action: Revising Joas, incorporating Bourdieu." *Sociological Theory* 22, n. 4, p. 603-622.
- DEVEREUX, G. (1968) *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*. The Hague: Mouton.
- DESMOND, M. (2007) *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*. Chicago: University of Chicago Press.

- DOWNEY, G. (2005) *Learning Capoeira: Lessons in Cunning from an Afro-Brazilian Art*. Oxford: Oxford University Press.
- \_\_\_\_\_ (2010) "‘Practice without theory’: a neuroanthropological perspective on embodied learning." *Journal of the Royal Anthropological Institute* 16, n. 1, p. 22-40.
- \_\_\_\_\_ (2014) "Habitus in extremis: from embodied culture to bio-cultural development." *Body & Society* 20, n. 2, 113-117.
- IGNATOW, G. (2007) "Theories of embodied knowledge: new directions for cultural and cognitive sociology?" *Journal for the Theory of Social Behaviour* 37, n. 2, p. 115-135.
- HAMMOUDI, A. (2007) "Phénoménologie et ethnographie: A propos de l’habitus kabyle chez Pierre Bourdieu." *L’Homme* 184, p. 47-83.
- HANCOCK, B. H. (2013) *American Allegory: Lindy Hop and the Racial Imagination*. Chicago: University of Chicago Press.
- KING, A. (2000) "Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A ‘practical’ critique of the habitus." *Sociological theory* 18, n. 3, p. 417-433.
- LATOUR, B. (2005) *Reassembling the Social*. New York: Oxford University Press. [(2008) *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial]
- LEHMANN, B. (2002) *L’Orchestre dans tous ses états. Ethnographie des formations symphoniques*. Paris: Editions la Découverte.
- LIZARDO, O. (2009) "Is a ‘special psychology’ of practice possible? From values and attitudes to embodied dispositions". *Theory & psychology* 19, n. 6, p. 713-727.
- LORDON, F. (2006) *L’Intérêt souverain. Essai d’anthropologie économique spinoziste*. Paris: La Découverte.
- MARTIN, J. L. (2011) *The Explanation of Social Action*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAUSS, M. (1968) *Œuvres. Vol. 2: Représentations collectives et diversité des civilisation*. Paris: Minuit.
- MIALET, H. (2012) *Hawking Incorporated: Stephen Hawking and the Anthropology of the Knowing Subject*. Chicago: University of Chicago Press.
- \_\_\_\_\_ (2014) "The pugilist and the cosmologist: response to Wacquant’s ‘Homines in extremis’." *Body & Society*. 20, n. 2, p. 91-99.
- NEVEU, É. (2013) "Les sciences sociales doivent-elles accumuler les capitaux?." *Revue française de science politique* 63, n. 2, p. 337-358.
- NOË, A. (2009) *Out of Our Heads: Why You Are Not Your Brain, and Other Lessons from the Biology of Consciousness*. New York: Hill and Wang.
- PARADIS, E. (2012) "Boxers, Briefs or Bras? Bodies, Gender and Change in the Boxing Gym." *Body & Society* 18, n. 2, p. 82-109.
- \_\_\_\_\_ (2014) "Sociology is a martial art." *Body & Society*. 20, n. 2, p. 100-105.
- RITTERHOUSE, J. L. (2006) *Growing Up Jim Crow: How Black and White Southern Children Learned Race*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- SALLAZ, J. J. (2010) "Talking race, marketing culture: The racial habitus in and out of apartheid." *Social Problems* 57, n. 2, p. 294-314.
- SEWELL, W. H. Jr. (1992) "A theory of structure: duality, agency, and transformation." *American Journal of Sociology* 98, n. 1, p. 1-29. [(2006) "Por una teoría de la estructura. Dualidad, agencia y transformación." *Arxius de sociología*, núm. 14, p. 145-176]
- SHAPIRO, L. (2007) "The embodied cognition research programme." *Philosophy compass* 2, n. 2, p. 338-346.
- \_\_\_\_\_ (ed.) (2014) *The Routledge Handbook of Embodied Cognition*. London: Routledge
- VAISEY, S. (2009) "Motivation and Justification: A Dual-Process Model of Culture in Action." *American Journal of Sociology* 114, n. 6, p. 1675-1715.
- WACQUANT, L. (1993/1998) "Inside the Zone: The Social Art of the Hustler in the Black American Ghetto." *Theory, Culture & Society* 15, n. 2, p. 1-36 [(1999) "En la zona", en Bourdieu, P. (et al.) *La miseria del mundo*. México: Fondo de Cultura Económica]



\_\_\_\_\_ (2002) "Scrutinizing the Street: Poverty, Morality, and the Pitfalls of Urban Ethnography." *American Journal of Sociology* 107, n. 6, p. 1468-1532.

\_\_\_\_\_ (2004a) *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press. [(2007) *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires: Siglo XXI]

\_\_\_\_\_ (2004b) "Following Pierre Bourdieu into the Field." *Ethnography* 5, n. 4, p. 387-414. [(2012) "Adentrarse en el campo con Bourdieu." *Minerva. Circulo de bellas letras*, 20, Otoño 2012, p. 48-58]

\_\_\_\_\_ (2005) "Carnal Connections: On Embodiment, Membership, and Apprenticeship." *Qualitative Sociology*, response to the Special issue on "Body and Soul," 28, no. 4, p. 445-471. [(2009) "Conexiones carnales. Sobre incorporación, pertenencia y aprendizaje." *Pensar. Epistemología política y ciencias sociales* (Córdoba, Argentina), 3-4, (Dossier "Por una ciencia social desde el cuerpo"), pp. 12-41.]

\_\_\_\_\_ (2013) "Symbolic Power and Group-Making: On Bourdieu's Reframing of Class." *Journal of Classical Sociology* 13, n. 2, p. 274-291. [(2013) "Poder simbólico y fabricación de grupos: Como Bourdieu reformula la cuestión de las clases", *Herra-*

*mienta*, núm. 52, Marzo 2013, p. 117-138, Buenos Aires]

\_\_\_\_\_ (2014a) "Homines in extremis: What Fighting Scholars Teach us about Habitus." *Body & Society* 20-2 (Junio): 3-17. [(2014) "Homines in extremis. Qué nos enseñan los *Fighting Scholars* sobre el habitus". *Astrolabio*, núm. 12, Córdoba]

\_\_\_\_\_ (2014b) "Marginality, Ethnicity and Penalty in the Neoliberal City: An Analytic Cartography." *Ethnic & Racial Studies*, 37, no 10, Symposium (with responses from Andy Clarno, Michael Dawson, Matt Desmond, Amy Lerman, Mara Loveman, Douglas Massey, Dorothy Roberts, Robert Sampson, William Julius Wilson, Andreas Wimmer): 1687-1711 [(2014) "Marginalidad, etnicidad y penalidad en la ciudad neoliberal: una cartografía analítica," en Claudia Corol et al. (eds.), *Tiempos violentos. Barbarie y decadencia civilizatoria*, Buenos Aires, Ediciones, pp. 177-212]

\_\_\_\_\_ (2014c) "Habitus as Bridge between Sociology and Psychology." *Theory & Psychology*, Symposium on habitus. Forthcoming.

WILSON, M. (2002) "Six views of embodied cognition." *Psychological Bulletin & Review* 9, n. 4, p. 625-636.

#### Citado.

WACQUANT, Loïc (2014) "Poniendo al habitus en su lugar: réplica del simposio" en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*, N°15. Año 6. Agosto - Noviembre 2014. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 40-52. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/338>

#### Plazos.

Recibido: 01/07/2014. Aceptado: 18/08/2014.