

## UNA GENEALOGÍA Y UNA ANATOMÍA CONCISAS DE HABITUS<sup>1</sup>

A CONCISE GENEALOGY AND ANATOMY OF HABITUS

**Loïc Wacquant**

University of California, Berkeley y Centre de Sociologie Européenne (Paris)

### Resumen

Rastreando los orígenes filosóficos y el uso inicial por Pierre Bourdieu de *habitus* para dar cuenta de la disyunción histórica producida por la guerra argelina de liberación nacional y por la modernización de posguerra del campo francés, podemos clarificar cuatro errores de comprensión recurrentes sobre el concepto: (1) el *habitus* no es nunca la réplica de una simple estructura social sino un *set* de esquemas de muchas capas, multiescalar y dinámico sujeto a “revisión permanente” en la práctica; (2) el *habitus* no es necesariamente coherente y unificado sino que presenta grados variables de integración y tensión; (3) porque no es siempre congruente con el cosmos en que se desarrolla y despliega, el *habitus* es tan apropiado para analizar crisis y cambio como cohesión y continuidad; pero (4) no es un mecanismo autosuficiente para la generación de acción: la disección de disposiciones debe proceder siempre en conexión cercana con el mapeo del sistema de posiciones que alternadamente excita, suprime o redirecciona las inclinaciones y capacidades socialmente constituidas del agente. De modo crucial, en manos de Bourdieu, *habitus* no es un concepto abstracto derivado y orientado a disquisiciones teóricas, sino un modo estenográfico de designar una postura de investigación que pone al modo de pensamiento genético en el corazón del análisis social.

**Palabras clave:** habitus; Bourdieu; incorporación; esquemas; disyunción; historización; filosofía de la conciencia.

A veces se cree que Pierre Bourdieu es el inventor del concepto de *habitus*<sup>2</sup>. De hecho, es un antiguo postulado filosófico, originado en el pensamiento de Aristóteles y de los escolásticos medievales, que el sociólogo francés recuperó y elaboró después de la década de 1960. Su proyecto era forjar una teoría disposicional de la acción capaz de reintroducir el tiempo y la capacidad inventiva de los agentes dentro de la antropología estructuralista, sin caer nuevamente en el intelectualismo cartesiano que

informa los abordajes subjetivistas a la conducta social, desde el conductismo y la fenomenología al interaccionismo simbólico y la teoría de la elección racional. La noción juega un rol central en el esfuerzo de Bourdieu a lo largo de toda su vida de desarrollar una ciencia de la práctica y una crítica correlativa de la dominación en sus múltiples manifestaciones, basada en la *triple historización* del agente (*habitus*), del mundo (el espacio social y los campos) y de las categorías y métodos del analista social (reflexividad).

Las raíces de *habitus* se encuentran en la noción aristotélica de *hexis*, elaborada en su doctrina de la virtud, en la *Ética a Nicómano* (c. 350 AC), significando un estado de carácter moral adquirido y arraigado que orienta nuestros sentimientos y deseos, y por tanto nuestra conducta (Aristóteles, 1998). El término fue traducido al latín como *habitus* (participio pasado del verbo *habere*, tener o poseer) en el siglo XIII por Tomás de Aquino en su *Summa Theologiae* (1269), en donde adquirió el sentido añadido de habilidad para crecer mediante actividad o disposición duradera suspendida a medio camino entre potencia y acción con propósito (Bourke, 1942). Fue usado a veces y de modo descriptivo por sociólogos de la generación clásica familiarizados con la filosofía escolástica como Emile Durkheim (que habla del *habitus* cristiano en su curso sobre la *Evolución pedagógica en Francia*, 1904-1905), su sobrino y colaborador cercano Marcel Mauss (famosamente en su ensayo “Técnicas del cuerpo”, 1934), como también por Max Weber (en su discusión del ascetismo religioso en *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1918) y Thorstein Veblen (que reflexiona sobre el “*habitus* mental predatorio” de los industriales en *Teoría de la clase ociosa*, 1899)<sup>3</sup>. Resurgió en la fenomenología y, de modo más prominente, en los escritos de Edmund Husserl, quien designó con *habitus* el conducto mental entre experiencias pasadas y acciones por venir. Husserl también uso como concepto emparentado el término *habitualität*, traducido luego al inglés por su estudiante Alfred Schutz como “conocimiento habitual” (y adoptado así por la etnometodología), una noción que resuena con aquella de *habitude*, refinada por Maurice Merleau-Ponty en su tratamiento del “cuerpo vivido” como el mudo pero inteligente resorte del sentido social y el comportamiento<sup>4</sup>. *Habitus* también figura fugazmente en los escritos de otro estudiante de Husserl, Norbert Elias, quien medita sobre el “*habitus* psíquico de personas civilizadas”, en su estudio clásico *Über den Process der Civilisation* (2000 [1939]).

Pero es en el trabajo de Bourdieu, quien, como lector inteligente de Leibniz y Husserl, estaba imbuido en estos debates filosóficos, donde uno encuentra una reconstrucción sociológica completa del concepto, diseñado para trascender la oposición entre objetivismo y subjetivismo. En sus manos, *habitus* es un *concepto*

*mediador* que ayuda a cuestionar la dualidad de sentido común entre lo individual y lo social al capturar la “internalización de la externalidad y la externalización de la interioridad”, esto es, los modos en que las estructuras socio-simbólicas de la sociedad se depositan dentro de las personas en la forma de *disposiciones* duraderas, o capacidades adquiridas y propensiones pautadas a pensar, sentir y actuar en determinados modos, las que, a su vez, las guían en sus respuestas creativas a los constreñimientos y solicitudes de sus contextos<sup>5</sup>.

□

Bourdieu introduce por primera vez la noción de modo denotativo en sus trabajos de campo de juventud sobre el nexo entre honor, parentesco y poder en la sociedad campesina de su Béarn natal, en el suroeste de Francia, y en los asentamientos de cabiles de habla bereber en la Argelia colonial. En ambos contextos, puso en uso a la noción de *habitus* para capturar la *discordancia* entre las capacidades culturalmente dadas y proclividades de las personas y los requerimientos de un sistema social emergente, llevando a rupturas históricas y agitación social —contradiendo lo que luego será el relato académico, casi mecánico, de Bourdieu como un apóstol de la “teoría de la reproducción” (Wacquant, 2004a). Desde el Béarn, la mayor habilidad de los jóvenes del lugar para incorporar los valores urbanos transmitidos por la escuela y los medios masivos destinaban a los hombres a la soltería y, por medio de ella, a una muerte lenta de la sociedad campesina basada en la primogenitura masculina. Desde el lado argelino, los desarraigados *fellahin* portaban en sí mismos una contradictoria mezcla de categorías heredadas de la tradición ancestral y otras importadas por la colonización, y este “saber cultural” (un *habitus* escindido) los convertía en inadaptados tanto a la comunidad agraria como a la economía urbana, soportes vivientes de las contradicciones estructurales que impulsaban al país hacia la revolución (Bourdieu, 2004; Bourdieu y Sayad, 2004).

Bourdieu luego elaboró analíticamente la noción de *habitus*, a comienzos de la década de 1970, a través de una doble crítica a la fenomenología de Sartre y al estructuralismo de Lévi-Strauss en su *Bosquejo de una teoría de la práctica* (1972). En sus siguientes escritos, culminando un cuarto de siglo después en *Meditaciones pascalianas* (1997), propone que la práctica no es ni el precipitado mecánico de mandatos estructurales ni el resultado de la búsqueda intencional de fines por los individuos, sino más bien

“el producto de una relación dialéctica entre una situación y un *habitus*, entendido

como un sistema de disposiciones durables y transponibles, que, integrando todas las experiencias pasadas, funciona en todo momento como una *matriz de percepciones, apreciaciones y acciones* y hace posible lograr tareas infinitamente diferenciadas gracias a la transferencia de esquemas analógicos adquiridos en la práctica anterior". (Bourdieu, 1972: 261)

Como historia individual y grupal sedimentada en el cuerpo, estructura social devenida estructura mental y motor sensomotriz, el *habitus* puede ser pensado en analogía a la gramática generativa de Noam Chomsky, que permite a hablantes competentes en un idioma dado producir sin pensarlo actos de habla apropiados de acuerdo con reglas compartidas y de modo inventivo aunque predecible (Chomsky, 1966). Designa una capacidad práctica, adquirida *en y para* la acción, que opera por debajo del nivel de conciencia y que es continuamente reforzada en el momento mismo de su despliegue. Sin embargo, diferencia de la gramática de Chomsky, (1) el *habitus* encapsula una aptitud que no es natural, sino *social* que es, por esta misma razón, variable a través del tiempo, el espacio y, más importante aún, a lo largo de las distribuciones de poder; (2) es *transferible* a los varios dominios de la práctica, lo que explica la coherencia general que se logra, por ejemplo, a lo largo de distintos ámbitos de consumo —en música, deportes, comida y mobiliario, pero también en elecciones maritales y políticas— dentro y entre individuos de la misma clase y que funda sus estilos de vida distintivos (Bourdieu, 1979); (3) es duradero pero *no es estático ni eterno*: las disposiciones son socialmente adquiridas y pueden ser debilitadas, contradichas o incluso destruidas por la exposición a nuevas fuerzas externas, como queda demostrado en situaciones de migración o entrenamiento especializado; (4) no obstante, posee una *inercia integrada*, en cuanto el *habitus* tiende a producir prácticas moldeadas por las estructuras que lo generaron, y porque cada una de sus capas opera como un prisma a través del cual las experiencias posteriores son filtradas y el estrato subsiguiente de disposiciones se superpone (de allí el peso desproporcionado de los esquemas adquiridos en la infancia, entre ellos la oposición binaria entre masculino y femenino); (5) el *habitus*, por lo tanto, introduce una distancia temporal, y a veces un corte, entre las determinaciones pasadas que lo produjeron y las determinaciones actuales que lo interpelan:

"En tanto historia hecha naturaleza, [el *habitus*] es lo que confiere a las prácticas su autonomía relativa con respecto a los determinantes externos del presente inmediato. Esta autonomía es aquella del pasado, actuado y actuante, que, funcionando como capital acumulado, produce historia en base a historia y así asegura esa permanencia dentro del cambio que hace del agente individual un mundo dentro del mundo". (Bourdieu, 1980a: 56)

Contra el estructuralismo, la teoría del *habitus* reconoce que los agentes activamente

hacen el mundo social involucrando instrumentos incorporados de construcción cognitiva, pero también insiste, contra el constructivismo, que esos instrumentos son ellos mismos contruidos por el mundo social a través de la somatización de relaciones sociales. El individuo situado “se determina asimismo en tanto construye la situación que lo determina”, pero “él no ha elegido los principios de su elección”, de modo tal que “el *habitus* contribuye a transformar aquello que lo transforma” (Bourdieu, 1997: 177).

El *habitus* provee al mismo tiempo un principio de asociación y de individuación: de *asociación*, porque nuestras categorías de juicio, sensibilidad y conducta, viniendo de la sociedad, son compartidas por todos aquellos que fueron sometidos a similares condiciones y condicionamientos (puede uno, por tanto, hablar de un *habitus* masculino, un *habitus* burgués, un *habitus* nacional, etc., correspondiente a los principales “principios de visión y división” social, pero también de un *habitus* artístico, *habitus* jurídico, *habitus* carcelario, etc., correspondiendo a instituciones específicas); de *individuación*, en cuanto cada persona, en virtud de tener una trayectoria y localización única en el mundo, internaliza una combinación de esquemas que no tiene par (incluso hermanos gemelos son separados por su orden de nacimiento y tratados de modo diferente por sus padres y otros). Porque es tanto *estructur-ado* (por condiciones sociales pasadas) y *estructur-ante* (de percepciones, emociones y acciones presentes), el *habitus* opera como “el principio no elegido de todas las elecciones” guiando prácticas que asumen el carácter sistemático de estrategias, a pesar de no ser el resultado de una intención estratégica y estar objetivamente “orquestradas sin ser el producto de la actividad organizativa de un director de orquesta” (Bourdieu, 1980a: 256). Como un constructo *multiescalar*, el *habitus* nos permite conciliar el estudio de lo genérico, capturando elementos constituyentes compartidos en círculos concéntricos de condicionamientos, con el foco en lo específico, allanando el camino para una sociología clínica capaz de adentrarse en las profundidades de una biografía dada sin reducirla a idiosincrasias.

Para esta filosofía disposicional de la acción, en la cual “el cuerpo socializado no está opuesto a la sociedad” sino que “constituye una de sus formas de existencia” (Bourdieu, 1980a: 29), el actor social no es ni el individuo egoísta y aislado de la teoría económica neoclásica, una máquina de computar buscando maximizar beneficios en la búsqueda de fines claros, ni el manipulador de símbolos descarnado suspendido de algún modo más allá de la influencias de fuerzas materiales como en la tradición neokantiana de la antropología simbólica o la corriente neopragmatista del interaccionismo meadiano. (Más allá de su virulenta oposición sobre la cuestión de la supremacía última del interés versus la cultura, estas dos concepciones de la

conducta, la del actor racional y la del animal simbólico, son igualmente espontaneístas, instantaneístas e intelectualistas.) El actor social es un ser sintiente de carne y hueso habitado por la necesidad histórica que está implicado en el mundo por una opaca relación de “complicidad ontológica” —o enemistad ontológica, como puede ser el caso— y que está vinculado a los otros desde dentro a través de la “colusión implícita” promovida por las categorías de percepción, apreciación y acción compartidas (Bourdieu, 1997: 163).

□

Rastreando los orígenes filosóficos y el uso inicial de *habitus* por Bourdieu para dar cuenta de la disyunción histórica producida por la guerra argelina de liberación nacional y por la modernización de posguerra del campo francés, podemos clarificar cuatro errores de comprensión recurrentes sobre el concepto.

Primero, *habitus* no es nunca la réplica de una simple estructura social ya que es *un set de esquemas de muchas capas y dinámico* que registra, almacena y prolonga la influencia de los distintos contextos sucesivamente atravesados en la experiencia de cada uno. Se sigue de ello que

“[una] genuina sociogénesis de las disposiciones constitutivas del *habitus* debiera procurar entender cómo el orden social captura, canaliza, refuerza u obstaculiza procesos psíquicos, dependiendo de si existe homología, redundancia o, por el contrario, contradicciones entre las dos lógicas. Va de suyo que las estructuras mentales no son mero reflejo de las estructuras sociales”. (Bourdieu, 1993: 717)

La maleabilidad del *habitus*, dada su “permanente revisión” en la práctica, es destacada por la importante distinción de Bourdieu, introducida en sus tempranas investigaciones sobre educación, género y clase (Bourdieu y Passeron, 1970) y dramatizada por el aprendizaje de este autor de las categorías, habilidades y deseos del pugilista (Wacquant, 2004b), entre el *habitus primario*, adquirido en la temprana infancia en el microcosmos familiar y sus extensiones a través de osmosis, y el *habitus secundario*, agregado al anterior a través de la labor pedagógica especializada de la escuela u otras instituciones pedagógicas (un gimnasio de boxeo, un estudio de pintor, una secta religiosa, un partido político, etc.). El resultado es una formación de compromiso que articula dinámicamente disposiciones genéricas a lo largo del ciclo vital en un *set* de esquemas operativo<sup>6</sup>.

Segundo, se sigue de lo dicho que el *habitus* no es *necesariamente ni coherente ni unificado*. Por el contrario, presenta grados variables de integración y tensión, dependiendo del carácter y compatibilidad de las situaciones sociales que lo han conformado a lo largo del tiempo. Una secuencia de instituciones congruentes y

microcosmos estables tenderá a producir un *habitus* cohesivo cuyas capas sucesivas se refuerzan unas a otras y trabajan al unísono. Organizaciones distintas, ancladas en valores divergentes o universos entrópicos, por el contrario, constituyen sistemas inestables de disposiciones divididos entre sí y tendientes a producir líneas de acción inconsistentes e irregulares. Por tanto, era común un *habitus* quebrado o resquebrajado entre el subproletariado argelino estudiado por Bourdieu a comienzos de la década de 1960 como lo era también entre los miembros del proletariado precarizado del hipergueto de Chicago<sup>7</sup>.

Tercero, el *habitus* no es menos *apropiado para analizar crisis y cambio*, a lo largo de múltiples escalas, desde el individuo hasta un mayor macrocosmos, que para analizar cohesión y continuidad. Lo es porque el *habitus* no necesariamente concuerda con el mundo social en el que se despliega. Bourdieu advierte repetidamente que uno debe “evitar la universalización inconsciente del modelo de relación cuasi-circular de casi perfecta reproducción que es completamente válido sólo en el caso donde las condiciones de producción del *habitus* son idénticas u homólogas a las condiciones de su funcionamiento” (Bourdieu, 1980a: 62-63). Que el *habitus* puede “fallar” y tener “momentos críticos de perplejidad y discrepancia”, cuando es incapaz de generar prácticas conformes al contexto, constituye un resorte central de resistencia personal, innovación social y transformación estructural (Bourdieu, 1997: 191)<sup>8</sup>.

Por último, aunque no por ello menos importante, debe enfatizarse que el *habitus* no es un mecanismo autosuficiente para la generación de acción: como un resorte, necesita un disparador externo y no puede ser considerado aislado de los mundos sociales definidos dentro de los que opera (eventualmente campos sociales). Más aún, el mismo *habitus* producirá líneas de conducta distintas cuando sea demandado en diferentes oportunidades estratégicas. La disección de las disposiciones debe proceder siempre en conexión cercana con el mapeo del sistema de posiciones que alternadamente excita, suprime o redirecciona las inclinaciones del agente. Este dinámico engranaje de doble vía, donde se traccionan mutuamente estructuras sociales incorporadas y objetivadas, es otra fuente de transformación potencial tanto de las personas como del cosmos social:

“Cuando las condiciones objetivas de su eficacia no están dadas, un *habitus* constantemente impedido por la situación puede ser un punto de potencial fuerza explosiva (como en el resentimiento) que podrá esperar (por no decir buscar) la oportunidad de ejercerse y expresarse en cuanto las condiciones objetivas se ofrecen (v. g., la posición del pequeño jefe)... En reacción al mecanicismo instantáneo, uno es llevado a enfatizar las capacidades “asimilativas” del *habitus*, pero el *habitus* es también adaptación: constantemente realiza un ajuste al mundo que sólo excepcionalmente adopta la forma de una conversión radical”. (Bourdieu, 1980b:135-136)

Una explicación completa de la práctica requiere, por tanto, una elucidación triplemente coordinada de la génesis social y las estructuras del *habitus* como subjetividad historizada, de la formación y dinámicas del espacio social como distribución histórica de posibles (que, en ciertos casos límites, adquiere la forma de un campo), y de las especificidades situadas de su confrontación en la microdialéctica de disposiciones y posiciones.

A pesar de que filósofos como John Searle (1992), Jacques Bouveresse (1995), Charles Taylor (1999) e Iris Marion Young (2005) han discutido las elaboraciones de Bourdieu sobre el *habitus* en relación con la filosofía de la mente, el lenguaje y el yo, y el neurobiólogo Jean-Pierre Changeux (2004) lo ha conectado a desarrollos contemporáneos en investigaciones del cerebro, basándolo en nuestra arquitectura sináptica, importa enfatizar que para Bourdieu la noción no es un concepto abstracto, derivado y orientado a disquisiciones teóricas: es, primero y sobre todo, un modo estenográfico de designar una *postura de investigación*. El *habitus* pone en el corazón del análisis social al modo de pensamiento genético que nos orienta a descubrir los constructos cognitivos, conativos y emotivos con los cuales las personas navegan el espacio social y animan su mundo vivido. El ensamblado y despliegue de los esquemas socialmente constituidos, que producen un agente adepto y apetitivo, son ampliamente accesibles a la observación metódica y la disección analítica. En definitiva, para poder apreciar la riqueza teórica del concepto de *habitus* deberemos probarlo empíricamente.

### Referencias bibliográficas

- ARISTÓTELES. (1998). *The Nicomachean Ethics*. New York: Oxford University Press. [Traducción española: *Ética nicomáquea*. Madrid, Gredos, 1985.]
- BOURDIEU, P. (1972). *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris: Seuil (nueva edición 2000). [Trad. esp., *Bosquejo de una teoría de la práctica*. Buenos Aires, Prometeo, 2012.]
- BOURDIEU, P. (1977). *Algeria 1960*. Cambridge: Cambridge University Press. [Trad. esp., *Argelia 60*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.]
- BOURDIEU, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit. [Trad. esp., *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1988.]
- BOURDIEU, P., (1980a), *Le sens pratique*. Paris: Minuit. [Trad. esp., *El sentido práctico*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.]
- BOURDIEU, P. (1980b). *Questions de sociologie*. Paris: Minuit. [Trad. esp.,

- Cuestiones de sociología*. Madrid, AKAL, 2002.]
- BOURDIEU, P. (1993). Les contradictions de l'héritage. En *La Misère du monde*. Paris: Seuil. [Trad. esp., "Las contradicciones de la herencia". En *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica (1999, edición abreviada), 2007, tercera reimpresión, pp. 443-448.]
- BOURDIEU, P. (1997). *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil. [Trad. esp., *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, 1999.]
- BOURDIEU, P. (2004 [1963]). "The peasant and his body". *Ethnography*, 5 (4), 579-598. [Trad. esp., "El campesino y su cuerpo", en *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama, 2004].
- BOURDIEU, P. (2014). *Manet. Une révolution symbolique*. Paris: Seuil.
- BOURDIEU, P. y PASSERON, J-C. (1970). *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minit. [Trad. esp., *La reproducción: elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Barcelona, Laia, 1977.]
- BOURDIEU, P. y SAYAD, A. (2004 [1964]). "Colonial rule and cultural savoir". *Ethnography*, 5 (4), 444-486. [Trad. esp., "Introducción", "Los reagrupamientos de población y la lógica del colonialismo" y "Mezcolanza cultural", en *El desarraigo. La violencia del capitalismo en una sociedad rural*, pp. 27-46 y 199-218. Buenos Aires, Siglo XXI, 2017.]
- BOURKE, V. J. (1942). The role of habitus in the Thomistic metaphysics of potency and act. In R. E. Brennan (ed.), *Essays in Thomism*, pp. 103-109. New York: Sheed and Ward.
- BOUVERESSE, J. (1995). "Règles, dispositions et habitus". *Critique*, 51, 573-594.
- CHANGEUX, J-P. (2004) *L'Homme de vérité*. Paris: Odile Jacob. [Trad. esp., *El hombre de verdad*. México, DF, Fondo de Cultura Económica, 2004.]
- CHOMSKY, N. (1966). *Topics in the Theory of Generative Grammar*. Berlin: Walter de Gruyter. [Trad. esp., "Temas teóricos de gramática generativa", en *Problemas actuales en teoría lingüística. Temas teóricos en gramática generativa*. México, DF, Siglo XXI, 1989.]
- DAMSCHEN, G.; SCHNEPF, R.; y STUBER, K. (eds.). (2009). *Debating Dispositions: Issues in Metaphysics, Epistemology and Philosophy of Mind*. New York: Walter de Gruyter.
- DESMOND, M. (2007). *On the Fireline: Living and Dying with Wildland Firefighters*. Chicago: University of Chicago Press. [Trad. esp. (parcial), "Haciéndose bombero", *Apuntes de Investigación del CECYP*, 20, 2011, 95-130.]
- DURKHEIM, Émile. (1990 [1924]). *L'Évolution pédagogique en France*, Paris: PUF. [Trad. esp., *Historia de la educación y de las doctrinas pedagógicas: la evolución*

- pedagógica en Francia*. Madrid, La Piqueta, 1992.]
- ELIAS, N. (2000 [1939]). *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*. Malden, MA: Basil Blackwell. [Trad. esp., *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1987.]
- HUSSERL, E. (1975 [1947]). *Experience and Judgment*. Evanston, IL: Northwestern University Press. [Trad. esp., *Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica*. México, DF, Instituto de Investigaciones Filosóficas, UNAM, 1980.]
- JOAS, H. (1997). *The Creativity of Action*. Chicago: University of Chicago Press. [Trad. esp., *La creatividad de la acción*. Madrid, CIS, 2013.]
- JOAS, H. and KNÖBL, W. (2009). *Social Theory: Twenty Introductory Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press. [Trad. esp., *Teoría social. Veinte lecciones introductorias*. Madrid, AKAL, 2016.]
- MAUSS, M. (1973 [1936]). "Techniques of the body". *Economy & Society*, 2 (1), pp. 70-88 [Trad. esp., "Técnicas y movimientos corporales", en *Sociología y antropología*, pp. 337-358. Madrid, Tecnos, 1979.]
- MERLEAU-PONTY, M. (1962 [1947]). *Phenomenology of Perception*. London: Routledge. [Trad. esp., *Fenomenología de la percepción*. México, DF, Fondo de Cultura Económica, 1957.]
- MUMFORD, S. (2003). *Dispositions*. Oxford: Clarendon Press.
- ORTNER, S. B. (2006). *Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject*. Durham, NC: Duke University Press. [Trad. esp., *Antropología y teoría social. Cultura, poder y agencia*. San Martín, Buenos Aires: UNSAM, 2016.]
- SCHUTZ, A. (1973-89). *Structures of the lifeworld*. Evanston, IL: Northwestern University Press. [Trad. esp., *Las estructuras del mundo de la vida* (con Thomas Luckmann). Buenos Aires, Amorrortu, 1977.]
- SEARLE, J. R. (1992). *The Rediscovery of the Mind*. Cambridge, MA: MIT Press. [Trad. esp., *El redescubrimiento de la mente*. Barcelona, Crítica, 1996.]
- SEWELL, William H. Jr. (2005). *Logics of History: Social Theory and Social Transformation*. Chicago: University of Chicago Press. [Trad. portuguesa: *Logicas da Historia: Teoria Social e Transformação Social*. Petrópolis, Vozes, 2017.]
- TAYLOR, C. (1999). To follow a rule. In Richard Schusterman (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*, pp. 29-44. Cambridge: Wiley-Blackwell. [Trad. esp., "Seguir una regla", en *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, pp. 221-238. Barcelona, Paidós, 1997.]
- VEBLEN, T. (2009 [1899]). *The Theory of the Leisure Class*. New York: Oxford

- University Press. [Trad. esp., *Teoría de la clase ociosa*. Madrid, Alianza, 2014.]
- WACQUANT, L. (1998 [1992]). "Inside the zone: the social art of the hustler in the black American ghetto". *Theory, Culture & Society*, 15 (2), pp. 1-36. [Trad. esp., "The zone", en *La miseria del mundo*, pp. 133-150. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1999.]
- WACQUANT, L. (2004a). "Following Pierre Bourdieu into the field". *Ethnography*, 5 (4), pp. 387-414.
- WACQUANT, L. (2004b). *Body and Soul: Notebooks of an Apprentice Boxer*. New York: Oxford University Press (new expanded ed. 2016). [Trad. esp., *Entre las cuerdas. Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2006.]
- WACQUANT, L. (2014). "Homines in extremis: what fighting scholars teach us about habitus". *Body & Society*, 20 (2), 3-17. [Trad. esp., "Homines in extremis: qué nos enseñan los *fighting scholars* (académicos luchadores) sobre el habitus", en *Astrolabio. Nueva Época*, 12, 2014, 226-242.]
- WEBER, M. (1963). *The Sociology of Religion* (ed. Ephraim Fischoff). Boston: Beacon Press. [Trad. esp., *La sociología de la religión* (ed. E. Gavilán). Madrid, AKAL, 2012.]
- YOUNG, I. M. (2005). *On Female Body Experience: "Throwing Like a Girl" and Other Essays*. New York: Oxford University Press.

---

### Notas

- <sup>1</sup> Loïc Wacquant, "A concise genealogy and anatomy of habitus". *The Sociological Review*, Vol. 64, 2016, pp. 64-72. Traducción de Paul Hathazy. Publicación debidamente autorizada por el autor. Se respeta el sistema de citación utilizado en la edición original.
- <sup>2</sup> Esto es afirmado, por ejemplo, por Hans Joas y Wolfgang Knöbl en su, por lo demás muy fundamentado, *Social theory: Twenty Introductory Lectures* (2009).
- <sup>3</sup> Ver Durkheim (1990), Mauss (1973), Weber (1963) y Veblen (2009).
- <sup>4</sup> Ver Husserl (1975), Schutz (1973-89) y Merleau-Ponty (1962).
- <sup>5</sup> Una discusión lúcida del estatus ontológico y epistemológico de las disposiciones como constituyentes de mente y materia, y de si pueden fundar explicaciones causales o funcionales, es la de Mumfor (2003); para un panorama más amplio, Damschen *et al.* (2009).
- <sup>6</sup> Desmond (2007) es un estudio ejemplar de la integración de los componentes genéricos (campesino-masculino) y específicos (organizacionales) de un *habitus* concreto; para una discusión de las implicancias analíticas de la declinación de "generaciones" de *habitus*, ver Wacquant (2014)
- <sup>7</sup> Bourdieu (1977) y Wacquant (1998). Ver también la disección de Bourdieu del "*habitus* fisurado" de Édouard Manet que "sintetizaba los opuestos", un costado de burgués conformista y otro de rebeldía artística, y cuya "asombrosa tensión" propulsó su innovación artística (2014: 454-463 y 648-651).
- <sup>8</sup> Esto implica que no hay ninguna necesidad de "complementar" la teoría del *habitus* para cubrir la "acción creativa" en contraste con la reproducción (Joas, 1997), para capturar la multiplicidad de temporalidades y estructuras (Sewell, 2005, cap. 4) o para redescubrir al "sujeto actuante" todavía vivo en las posibilidades históricas ocultas (Ortner, 2006).

Fecha de autorización de la traducción (por Loïc Wacquant): 31 de mayo de 2018.