

HOMINES IN EXTREMIS: QUÉ NOS ENSEÑAN LOS *FIGHTING SCHOLARS* (ACADÉMICOS LUCHADORES) SOBRE EL HABITUS¹

HOMINES IN EXTREMIS: WHAT FIGHTING SCHOLARS TEACH US ABOUT HABITUS

Loïc Wacquant

University of California at Berkeley, USA

Centre Européen de Sociologie et de Science Politique, Paris

Resumen

Utilizo la colección de “etnografías carnales” de las artes marciales y los deportes de combates reunidos por Raúl Sánchez y Dale Spencer, bajo el título *Fighting Scholars* para poner de relieve la fecundidad de la implementación del habitus como objeto empírico (*explanandum*) y método de investigación (*modus cognitionis*). El estudio encarnado de la encarnación se basa en cinco proposiciones que aclaran las persistentes ideas erróneas acerca del habitus y refuerzan la teoría disposicional de la acción de Pierre Bourdieu. 1) lejos de ser una “caja negra”, el habitus es totalmente susceptible de investigación empírica; 2) la distinción entre habitus primario (genérico) y habitus secundario (específico) nos permite capturar la maleabilidad de las disposiciones; 3) el habitus se compone de elementos cognitivos, conativos, volitivos y afectivos: categorías, habilidades y deseos; 4) el habitus nos permite transformar el problema de la carnalidad en un recurso para la producción de conocimiento sociológico; 5) para tener en cuenta que todos los agentes sociales, como quienes practican artes marciales, son seres que sufren y que están involucrados participan colectivamente en actividades corporalmente interiorizadas a través de escenificaciones dentro de círculos de compromisos compartidos.

Abstract

I use the collection of “carnal ethnographies” of martial arts and combat sports assembled by Raul Sanchez and Dale Spencer under the title *Fighting Scholars* to spotlight the fruitfulness of deploying habitus as both empirical object (*explanandum*) and method of inquiry (*modus cognitionis*). The incarnate study of incarnation supports five propositions that clear up tenacious misconceptions about habitus and bolster Bourdieu’s dispositional theory of action: (1) far from being a “black box,” habitus is fully amenable to empirical inquiry; (2) the distinction between primary (generic) and secondary (specific) habitus enables us to capture the malleability of dispositions; (3) habitus is composed of cognitive, conative and affective elements: categories, skills, and desires; (4) habitus allows us to turn carnality from problem to resource for the production of sociological knowledge, and (5) thus to realize that all social agents are, like martial artists, suffering beings collectively engaged in embodied activities staged inside circles of shared commitments.

Palabras clave: habitus, Bourdieu, cuerpo, artes marciales, deportes de combate, deseos, habilidades, sociología carnal.

Keywords: habitus, Bourdieu, body, martial arts, combat sports, desire, skills, carnal sociology

“La función del habitus es, precisamente, restablecer al agente un poder generativo y aglutinante, una potencia constructiva y clasificatoria, y al mismo tiempo nos recuerda su capacidad para construir la realidad social, estando el mismo socialmente construido, no es un sujeto trascendental sino un cuerpo socializado, cuyo involucramiento en las prácticas organiza principios que son socialmente construidos y adquiridos en el cuerpo a través de la experiencia social localizada y temporalizada” (Bourdieu, 2000: 47).

En *Fighting Scholars*, Raúl Sánchez y Dale Spencer (2013) recogen un rico conjunto interdisciplinario e internacional de estudios sobre el campo de las

artes marciales y los deportes de combate, producido por investigadores que aprendieron y practicaron con el cuerpo el arte que analizan. Esta colección inusual en diseño y enfoque –que cubre el boxeo, el *kung fu*, el *taekwondo*, *jiu-jitsu* brasileño, el arte sur indio del *kalarippayattu*, la práctica vernácula afroamericana de *52 hand blocks*, el *aikido* y el *muay thai boxing*– fue inspirada por “Entre las cuerdas, mi etnografía carnal del boxeo profesional en el gueto negro de Chicago” (Wacquant, 2004a).² Asimismo, se enmarca en una reedición de mi ensayo “Habitus como objeto y herramienta” (Wacquant, 2009) que explica cómo, por medio de una inmersión profunda que conlleva a la conversión durante un viaje de tres años entre los practicantes del Noble Arte, desplegué y amplié el concepto emblemático de Pierre Bourdieu de habitus tanto empírica como metodológicamente. El habitus es el primer *tema* de mi investigación: en *Entre las cuerdas* documento la fabricación de los “esquemas de percepción, apreciación y acción” (debe recordarse la definición de cápsula de Bourdieu [1990: 14]) que conforman al boxeador profesional en el crisol del gimnasio. Pero la peculiaridad de este proyecto radica en que el habitus es, también, la *herramienta* principal para la investigación: la adquisición práctica de los esquemas por parte del analista sirve como vehículo técnico para una mejor penetración de su producción y montaje social. El aprendizaje del sociólogo es un modelo metodológico para y el espejo del aprendizaje experimentado por los sujetos empíricos del estudio. El primero se extrae para cavar más profundo en este último para inquirir en su lógica interna y propiedades subterráneas, y ambos a su vez prueban la robustez del concepto de habitus como guía para estudiar la estructura de la conducta social.

Me complace que *Entre las cuerdas* sirviera como estímulo e inspiración para los estudios reunidos en *Fighting Scholars*, ya que siempre fue mi intención promulgar, y atraer a otros hacia ello, un *estudio encarnado de la encarnación* a través de un ejemplo práctico –menos que por una reconversión teórica o una súplica metodológica, lo cual hubiera contradicho ese mismo propósito. Estoy doblemente satisfecho de que las contribuciones han extendido el alcance y redefinido los argumentos de mi libro en múltiples y nuevas direcciones, conectándolos con perspectivas teóricas y agendas

empíricas más allá de los propósitos de mi etnografía de las fuentes sociales y el vivo magnetismo del combate pugilístico como una fragua del cuerpo masculino en el gueto negro Norteamericano (Wacquant, 2004a).

Fighting Scholars reúne materiales suntuosos y análisis precisos no solo interesantes para los sociólogos de las prácticas y la corporalidad, inmersos en la estrecha provincia del deporte, sino también para estudiosos en general de la disciplina, la violencia, el género, la religión, las emociones, la reflexividad, la metodología de campo y la epistemología social en la medida en que inquietan dentro de las artes marciales y los deportes de combate a través del aprendizaje que inevitablemente pone de relieve estos problemas.³ También demuestran la fecundidad de desplegar el habitus a la vez como objeto empírico (*explanandum*) y como método de investigación (*modus cognitionis*). En este artículo, extraigo del estudio carnal de las artes corporales cinco propuestas apoyadas en *Fighting Scholars* que en conjunto, refuerzan y enriquecen la teoría disposicional de la acción de Bourdieu para aclarar conceptos erróneos tenazmente sostenidos acerca del habitus.

El concepto de habitus es totalmente asimilable a las investigaciones empíricas

Fighting Scholars convincentemente refuta las muy citadas pero pocas veces elaboradas críticas acerca de que el habitus es una “caja negra” que embrolla el análisis de la conducta social, borra la historia y congela las prácticas en una interminable replicación de la estructura. Este reclamo fue recitado de forma rutinaria a lo largo de tres décadas (ver, por ejemplo, Akram, 2013: 57-59; Boltanski, 2003; Boudon, 1998: 176; Conell, 1983: 151; Elster, 1983: 106; Harris, 2007: 237; King, 2000; Liechty, 2002: 22; Mouzelis, 2004: 109) por académicos que parecen no haber tenido noticias de tres hechos rotundamente contrarios. Primero, Bourdieu introdujo el habitus en sus etnografías trans-mediterráneas de juventud sobre el honor, el parentesco y el poder en Argelia y Béarn para dar cuenta de la disyunción cultural y la transformación social, y no de la congruencia cultural y la reproducción social (Wacquant, 2004b).

Segundo, el habitus por si solo nunca genera una práctica definida: se necesita de la *conjunción de disposiciones y posiciones*, capacidades subjetivas y posibilidades objetivas, habitus y espacio social (o campo) para producir una conducta dada o una expresión.⁴ Y en ese encuentro entre agentes hábiles y un mundo fecundo se incluye la amplia gama que abarca de la felicidad a la tensión, de la suavidad a la aspereza, de lo fértil a lo fútil. Tercero, y en relación con lo anterior, porque el habitus se adquiere con el tiempo, en diversas circunstancias que pueden implicar una trayectoria abrupta y prolongada a través del espacio social y porque se encuentran en un cosmos que puede sufrir un cambio rápido y de barrido, así como someterles a presiones y posibilidades heterogéneas (como las que tenía la sociedad colonial sacudida por una guerra de liberación nacional en la que Bourdieu incubó su modelo de acción), las disposiciones de los agentes muestran variados grados de integración interna. Esta es la razón por la que Bourdieu insiste en que “el habitus no es necesariamente adaptado [a la situación], ni necesariamente coherente”, puede estar “fisurado por contradicciones internas y dividido”, y “puede tener sus fallas, momentos críticos de perplejidad y discordancia” cuando se producen prácticas imprevistas e inconformistas (2000: 160, 162). Todo eso implica que debe ser estudiado en su formación actual y sus manifestaciones existentes, y no a través de una prescripción analítica estipulada.

De hecho, lejos de ser un “*Deus ex machina* teórico” (DiMaggio, 1979: 1464) que nos mantiene encerrados en la oscuridad teórica, el habitus es una invitación permanente a investigar la constitución social del agente. No es una respuesta al enigma de la acción –últimamente reformulado mediante la invocación de la categoría igualmente enigmática de “agencia”– sino de una cuestión, o mejor aún, de un recordatorio empírico: una flecha que apunta a la necesidad de *historizar* metódicamente al *agente concreto* incrustado en una situación concreta mediante la reconstitución del conjunto de disposiciones durables y transportables que esculpen y dirigen sus pensamientos, sentimientos y conductas.

Hay tres maneras de detectar la arquitectura del sistema estratificado de esquemas que componen el habitus. La primera, *sincrónica e inductiva*, consiste en trazar conexiones entre los patrones de preferencias, las expresiones y las estrategias sociales dentro y entre los ámbitos de actividad así como en inferir su matriz común. Este es el enfoque seguido por Bourdieu, por ejemplo, en su estudio inicial de “El sentimiento del honor” entre las cabilas (Bourdieu, 1966) y en su investigación madura de la composición interna de la clase dominante francesa en *La Noblesse d'État* [La Nobleza de Estado] (Bourdieu, 1996). La segunda, *diacrónica y deductiva*, consiste en trazar las trayectorias sociales de los agentes de manera que se pueda reconstituir la secuencia y la sedimentación de capas de disposiciones a través del tiempo —el caso paradigmático es la sociografía de la pequeña burguesía que se ofrece en *La Distinción* (Bourdieu, 1984). La tercera, *experimental*, recuperada en *Entre las cuerdas* (Wacquant, 2006) y por los colaboradores de este volumen, consiste en el estudio de las instituciones dedicadas y enfocadas en programas pedagógicos para forjar un habitus específico mediante su presentación en primera persona.⁵

Habitus primario y secundario

Fighting Scholars aclara otro error común acerca de habitus: el que señala que es rígido, congelado, inalterable e inmutable. Al adquirir deliberadamente disposiciones especializadas que no tenían, disposiciones que son constitutivas de un oficio y una filosofía corporal, los autores destacan la maleabilidad del habitus, de acuerdo con la especificación tardía del concepto por parte de Bourdieu:

“El habitus cambia constantemente en función de las nuevas experiencias. Las disposiciones están sujetas a una especie de revisión permanente, pero que nunca es radical, dado que opera sobre la base de premisas instituidas en el estado anterior. Se caracterizan por una combinación de la constancia y la variación que fluctúa de acuerdo con el individuo y su grado de rigidez o flexibilidad” (2000: 161).

Esto sugiere la necesidad de regresar a, y elaborar, la distinción de Bourdieu entre habitus primario y secundario, introducida en su obra sobre la

educación y subyacente en su análisis del nexo entre la clase y el gusto en *La Distinción*. El habitus primario es el conjunto de disposiciones que se adquiere en la infancia temprana, lenta e imperceptiblemente, a través de la ósmosis e inmersión familiar, que se forma por una tácita y difusa “labor pedagógica sin precedentes”, que constituye la base y el punto de partida de nuestra personalidad social, así como “la base para el constitución ulterior de cualquier otro habitus” (Bourdieu y Passeron, 1977: 42-46). El habitus secundario es cualquier sistema de esquemas de transposición que se injerta posteriormente, a través de un trabajo pedagógico especializado casi siempre acotado en su duración, acelerado en su ritmo, y explícito en su organización. Esta distinción se hace eco del contraste establecido por Bourdieu entre “los dos modos de adquisición de la cultura”, lo familiar y lo académico, lo experimental y lo didáctico, que estampa indeleblemente su relación con la cultura y el carácter de su capital cultural, de los cuales el habitus es la forma encarnada (Bourdieu, 1984): el primero se genera con la facilidad y despreocupación que definen la excelencia, y la segunda lleva la marca de esfuerzo y tensión nacidos de la ascesis.

Cada agente tiene un habitus primario (genérico), que es a la vez trampolín y matriz para la posterior adquisición de una multiplicidad de habitus (específico). En el caso de los *Fighting Scholars*, su habitus marcial o deportivo es una *formación terciaria*, cimentada en el habitus primario (de género, nacionales, de clase, etc.) y mediada por sus habitus académicos –que constituye a la vez un recurso motivacional y un obstáculo para lograr el dominio práctico de un oficio corporal, en la medida que el aprendiz se inclina a una actitud reflexiva. El modelo de un habitus secundario (terciario, cuaternario, quinario, etc.) será, de este modo, modulado por la distancia que lo separa de los sistemas de disposiciones que sirven de andamiaje para su construcción debido a que lo preceden. A mayor distancia, más difícil será el aprendizaje, mayores las lagunas y las fricciones entre las capas sucesivas de esquemas, y es probable que la formación de disposiciones resultantes sea menos integradas. Podemos discernir esta lógica prismática y compuesta en el trabajo a través de la manera diferencial en la que los diversos autores de *Fighting*

Scholars responden, dependiendo de su clase e inclinaciones académicas, a los desafíos de dominar un arte combativo y en el grado en que se sienten “en casa” en ella, en el sentido existencial de ser uno con el microcosmos social y simbólico en el que se ancla (Jackson, 1995).

Los componentes cognitivos, conativos y afectivos del habitus

Excavando profundo a través de los diversos tipos de artes marciales y de lucha, los estudios de campo recogidos en este libro sugieren que uno puede diferenciar analíticamente y documentar empíricamente tres “componentes” del habitus.⁶ El primero es cognitivo: consiste en las categorías de percepción a través de las que los agentes seccionan el mundo, distinguen sus componentes y les otorgan patrón y significado. Como dice el dicho del gimnasio de boxeo, usted no se convertirá en un boxeador profesional si usted no puede “distinguir a un anzuelo (*fish hook*) de un gancho de izquierda (*left hook*)”, es decir, sin dominar el sistema de clasificación que separa y relaciona cosas, personas y actividades dentro de una urdimbre semántica específica.

Pero el habitus no está constituido sólo de “estructuras cognitivas”, como el propio lenguaje de Bourdieu en ocasiones parece dar a entender. Un segundo módulo crucial, puesto de relieve por el estudio iniciático de la forja corporal es *conativo*: se trata de las capacidades propioceptivas, habilidades sensomotrices y destrezas cenestésicas que se perfeccionaron en y para la acción útil. Debido a que son impulsados por el aprendizaje en primera persona de las habilidades prácticas que constituyen el boxeo, *taekwondo*, *capoeira*, *aikido*, etc., en el tiempo real y los espacios donde éstos se cultivan, los informes que componen *Fighting Scholars* iluminan el papel fundamental del “cuerpo habitual” (Merleau-Ponty, 2004) como sede de habilidades entrenadas y fuente de la conducta intencional en el mundo.

Sin embargo, para convertirse en un miembro de pleno derecho de un microcosmos dado, no es suficiente ser capaz de interpretar y actuar de acuerdo al uso: también hay que aspirar a estar en y pertenecer a él, hay que estar motivado o movido por él todo el tiempo. El tercer componente del habitus

es afectivo o, para hablar más en general, catéxico (en los términos de Talcott Parsons) o libidinal (en el vocabulario de Sigmund Freud). Implica el investimento de las energías vitales de uno en los objetos, las empresas y agentes que pueblan el mundo del que se trate. En otras palabras, lo anterior es necesario para que un experto pugilista (pianista, político o profesor) adquiera en la práctica, las construcciones cognitivas distintivas y los movimientos especializados, así como para que desarrolle el apetito adecuado para las apuestas del juego social correspondiente.⁷ Al documentar este aspecto lujurioso de la formación de habitus, *Fighting Scholars* pone de manifiesto el hecho ineludible, destacado por Marx (1988), en sus *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* pero estudiadamente suprimido por las ciencias sociales desde entonces, de que el agente social encarnado es un *animal que sufre y desea*.

La carnalidad no es un problema, sino un recurso para la investigación sociológica

Esa propuesta está relacionada con el analista social, quien se dedica a la investigación de categorías sociológicas, habilidades, y deseos –en resumen, su habitus sociológico como un sistema secundario (específico) de disposiciones montadas sobre su habitus primario (genérico). Como todo ser humano, es un animal que desea y siente que conoce el mundo por *el cuerpo en la práctica*, que abarca la práctica pero no se limita al despliegue discursivo deliberado de los instrumentos de objetivación, de conformidad con las normas de su disciplina. Esto significa que puede profundizar y ampliar su alcance antropológico, asistiendo a su propio entendimiento carnal y sensible moviendo sus filtros de análisis, en lugar de ignorarlos o negar su fecundidad. Mejor aún, el sociólogo puede utilizar la inmersión de iniciación y el entrelazamiento práctico en el universo bajo estudio, *en relación con las herramientas clásicas del método científico-social*, para convertir su organismo inteligente en una flota de vehículos para la detección social y el análisis.

Esto es lo que los *Fighting Scholars* logran a medida que avanzan en la adquisición y disección del dominio práctico que incrementan los combatientes de su arte con el fin de transformarse y actualizar las potencialidades que éste alberga. Lo hacen en un movimiento en espiral y autopropulsado: disecar para adquirir, adquirir para disecar y así sucesivamente. En el proceso, ellos demuestran en la acción, y no sólo en el papel, la viabilidad metodológica, la fecundidad teórica, empírica y la productividad de la *sociología carnal* como un modo distintivo de la investigación. En pocas palabras, este enfoque toma en serio el hecho incómodo de que los agentes sociales son móviles, sensuales, y criaturas sufridas de carne, sangre, nervios y tendones que se saben condenados a la muerte y hacen su mundo a través de y con sus inexpertos y expuestos “cuerpos conscientes” (Scheper-Hughes y Lock, 1987). Y se insiste en que esta proposición se aplica no menos al sociólogo que a la gente que él estudia, ya sean boxeadores tailandeses, torneros, profesores o abogados corporativos.

La sociología carnal se basa en una apuesta (o un desafío): podemos *convertir el problema de la carnalidad en un recurso* para la producción de conocimiento sociológico. Se nos pide que revoquemos el paradigma dualista dominante de encarnación, canonizado por Descartes en el inicio de la revolución racionalista⁸ y que se filtra a través de múltiples linajes penetrando la mayoría de las líneas del pensamiento social, del utilitarismo y al estructuralismo, de la teoría crítica y a la hermenéutica, que comparten parte la “dogma del fantasma en la máquina” (Ryle, 2000). Aplicando Bourdieu al propio Bourdieu, se propone que usemos el habitus como vía metodológica, a través de la técnica de aprendizaje, para inquirir en la forja y el funcionamiento del habitus como fuente de acción social. El objetivo es dar forma a una sociología *desde el cuerpo* que hace justicia a la *parte activa de la corporización* y capta organismos hábiles y sensuales, no sólo como socialmente construidos, sino también como constructores sociales. Esto no es un llamado para lanzarnos a nosotros mismos al abismo de la subjetividad (como lo hace el género resbaladizo de la “auto-etnografía”) sino, por el contrario, una demanda para que profundicemos la objetividad al reconocer que el conocimiento incorporado



y la competencia son componentes productivos de la realidad objetiva. Para la sociología carnal, alcanzar una comprensión visceral de la *vis viva* del mundo social no es una distracción o un rechazo de la agenda de la razón sociológica de Durkheim, sino un medio indispensable para su realización (Wacquant, 2009).

Todos somos artistas marciales

Llegamos ahora a la más crítica aún más espinosa de todas las preguntas: ¿aunque simbólicamente ricos, algunos de estos problemas más allá de las artes marciales y deportes de combate son actividades socialmente marginales después de todo? ¿Más allá del perímetro limitado de ocupaciones u oficios deportivos de alto rendimiento, incluyendo entre ellos no sólo la música, el teatro y la danza, sino también la predicación y la política? El mayor desafío que los “fighting scholars” dejan sin abordar en este libro es el de la ampliación de las enseñanzas de sus investigaciones carnales de los oficios corporales hacia las prácticas en general. ¿Es esta ampliación justificada? Y si es así, ¿es posible? El título de este ensayo pretende indicar que es posible y justificado, en efecto necesario si vamos a producir explicaciones a todo color de la vida social que reflejen el “gusto y el dolor de la acción” en lugar de borrarlos como la ciencia social convencional hace habitualmente (Wacquant, 2004a: vi-xii): los sociólogos y los antropólogos que trabajan en el duro aprendizaje de un arte corporal agonístico con el fin de dar a conocer su funcionamiento interno son seres sociales, plurales, colectivamente comprometidos (*homines*) en las actividades encarnadas por etapas dentro de los círculos de compromisos compartidos que los configuran pero en última instancia (*in extremis*) también lo que es cada agente social y lo que hace que navegue por el mundo.

Traigo a colación este asunto porque fue lo que me impulsó a estudiar a los boxeadores en primer lugar: yo no estaba motivado a pasar tres años en un gimnasio de boxeo sólo para sondear las características idiosincrásicas de un arte Masculino. Además del placer de estar envuelto en un universo apasionante, sensual y moral, que siguió adelante en mi camino entre los

púgiles porque sostuve –y aún sostengo– que el ring ofrece una configuración experimental especialmente propicia para mostrar cómo en la competencia social se fabrica y se otorga la membresía social (Wacquant, 2005). Soy muy consciente de la objeción de que las prácticas varían en su “físico” o, en su dependencia de la razón discursiva, de tal manera que un boxeador profesional parece diferir radicalmente en lo fundamental de, por ejemplo, un profesor de filosofía. Pues esta objeción se planteó con fuerza y de modo bastante intimidante por nada menos que John Searle después de que presenté las implicaciones teóricas de *Entre las cuerdas* en su Taller de Ontología Social, en Berkeley, durante abril de 2010. Si bien Searle está de acuerdo en que alguna noción muy similar *habitus*, que él llama “el fondo” [*Background*], se necesita para dar cuenta de la acción social,⁹ considera que existe una “dramática diferencia” (en sus propias palabras) entre un arte deportivo y otro intelectual, lo que hace que la transferencia de los conocimientos adquiridos sobre el uno hacia el otro sea demasiado arriesgada cuando no inválida. Él aconsejaría estudiar “casos intermedios”, como la del soldado (en su respuesta a mi argumento, se basó en las experiencias de su hijo como un agente de depósito en un batallón del ejército de EE.UU. estacionadas en Alemania).¹⁰

No estoy convencido. Tome la diferencia entre pugilistas y filósofos como una cuestión *de grado y no de tipo*. La situación existencial genérica, del agente común y corriente no es ontológicamente diferente de la de un boxeador y de la del “luchador académico”: como ellos es un ser consciente de carne y hueso, con su destino atado a un punto particular en el espacio físico y a un momento dado en el tiempo, en virtud de su encarnación en un organismo frágil. Este organismo poroso y mortal le expone al mundo y por lo tanto existe el riesgo del dolor (emocional y físico) y de las lesiones (tanto simbólicas como materiales), pero también le impulsa hacia el escenario de la vida social, en el que se desarrollan prácticas viscerales conocimientos y habilidades prediscursivos que forman la base de la competencia social. A pesar de que la sociología carnal es particularmente apta para el estudio de los extremos sociales, sus principios y técnicas se aplican en todas las instituciones sociales, porque la carnalidad no es un dominio específico de ciertas prácticas, sino un

componente fundamental de la condición humana y por lo tanto un ingrediente necesario de toda acción.¹¹ Por esta razón, y hasta que esta estrategia metodológica esté prácticamente invalidada, insto a los analistas sociales a partir del supuesto de que, *pace* Searle, todos somos artistas marciales de un tipo u otro.

Referencias bibliográficas

- AKRAM, Sadiya. (2013). "Fully unconscious and prone to habit: the characteristics of agency in the structure and agency dialectic." *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 43(1), 45-65.
- BOLTANSKI, Luc. (2003). Usages faibles, usages forts de l'habitus. En Pierre Encrevé y Rose-Marie Lagrave (Eds.), *Travailler avec Bourdieu* (pp. 153-161). Paris: Flammarion.
- BOUDON, Raymond. (1998). Social mechanisms without black boxes. En Peter Hedström y Richard Swedberg (Eds.), *Social mechanisms: An analytical approach to social theory* (pp. 172-203). Cambridge: Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre y PASSERON, Jean-Claude. (1977). *Reproduction in education, society and culture*. London: Sage. (Versión original 1970).
- BOURDIEU, Pierre. (2000). *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity Press. (Versión original 1997).
- BOURDIEU, Pierre. (1966). The sentiment of honour in Kabyle society. En John Peristiany (Ed.), *Honour and Shame* (pp. 193-24). Chicago: University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre. (1984). *Distinction: A social critique of the judgement of taste*. Cambridge, Mass: Harvard University Press. (Versión original 1979).
- BOURDIEU, Pierre. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press. (Versión original 1980).
- BOURDIEU, Pierre. (1996). *The state nobility: Elite schools in the field of power*. Cambridge: Polity Press. (Versión original 1989).

- CONNELL, Robert W. (1983). *Which way is up? Essays on sex, class and culture*. Sydney: George Allen & Unwin.
- DESMOND, Matthew. (2007). *On the fireline: Living and dying with wildland firefighters*. Chicago: University of Chicago Press.
- DIMAGGIO, Paul. (1979). "Review Essay: On Pierre Bourdieu". *American Journal of Sociology*, 84(6), 1460-1474.
- ELSTER, Jon. (1983). *Sour grapes: Studies in the subversion of rationality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FARRER, Douglas S. y WHALEN-BRIDGE, John. (2012). *Martial arts as embodied knowledge: Asian traditions in a transnational world*. Albany, NY: State University of New York Press.
- HARRIS, Mark. (2007). *Ways of knowing: Anthropological approaches to crafting experience and knowledge*. New York: Berghahn.
- HERZFELD, Michael. (2003). *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Chicago: University of Chicago Press.
- JACKSON, Michael. (1995). *At home in the world*. Durham: Duke University Press.
- KING, Anthony. (2000). "Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'practical' critique of the habitus". *Sociological Theory*, 18(3), 417-433.
- LEDER, Drew. (1990). *The absent body*. Chicago: University of Chicago Press.
- LIECHTY, Mark. (2002). *Suitably modern: Making middle-class culture in a new consumer society*. Princeton: Princeton University Press.
- MARX, Karl. (1988). *Economic and Philosophic Manuscript of 1844*. New York: Prometheus Books. (Versión original 1927).
- MEARS, Ashley. (2011). *Pricing beauty: The making of a fashion model*. Berkeley: University of California Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. (2004). *The world of perception*. London: Routledge. (Versión original 1948).
- MOUZELIS, Nicos. (2004). *Sociological theory: what went wrong? Diagnosis and remedies*. London: Routledge.
- PHEMISTER, Pauline. (2006). *The rationalists: Descartes, Spinoza and Leibniz*. Cambridge, UK: Polity.

- RYLE, Gilbert. (2000). *The concept of mind*. Chicago: University of Chicago Press. (Versión original 1949).
- SÁNCHEZ GARCÍA, Raúl y SPENCER, Daniel. (2013). *Fighting Scholars. Habitus and Ethnographies of Martial Arts and Combat Sports*. London-New York-Delhi: Anthem Press.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy y LOCK Margaret M. (1987). "The mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology." *Medical Anthropology Quarterly*, 1(1), 6-41.
- SEARLE, John R. (1992). *The rediscovery of the mind*. Cambridge, MA: MIT Press.
- SEARLE, John. (2009). *Making the social world: The structure of human civilization*. New York: Oxford University Press.
- SHAPIRO, Lawrence. (2011). *Embodied cognition*. New York: Routledge.
- SUAUD, Charles. (1978). *La vocation. Conversion et reconversion des prêtres ruraux*. Paris: Minuit.
- WACQUANT, Loïc. (2004a). *Body and soul: Notebooks of an apprentice boxer*. New York: Oxford University Press.
- WACQUANT, Loïc. (2004b). "Following Pierre Bourdieu into the Field," *Ethnography*, 5(4), 387-414.
- WACQUANT, Loïc. (2005). "Carnal connections: On embodiment, apprenticeship, and membership." *Qualitative Sociology*, 28(4), 445-474.
- WACQUANT, Loïc. (2006). *Entre las cuerdas: Cuadernos de un aprendiz de boxeador*. Madrid: Siglo XXI de España Editores.
- WACQUANT, Loïc. (2009). "The body, the ghetto and the penal state". *Qualitative Sociology*, 32(1), 101-129.

Notas

¹ Traducción: Diego P. Roldán. Revisión Técnica: Ignacio González Sánchez.

² Por otra parte, el enfoque fue caracterizado de esta forma: "Una etnografía carnal que busca situarse en la práctica, no fuera o por encima de ella, pero que en su punto de producción requiere que nos sumerjamos tan profunda y duraderamente como sea posible en el cosmos"

que se examina, que nos sometamos a su temporalidad y contingencias específicas, que adquiramos las disposiciones que contiene que la nutren y exige la práctica. Para que podamos comprender ese arte carnal a través de una comprensión peripatética que define la relación originaria no como un mundo entre muchos, sino como el ‘hogar’”. (Wacquant, 2005: 466).

³ La prueba es que la misma lista de temas que se abordan, frontal o lateralmente, por la colección más discursivista de Farrer y Whalen-Bridge (2012) sobre las artes marciales como conocimiento incorporado y por los artículos reunidos en el número temático de *Actes de la recherche en sciences sociales* sobre “Prácticas marciales y deportes de combate” (n.º 179, septiembre de 2009), acerca de la comercialización de la lucha en la jaula, la adaptación de la brasileña *Vale Tudo* en Bolivia, la codificación de los deportes de duelo en toda Asia, los efectos de género de la entrada de las mujeres en el boxeo, y los usos sociales del *Pencak silat* en el ejército indonesio.

⁴ “Las disposiciones no conducen de una manera determinada a una acción determinada: se revelan y se llevan a cabo a sí mismas solamente en circunstancias apropiadas y en relación con una situación”. Se puede “permanecer siempre en el estado de virtualidad” o “se manifiestan en diferente, e incluso opuestas, prácticas en función de la situación”. Pues el “principio de acción” reside “ni en un tema... ni en un *medio*” sino “en la complicidad ontológica entre dos estados de lo social, historia que hizo al cuerpo hizo y a la cosa” (Bourdieu, 2000: 149).

⁵ Véase Desmond (2007) sobre los bomberos forestales y Mears (2011) sobre los modelos de pasarela, dos estudios metodológicamente pertinentes acerca de la producción de las formas estereotipadas de capital corporal masculino y femenino respectivamente (es decir, la destreza física y sexual desfilando). Dos variantes del enfoque de observación son el estudio de formación del habitus pedagógico en acción a través de minuciosas entrevistas, como puede verse en Herzfeld (2003) que informa de las pequeñas ciudades de artesanos de Creta, y través de documentos de archivo, como Charles Suaud (1978) hace en su reconstitución histórica de la producción del habitus sacerdotal en la zona rural de Bretaña.

⁶ Me arrepiento de haber dejado esta distinción implícita en *Entre las cuerdas*, como lo hice con los argumentos más teóricos, de acuerdo con un diseño de estilo orientado a transmitir la estética y la sensación del pugilismo. Haberlo aclarado hubiera reforzado la tesis de la intervención del deseo del pugilista como una mediación fundamental entre las estructuras de marginalidad clasista, subordinación racial y orgullo masculino y las prácticas existentes entre los boxeadores dentro y fuera del ring.

⁷ En *Meditaciones pascalianas*, Bourdieu (2000: 164) propone que la producción de las disposiciones requeridas por un campo particular (en el sentido de *champ*) implica un trabajo “de socialización específica [que] tiende a fomentar la transformación de la libido originaria, es decir, la socialización afecta a constituirse en el ámbito doméstico, “a través de” la transferencia de esta libido a los agentes e instituciones que pertenecen a ese campo. “En su ácida crítica a la proyección de Sartre de su inconsciente intelectual en su famosa viñeta fenomenológica del camarero de la cafetería, Bourdieu reitera que uno “entra en el personaje del camarero no como un actor que interpreta un papel, sino más bien como un niño identificado con su padre” (2000: 153-155). Él sugiere que la conversión de la libido genérica (narcisista, sexual) en libidos específicas opera a través de la reorientación de deseo hacia, y la búsqueda del reconocimiento de las personas catectizadas más allá del círculo familiar.

⁸ El dualismo cartesiano se presenta como el corolario inevitable de la aplicación del racionalismo en la investigación social. Pero esta afirmación es refutada por la emergencia, a partir fuera del mismo movimiento intelectual se extiende en el siglo XVII, del monismo de Spinoza y el pluralismo de Leibniz (Phemister, 2006). De hecho, tanto Spinoza y Leibniz son, junto con Ernst Cassirer, las fuentes principales de la antropología filosófica de Bourdieu y la epistemología social (más aún, diría yo, que Pascal, a pesar de la auto-filiación de Bourdieu).

⁹ “La tesis del Background (fondo) es simplemente esto: los fenómenos intencionales como los significados, comprensiones, interpretaciones, creencias, deseos y experiencias sólo funcionan dentro de un conjunto de capacidades de fondo que no son en sí intencionales” (Searle, 1992: 175). Unas páginas más adelante, Searle señala que la noción de fondo está “estrechamente relacionada” (1992: 177) con habitus de Bourdieu.

¹⁰ Esto apunta a una diferencia más profunda en la antropología filosófica: para Searle (2009), los seres humanos son, ante todo, “animales hablantes” y el lenguaje es el gran creador de las instituciones sociales y la argamasa de las civilizaciones humanas a través de la historia. En cambio, veo a los seres humanos como seres viscerales impulsados por las unidades socializadas y por los deseos para los que el lenguaje proporciona un medio de segundo orden en la construcción social.

¹¹ Los académicos viven bajo la ilusión reconfortante de que “lo físico” es una propiedad de una clase restringida de prácticas que no les afectan ya que la especificidad de la realización académica reside en el borramiento radical del propio cuerpo desde el primer plano fenomenológico: la condición académica como retirada de la urgencia práctica intensifica la experiencia modal de “ausencia física” (Leder, 1990). Pero los más “mentales” de los actores, como el matemático o el filósofo, son seres encarnados, y pensar es, en sí mismo, una actividad profundamente corporal, como la “cognición encarnada”, un movimiento que empieza a darse desde dentro de la ciencia cognitiva (Shapiro, 2011).

Fecha de recepción: 13 de marzo de 2014. Fecha de aceptación: 12 de mayo de 2014.