

FENOMENOLOGÍA DEL PODER Y *HABITUS*. CONTRIBUCIÓN A UN DEBATE¹

PHENOMENOLOGY OF POWER AND *HABITUS*. CONTRIBUTION TO A DEBATE

Juan DUKUEN

IPEHCS-CONICET/UNCo – UBA – Argentina

juandukuen@gmail.com

RESUMEN: En este artículo retomo el diálogo abierto entre los desarrollos schutzianos sobre *fenomenología del poder* propuestos por Jochen Dreher y el enfoque socio-antropológico sobre *habitus* y *poder simbólico* de Pierre Bourdieu. Dreher señala que es posible encontrar en la perspectiva de Bourdieu “puntos de partida claves” para una fenomenología del poder. Sin embargo, al criticar el carácter estático de la noción de *habitus*, opta por la teoría de las relevancias de Schutz, la cual, a diferencia de la propuesta bourdeana, da lugar central a la perspectiva subjetiva del actor individual. En este trabajo mostraré las limitaciones de esta crítica al cotejarla con los desarrollos de Bourdieu sobre *habitus* desgarrados/escindidos, reflexividad/socioanálisis y contradies-tramiento del cuerpo. Como contribución a una fenomenología del poder, propondré una lectura alternativa de la noción bourdeana de *habitus*, basada en Merleau-Ponty, puesta a prueba en una investigación empírica sobre colegios de clases altas.

PALABRAS CLAVE: fenomenología, *habitus*, Bourdieu, Merleau-Ponty, Schutz.

ABSTRACT: In this article I analyze the dialogue between the Schutzian developments on the phenomenology of power proposed by Jochen Dreher and the socio-anthropological approach on *habitus* and symbolic power of Pierre Bourdieu. Dreher points out that it is possible to find in Bourdieu’s perspective “key points” for a phenomenology of power. However, when criticizing the static character of the notion

¹ Este trabajo cuenta con el aval del PICT 2019-03099 (ANPCyT-Argentina) “Proyecciones contemporáneas de la fenomenología de la intercorporalidad: desarrollo infantil, sexualidad y poder” Dir: Dr. E. García; del PUE 22920180100046CO (IPEHCS-CONICET/UNCo Argentina) Dir: Dr. J. Perren; y del PIBAA 28720210100255CO (CONICET, Argentina) Dir. J. Dukuen. Agradezco los comentarios de quienes evaluaron este artículo, que me permitieron afinar mis argumentos.

of *habitus*, he chooses for Schutz's theory of relevance, which, unlike Bourdieu's proposal, gives central place to the subjective perspective of the individual actor. In this paper I will show the limits of this critique by comparing it with Bourdieu's developments on cleft/tormented *habitus*, reflexivity/socioanalysis and counter-training of the body. As a contribution to the phenomenology of power, I will propose an alternative reading of Bourdieu's notion of habitus based on Merleau-Ponty, put to work in an empirical investigation on upper-class schools.

Keywords: Phenomenology, *Habitus*, Bourdieu, Merleau-Ponty, Schutz.

1. Introducción

La relación ambigua del enfoque socio-antropológico de Pierre Bourdieu con la tradición fenomenológica forma parte de un apasionante debate (cfr. Belvedere, 2012; Dukuen, 2018b; 2020) en el cual uno de los puntos claves suele ser el carácter infundado de su crítica a formas específicas de esta perspectiva (en filosofía, Sartre y en sociología Schutz y Garfinkel), a las cuales califica como "subjetivistas". La lectura fallida que Bourdieu realiza de Schutz, ha generado un rechazo fundamentado de quienes retoman la tradición fenomenológica en ciencias sociales (cfr. Throop & Murphy, 2002; Belvedere, 2011; 2013; Endress, 2005; Dreher, 2019) y opera como un obstáculo epistemológico para comprender su enfoque sobre la práctica como una perspectiva de orientación fenomenológica. En este último sentido, se vienen produciendo investigaciones críticas que evidencian la reasunción por parte de Bourdieu de desarrollos relativos al cuerpo propio y la temporalidad preobjetiva en las *fenomenologías* de Husserl y de Merleau-Ponty, que dieron lugar a la noción de *habitus*, a la *teoría de la práctica* y a un abordaje original de los poderes y modos de dominación como se observa en los textos tempranos sobre la temporalidad en los campesinos argelinos y la *hexis* corporal de los célibes bearneses (Bourdieu, 1962, 1963; cfr. Heran 1987; Hong 1999; Moreno Pestaña, 2004; Martín Criado, 2013; Martínez 2007; Bimbenet, 2011; Ralon, 2012; Ralon y Dukuen, 2013; Dukuen, 2010; 2011, 2013, 2016; 2018b; 2020; Robbins, 2019; Perreau, 2019).

La aparición del libro colectivo *Fenomenología del poder*, compilado por Dreher y López (2014) es un aporte central a este debate, porque además de insistir en el carácter equivoco y los malentendidos producto de la lectura sociológica estándar sobre Schutz, proponen abordajes fenomenológicos de la constitución subjetiva e intersubjetiva del poder, evidenciando que la tesis de Bourdieu ([1997] 2003) sobre la ausencia de una perspectiva fenomenológica sobre el

poder, es errónea. Nos obstante, Dreher (2014a y b; 2016, 2019) señala que aunque es posible encontrar en la teoría del poder simbólico de Bourdieu “puntos de partida claves” para el desarrollo de esa fenomenología, las falencias de la noción de *habitus* lo hacen optar por la teoría de la relevancias de Schutz (2003). Teniendo en cuenta que ya me he ocupado de las críticas fenomenológicas de Belvedere y Throop & Murphy a la perspectiva de Bourdieu (Dukuen, 2020) en este trabajo analizaré las críticas desarrolladas por Dreher. Para mostrar sus limitaciones, las cotejaré con las críticas que Bourdieu ([1997] 2003) hizo a objeciones similares de otros sociólogos², centrándome en sus desarrollos sobre *habitus* desgarrados/escindidos, reflexividad/socioanálisis y contradiestramiento del cuerpo. A partir de ello, como contribución a una fenomenología del poder, propondré una lectura alternativa de la noción bourdeana de *habitus* desde la perspectiva de Merleau-Ponty, puesta a prueba en una investigación empírica en colegios de clases altas.

2. La fenomenología del poder como crítica de la noción de *habitus*

En la introducción al libro *Fenomenología del poder*, Dreher y López (2014) señalan que las reflexiones sobre este tema se desarrollarían en el marco de una “fenomenología aplicada”, la cual apunta a “captar la vida de la conciencia subjetiva en la cual y a través de la cual la totalidad del mundo objetivo es experimentado, percibido, recordado, etc”. Una fenomenología del poder apunta, entonces, a “poner de manifiesto las operaciones intencionales de la subjetividad –tanto trascendental como mundana- con el fin de describir (...) la constitución de los fenómenos sociales, como en este caso, el fenómeno del poder” (2014: 7-8). La referencia central es Schutz, su descripción de las estructuras del mundo de la vida y de las relevancias impuestas e intrínsecas para los individuos (2003). En ese marco, Dreher y López destacan la distinción de Luckmann entre fenomenología y ciencias sociales: la fenomenología trabaja desde una perspectiva egológica y por lo tanto se ocupa de describir las estructuras universales de la orientación subjetiva en el mundo. Las ciencias sociales, cuya perspectiva es empírico-histórica,

² Vale adelantar que las respuestas a las críticas a la noción de *habitus* fueron publicadas por Bourdieu en *Méditations pascaliennes* en 1997, es decir, 17 años antes de las objeciones vertidas en *Fenomenología del poder* por Dreher (2014 a y b), las cuales no conoció porque falleció en 2002. En cambio, Bourdieu sí llegó a leer y a responder a las críticas fenomenológicas de Throop & Murphy (2002). Ver al respecto, Bourdieu (2002) Para un análisis de esta polémica ver Dukuen (2018b, 2020) y Perreau (2019).

se ocuparían de explicar las características generales del mundo objetivo. Por eso para Luckmann no es posible una “fenomenología sociológica”, como la han desarrollado en EE. UU. los sociólogos que retoman la teoría del mundo de la vida de Schutz, a partir de un análisis de las interacciones, para la cual la perspectiva egológica no está en primer plano. Se vuelve operativa, en ese sentido, la distinción entre *constitución* y *construcción*: para la fenomenología la realidad se constituye sobre la base de las estructuras experienciales de la actividad consciente; para las ciencias sociales los mundos históricos son construidos socialmente en experiencias y acciones concretas. Sin embargo, en esta perspectiva, ambas disciplinas pueden ser articuladas en una “acción paralela” (cf. Luckmann, [1999] 2007 en Dreher y López, 2014: 8-9). En lo relativo al análisis de fenómeno del poder, que es lo que interesa a los autores, ella permite diferenciar entre la *construcción* social del poder y la *constitución* egológica del poder: “si nos concentramos en la construcción social del poder, las referencias apuntan a las expresiones concretas, empíricas del poder, como por ejemplo las jerarquías sociales o las desigualdades vinculadas con las diferencias de clases. Al centrar el foco en la constitución egológica del poder, lo que interesa son las condiciones especiales del establecimiento subjetivo del fenómeno del poder” (2014: 10).

En el primer capítulo del libro, desde una perspectiva schutziana, Dreher (2014a; cf. 2016, 2019) va a retomar la sociología comprensiva de Weber, para quien el poder es “la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” ([1920]2014:159). Concepto “sociológicamente amorfo”, el poder puede expresarse de diferentes modos, por ejemplo, “mediante la superioridad física, el conocimiento, la violencia” (Dreher, 2014a:22). Tras recorrer las concepciones relacionales del poder de Elias, Popitz y Mannheim, Dreher destaca que “es posible encontrar los puntos de partida claves para una fenomenología del poder” en la perspectiva de Bourdieu sobre el poder simbólico (2014a:24). “Siguiendo en ello claramente el programa de Merleau-Ponty” (2014b:120), Bourdieu busca superar las lecturas objetivistas y subjetivistas, proponiendo un análisis de las desigualdades sociales y su trasfiguración simbólica (en tanto “distinción”) entre agentes, grupos y clases en el espacio social. Así, define al *poder simbólico* como la capacidad de agentes/instituciones dotadas de *capital simbólico* (capital económico y/o cultural reconocido como legítimo) para producir -y eventualmente, imponer- mediante el lenguaje, clasificaciones, *visiones y divisiones sociales* (grupos, clases, etc.) que pueden incorporarse como

esquemas de percepción, acción y pensamiento = *habitus*³. Dreher señala que, para Bourdieu,

...en toda sociedad existen diferentes poderes que, en conflicto permanente, pretenden afirmar la legitimidad de su posición específica y definir grupos (...) Se obtiene la legitimidad del orden social por el hecho de que 'los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y de apreciación que salen de esas estructuras objetivas y tienden por eso mismo a percibir el mundo como evidente' (...) Desde este punto de vista, la perspectiva subjetiva del actor individual se ha caracterizado como una disposición condicionada por las formas de conocimiento y los patrones de pensamiento, que se conocen como *habitus* (Dreher, 2014a:24).

Tras realizar esta caracterización, Dreher considera que la propuesta bourdeana, sin embargo, "no alcanza una perspectiva teórica del poder que logre una tematización detallada de la perspectiva subjetiva del actor individual, la cual es crucial para la fenomenología" (2014a: 24). Por eso mismo, para el desarrollo de una fenomenología del poder prefiriere basarse en la diferencia planteada por Schutz (2003) entre *relevancias impuestas* e *intrínsecas*. Las *relevancias impuestas* refieren a situaciones y eventos del mundo de la vida impuestos que son relevantes para nosotros, pero que no surgen de nuestras acciones libres y que no podemos cambiar de forma espontánea. Las *relevancias intrínsecas*, son el resultado de nuestros intereses elegidos por decisión espontánea, por el pensamiento o por acciones intencionadas, porque "en principio somos libres de elegir" (2014a:29). Para Dreher, el *habitus* propuesto por Bourdieu se relaciona con la idea de *relevancia impuesta*, pero "resulta más bien estático, con un peso excesivo en las circunstancias estructurales objetivas del mundo social" y no proporciona "ninguna información acerca de un curso de acción específico o una toma de decisión concreta". Por el contrario, desde una fenomenología del poder, el concepto de relevancias intrínsecas indica que "el individuo no está

³ "Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente 'reguladas' y 'regulares' sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta." (Bourdieu, 1980:88-9).

preso de su *habitus* (...) totalmente sujeto a las estructuras de poder impuestas”, y puede mostrar “qué libertades le corresponden al actor individual” (2014a:31). Sobre este punto vuelve Dreher (2014b) en otro capítulo del libro, pero esta vez para indagar la relación entre “Mundo de la vida, constitución de desigualdades sociales y jerarquías de poder simbólicas”. Allí señala nuevamente las limitaciones de la noción de *habitus* de Bourdieu:

El concepto “estático” de *habitus* no puede captar la situación social específica en un determinado punto temporal de la biografía de un individuo como producto de decisiones tomadas por él, incluso en contra de las normas impuestas estructuralmente por su *habitus*. La teoría de la relevancia dispone, debido a la referencia biográfica, del potencial para incluir la procesualidad y los desarrollos de los intereses y las motivaciones individuales, una posibilidad que no le está abierta a la teoría del *habitus* (...) Estas consideraciones muestran que como individuos no estamos “presos” en nuestros *habitus* como hecho estructural estructurante, sino que son absolutamente posibles ciertas libertades individuales y decisiones biográficas importantes guiadas por intereses que deben remitirse a relevancias intrínsecas (...) siempre disponemos de la posibilidad de comportarnos contra las influencias socio-estructurales pre-dadas del *habitus*, reflexionar sobre ellas, desviarnos o “fugarnos” del *habitus*. (Dreher, 2014b:124).⁴

Tras revisar la propuesta de Dreher queda claro que su objeción no es hacia la teoría del poder simbólico de Bourdieu, sino hacia la teoría del *habitus*. Por lo tanto, mi intención en este trabajo no es analizar la propuesta schutziana sobre las relevancias, la cual valoro especialmente, sino proponer una lectura alternativa de la perspectiva de Bourdieu sobre el *habitus* que permita discutir las objeciones

⁴ Dreher ilustra la teoría mediante un estudio empírico sobre biografía de delincuentes juveniles mujeres de Brasil (Santos, 2010). Toma el caso de Carla, que tras el abuso de su padrastro a los 13 años y la negación de su madre a creerle, se distancian y ella se muda a lo de su tía. A través de su tío preso entra en contacto con otro recluso, entablan una relación amorosa y comienza a traficar drogas, como una forma de obtener estabilidad económica y “ganarse de nuevo a su madre”. “La situación amenazante proveniente del padrastro, acompañada del distanciamiento emocional de la madre, hacen colapsar el sistema de relevancia actual dado para ella; no está más disponible un conocimiento con recetas probadas con las cuales sea posible manejar esta ‘crisis’. Las acciones criminales que resultan de esta situación le permiten provisoriamente –hasta la detención– fugarse de las relaciones de desigualdad impuestas”. (Ampliar en Dreher, 2014b:125).

señaladas, para luego avanzar en una reelaboración fundada en la fenomenología de Merleau-Ponty, como contribución específica a una fenomenología del poder.

3. Volver a Bourdieu para debatir la crítica

Para analizar la crítica precedente, le propongo al lector “volver a los textos mismos” yendo hacia atrás en el tiempo, a *Méditations pascaliennes*⁵, libro de Bourdieu de 1997, publicado 17 años antes que *Fenomenología del poder* (Dreher, 2014a). No es mi intención producir un anacronismo: habiendo fallecido en 2002, es evidente que Bourdieu no conoció las objeciones de Dreher a la noción de *habitus*, pero sí se ocupó en ese libro de las que le realizaron desde otras sociologías. A esas críticas responde en la “Digression” titulada “Critique de mes critiques” (Bourdieu, [1997]2003:90-96), la cual, por una operación regresivo-progresiva, nos va a permitir discutir luego el planteo de Dreher. En efecto, Bourdieu observa en sus críticos la producción de una “caricatura” de la noción de *habitus*, que lo presenta como un principio *monolítico, inmutable, fatal y exclusivo* de la acción:

Es suficiente empujar esos rasgos hasta el límite extremo, presentando al *habitus* como una suerte de principio *monolítico* (aunque en muchas ocasiones evoqué, especialmente a propósito de los subproletarios argelinos, la existencia de *habitus* escindidos [*clivés*], desgarrados, llevando bajo la forma de tensiones y de contradicciones, la huella de las condiciones de formación contradictoria de la que son producto), *inmutable* (cualquiera sean los grados de refuerzo o de inhibición que haya recibido); *fatal* (confiriendo al pasado el poder de determinar todas las acciones futuras) y *exclusivo* (no dejando en ningún caso lugar alguno para la intención consciente); para darse los guantes de vencedor sin esfuerzo del adversario caricaturesco que uno mismo ha producido. ¿Cómo no ver que el grado en el cual un *habitus* es sistemático (o, al contrario, dividido, contradictorio), constante (o fluctuante y variable), depende de las condiciones sociales de su formación y su ejercicio, y que entonces puede y debe ser medido y explicado empíricamente? (Bourdieu [1997] 2003: 95).

⁵ *Méditations pascaliennes* fue el último libro programático de Bourdieu ([1997]2003), dedicado especialmente a un diálogo entre la sociología y la filosofía (su disciplina de origen). Su título es elocuente, ya que reenvía a los *Pensamientos* de Pascal, a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes y a las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, con el objeto de analizar la situación de *skholè* mediante una suerte de “*filosofía negativa*” (17).

Al leer está respuesta, todo pasa como si Bourdieu estuviese apuntando a las objeciones provenientes de representantes de la teoría social -a quienes no nombra- en concurrencia en el campo sociológico. Por ejemplo, las aclaraciones sobre el carácter *fatal* y *exclusivo* del *habitus* podrían dirigirse sin problemas a la crítica de Jeffrey Alexander en *Fin de Siècle Social Theory* (1995; cf. 2000: cap. 2 y 3), quien señala que como “sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes” “reduce” a los agentes a una *determinación* de clase social, siendo el “caballo de troya del determinismo (...) reflejo y replica de las estructuras exteriores” (136). Así, la *teoría de la práctica*, “no es más que una teoría de la determinación de la práctica, y la función teórica del *habitus* consiste precisamente en mostrar cómo y por qué así debe ser” (140). Al mismo tiempo, la respuesta de Bourdieu también podría apuntar a la crítica que Bernard Lahire estaba desarrollando hacia mediados de los 90 (1996; [1998]2004) quien, contra la estabilidad y unicidad que supone el concepto de *habitus* (los principios *monolítico* e *inmutable*, señalados por Bourdieu), afirma el carácter plural de las disposiciones, achacando los defectos de la propuesta bourdeana a su fundamentación en la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty (Dukuen, 2018b). Como mostré en otro lado (Dukuen, 2022) estas críticas, aunque sean discutibles, encuentran parcial fundamento en la tesis de Bourdieu (1980) sobre el “ajuste” entre estructuras objetivas y subjetivas (*habitus*), que permitiría explicar la reproducción de las prácticas. Volveré sobre este punto en el apartado final dedicado a una relectura merleaupontyana de la noción de *habitus* de Bourdieu, como contribución a una fenomenología del poder.

Dicho esto, el rodeo precedente sobre la “crítica de la crítica” propuesta por Bourdieu en *Méditations pascaliennes*, nos permitirá, ahora sí, mostrar que sus respuestas son válidas también para discutir las objeciones posteriores de Dreher. Hacia allí vamos.

4. Respuestas. Sobre el carácter estático del *habitus* y los principios de la acción

A continuación me voy a centrar en dos desarrollos claves de la perspectiva de Bourdieu que se derivan de la “crítica a sus críticos”, relativos a la existencia de (a) *habitus* escindidos/desgarrados, y de (b) la reflexividad/socioanálisis y el contradiestramiento del cuerpo. A ellos refiere cuando en su crítica expresa los 4 rasgos imputados equívocamente al *habitus*, como *monolítico*, *inmutable*, *fatal* y *exclusivo*. Veremos a continuación cómo los desarrollos a y b permiten discutir las

críticas de Dreher relativas al carácter “estático” del *habitus* (los rasgos *monolítico*, *inmutable* y *fatal* señalados por Bourdieu) y a la incapacidad de la teoría para dar cuenta de cursos de acción subjetivos específicos que van “contra” el *habitus* (el error indicado por Bourdieu sobre considerar al *habitus* como principio exclusivo de las prácticas).

a) *Habitus* escindidos/desgarrados, o el *habitus* no es estático (ni monolítico, inmutable y/o fatal)

Una de las críticas de Dreher (2014a:31) apunta a que la noción de *habitus* es “estática”, es decir, que pone “un peso excesivo en las circunstancias estructurales objetivas del mundo social”, vueltas principio estructurado/estructurante y único de la acción. Es visible que al plantear esta objeción, no toma en cuenta los estudios antropológicos de Bourdieu en Argelia y el Bearn francés, lo que es un olvido llamativo, ya que es en esos trabajos donde se forma la teoría del *habitus* (Martin Criado, 2013). Justamente, en la respuesta a sus críticos -vista más arriba- cuando discute el carácter supuestamente *monolítico* del *habitus*, Bourdieu refiere a sus estudios sobre las transformaciones en la sociedad argelina en el marco de la guerra de independencia, donde, egresado de filosofía, hizo sus primeras investigaciones y se formó como antropólogo y sociólogo entre 1958 y 1964 (ampliar en Dukuen, 2018b; Pérez, 2022). En *Le deracinement*, alternando entre las nociones aristotélico-tomistas de *ethos* y *habitus*, releídas vía Weber (cf. Heran, 1987; Martínez, 2007) Bourdieu y Sayad (1964) muestran cómo ante el desarraigo producido por la destrucción total de las condiciones de existencia de la sociedad tradicional argelina y las políticas de agrupamiento, el *ethos tradicional campesino* (como dimensión del *habitus* referida a las costumbres, principio preobjetivo de las prácticas) se encuentran sometido a un proceso de desvalorización que se expresa diferencialmente: según las zonas en las cuales el *ethos* capitalista y sus condiciones materiales han calado hondo con mayor antigüedad; y en la distancia intergeneracional de los *habitus*, siendo los más jóvenes los que están en mejores condiciones de abandonar el *ethos* campesino e incorporar el *ethos* capitalista.⁶ Este proceso de “descampesinización” permite observar dos fenómenos en particular:

⁶ Siguiendo a Weber, en estos trabajos antropológicos iniciales, Bourdieu alterna entre *ethos* y *habitus* para referirse “a un principio sistemático de las conductas más acá de morales expresadas y más allá de las fronteras establecidas entre lo ético y lo económico” (Heran, 1987:390).

α) La “toma de conciencia” del doble modelo de referencia que constituyen los dos *ethos* hasta allí actuados (“tradicional” y “moderno”) va de la mano de la “explicitación de los postulados éticos” (Bourdieu y Sayad, 1964: 85, 90) conformando así en el discurso una ética explícita que deriva en muchos casos en un “tradicionalismo de la desesperación” (1964:19). Entonces, el *habitus no es fatal*, porque la *ética explícita* se constituye como *otro* principio de la acción.

β) Al mismo tiempo, frente a los hombres mayores, “campesinos acampesinados”, los jóvenes “campesinos descampesinados” producen tipos de *comportamientos originales*, los cuales permiten ver “cursos de acción específicos” no determinados por la supuesta fatalidad del *habitus*, aquello que según Dreher la teoría no permite describir: Bourdieu y Sayad observan que los actos rituales se realizan “vacíos de su intención” originaria, porque “el comportamiento y la manera se disocian; se siguen obedeciendo los modelos de comportamiento pero no los modelos de la modalidad” (1964: 90-91). Característicos de la desestructuración producida por la implantación violenta del sistema capitalista en Argelia, estos *comportamientos originales* se encuentran jalonados por la *ambigüedad de las disposiciones*: signados por el *desdoblamiento*, interpelados por dos lógicas, la “tradicional” y la “moderna”, en estas investigaciones se prefigura lo que Bourdieu llama *habitus escindidos/desgarrados*, propios de socializaciones en condiciones contradictorias y heterogéneas. Vemos aquí entonces, que el *habitus* no es necesariamente *monolítico* ni *inmutable*, sino que puede ser *fluctuante*, en función de las transformaciones de las condiciones sociales de su producción y actualización. En el capítulo VII de *Le deracinement*, titulado “Le savoir culturel”, señalan al respecto:

La lógica misma de la situación colonial ha hecho surgir un nuevo tipo de hombres, que se deja definir negativamente, por lo que ya no son y por lo que no son todavía, los campesinos descampesinados, seres autodestructivos que llevan en ellos mismos todos los contrarios [...] En todos los dominios de la existencia, en todos los niveles de la experiencia, aparecen las mismas contradicciones sucesivas o simultáneas, las mismas ambigüedades. Los modelos de comportamiento y el *ethos* económico importado por la colonización coexisten, en cada sujeto, con los modelos y el *ethos* heredado de la tradición ancestral (Bourdieu y Sayad, 1964: 161, 163).

En ese contexto, para los “jóvenes campesinos descampesinados”, la *bu-niya* de los “campesinos acampesinados”, es decir, la “buena fe” de los mayores que veneran la tierra, ha perdido valor y se ha transformado en una actitud inocente o “estúpida”. Entre los más jóvenes, “la habilidad para transgredir las reglas tradicionales, o mejor, para ignorarlas, es altamente valorada. Así a la ‘estupidez’ (*thighyulith*) de los defensores de la tradición, se opone la inteligencia (*thih'archi*) de la que se jactan los más jóvenes y lo más innovadores y que los *bu-niya* denuncian como malicia diabólica (*thih'archi man chit'an, thachit'anith*)” (Bourdieu y Sayad, 1964: 90, 91). Claramente, estas “habilidades” implican prácticas de ruptura que entran en contradicción con el *ethos tradicional*, y muestran que la noción de *habitus* no es estática, como señala Dreher, sino dinámica, y que habilita márgenes de libertad para la acción.

Cabe señalar que Bourdieu vuelve sobre las tensiones y contradicciones de los *habitus desgarrados/escindidos* en su estudio sobre los trabajadores argelinos en las ciudades (2006: 67-92). También en *Homo academicus* (1984: 32, 248) cuando aborda la crisis universitaria del Mayo francés y se refiere a *habitus dobles* y al *clivaje del yo*. En el mismo sentido, en el libro colectivo que dirigió, *La misère du monde* (1993: 711-718), mediante entrevistas individuales analiza los *habitus desgarrados* generados por las “contradicciones de la herencia”, en el marco del sufrimiento social producto de las políticas neoliberales en Francia.

b) Reflexividad/socioanálisis y contradiciamiento del cuerpo, o el *habitus* no es el principio *exclusivo* de la acción

No deja de ser curioso que Dreher, al criticar la incapacidad del enfoque de Bourdieu para dar cuenta de cursos de acción subjetivos que vayan “contra” el poder estructurante del *habitus*, no tenga en cuenta el desarrollo de las nociones de *reflexividad* y *socioanálisis*⁷ (Bourdieu, 1980; [1997]2003). Ellas apuntan a desarrollar la capacidad de objetivar críticamente el *habitus* y *sus condiciones sociales de formación*, para ganar “márgenes de libertad” en la acción que permitan la emergencia de “algo así como un sujeto” (Bourdieu, 1980:41, 1993:944, Cf.

⁷ Como señala Baranger “no cabe enredarse en la terminología móvil de Bourdieu: ‘socioanálisis’, ‘objetivación del sujeto objetivante’, ‘reflexividad’ u ‘objetivación participante’ son todas expresiones que hacen referencia básicamente a la misma cuestión. Si se quiere, la reflexividad es el medio de llevar a cabo el socioanálisis cuyo resultado será la objetivación del sujeto objetivante” (2012:198).

Perreau, 2019). Bourdieu (2004) mismo escribió su *socioanálisis* (un *autoanálisis*, en sentido estricto), lo cual no dejaría de ser un paralogsimo, si la noción de *habitus* fuese *estática* o un principio *exclusivo* de la acción.

Apuntando a eso, en *La misère du monde* -el libro de entrevistas colectivo dirigido por Bourdieu al que referí más arriba- apunta a la posibilidad del *socioanálisis* de ser un “autoanálisis provocado y acompañado” donde la persona entrevistada “aprovechaba la oportunidad de interrogarse a sí misma (...) para efectuar un trabajo de explicitación, gratificante y doloroso a la vez, y enunciar, a veces con una extraordinaria intensidad expresiva, experiencias y reflexiones reservadas o reprimidas durante largo tiempo” (1993:915). En esa línea, en el capítulo titulado “L’émancipation”, Abdelmalek Sayad presenta un análisis seguido de extractos de entrevistas sobre la trayectoria social de Farida, la hija de 35 años de una familia de inmigrantes argelinos, ejemplo de las potencialidades “subjetivas” del *socioanálisis* para abrir márgenes de libertad. Refiriendo a su caso, Sayad concluye: “si el encuentro con situaciones de desigualdad a menudo refuerza el sociocentrismo del dominante, obliga al dominado (el colonizado, el negro, el judío, la mujer, el inmigrante) a un trabajo de esclarecimiento de la relación, que es un trabajo sobre sí mismo. Se trata de una necesidad práctica a la que podría calificarse de vital, que impone la inclinación al socioanálisis, a la larga, esta disposición termina por constituir una ‘segunda naturaleza’ y orienta todos los hechos y gestos de la persona” (1993: 865). En el *Post-scriptum* del libro, Bourdieu señala que el *socioanálisis*, puede “permitir a quienes sufren descubrir la posibilidad de atribuir ese sufrimiento a causas sociales y sentirse así disculpados; al hacer conocer con amplitud el origen social, colectivamente ocultado, de la desdicha en todas sus formas, incluidas las más íntimas y secretas”. Bourdieu invita a aprovechar estas posibilidades que brinda el *socioanálisis*, para “utilizar plenamente los márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política” (1993:944). Es el caso de Raphaël Desantis, que en su libro *Lire Bourdieu de l’usine à la fac. Histoire d’une “révélation”*, señala que el “descubrimiento de la sociología de Bourdieu y de la sociología de los dominados, lo animó a un verdadero socioanálisis de [su] trayectoria y de [su] representación del mundo social” (2017:63).

Vale señalar que las “herramientas” críticas con las que la *reflexividad* opera en el *socioanálisis*, se aprehenden en experiencias prácticas específicas, entre las cuales, las luchas colectivas científicas y políticas juegan un papel central. Para Bourdieu, la filosofía y las ciencias sociales críticas deben partir del propio ejercicio de la *reflexividad*, producir “una *epojé* de las condiciones sociales de la *epojé*” (1990:386), es decir, una objetivación del *habitus* y el campo académicos donde

se produce el conocimiento (del sujeto) objetivante, para así romper con el *sesgo escolástico, error intelectualista consistente en proyectar la experiencia objetivante sobre el mundo social práctico*⁸. Así mismo, producir un saber sobre la formación de los *habitus* en las diferentes clases sociales y campos, permite hacer “visibles” para si y para los agentes implicados, los condicionamientos sociales “invisibles” encarnados en lo más profundo del cuerpo. En ese sentido, la *reflexividad* como una operación intencional metadiscursiva de la conciencia, que vuelve sobre si misma, sobre las prácticas y sobre sus condiciones sociales para objetivarlas, desmiente el carácter *exclusivo* del *habitus* como fundamento de la acción, dando lugar a la emergencia de *prácticas reflexivas en tensión con las disposiciones espontáneas del habitus*, cuestión que la crítica de Dreher no alcanza a divisar. No obstante, retomando la vía anti-intelectualista presente en Pascal y en Merleau-Ponty⁹, Bourdieu (1980; [1997]2003; cf. Dukuen, 2018b) observa que solo la trasmutación de esta objetivación reflexiva-crítico-discursiva en nuevas disposiciones prácticas del cuerpo, permite dar fundamento recurrente y continuo a acciones liberadoras. Por eso, introduce la noción de *contradiestramiento* del cuerpo -inspirada en Mauss¹⁰- como modo específico de reelaboración crítica de las disposiciones ([1997]2003:248), la cual se vuelve clave para evitar caer en las trampas del intelectualismo, que la fe típicamente intelectual en la objetivación discursiva acarrea:

...es un efecto de la ilusión escolástica describir la resistencia a la dominación en el lenguaje de la conciencia –como hace la tradición marxista, y también esas teóricas feministas que, dejándose llevar por los hábitos [*habitudes*] de pensamiento, esperan que la liberación política surja del efecto

⁸ “Objetivar la objetivación”, es *analizar para comprender* las condiciones sociales de la distancia con la necesidad económica y la urgencia práctica que posibilitan la *relación teórica* que el investigador tiene con los agentes que estudia, y que es radicalmente diferente a la *relación práctica* que el agente tiene con el mundo (y que el investigador tiene con el mundo en “actitud natural”). Esa comprensión permite evitar el *sesgo escolástico*, es decir, no proyectar la *relación teórica en la relación práctica*, o sea, no tomar el esquema (*schéma*) construido por el analista como si realmente gobernara la relación práctica de los agentes con el mundo.

⁹ Para otra lectura crítica sobre la reflexividad en Bourdieu, recomiendo los análisis de Gambarotta (2014:299-328) también inspirados en Merleau-Ponty.

¹⁰ “Estas técnicas a las que ahora nos referimos son las normas humanas de adiestramiento [*dressage*] humano [...] En francés solo tenemos una palabra, la de ‘habile’, que traduce de forma incompleta la palabra latina ‘habilis’, mucho más adecuada para designar a quienes tienen un sentido de la adaptación de sus movimientos bien coordinados hacia un fin, para quienes tienen unos hábitos [*habitudes*], para quienes ‘saben hacer’ [*savent y faire*]. Es el sentido de las palabras inglesas ‘craft’, ‘clever’ (adiestramiento, presencia de espíritu y hábito [*adresse et présence d’esprit et habitude*]) es la habilidad para hacer algo”. (Mauss, [1934]1979: 345).

automático de la “toma de conciencias” ignorando, a falta de una teoría disposicional de las prácticas, la extraordinaria inercia que resulta de la inscripción de las estructuras sociales en los cuerpos. Si bien la explicitación puede ayudar, solo un verdadero trabajo de contradiestramiento [*contre-dressage*], que implique la repetición de los ejercicios, puede, como el entrenamiento del atleta, transformar duraderamente los *habitus* (Bourdieu, [1997]2003:248).

Dado que las disposiciones que sostienen las relaciones de dominación están incorporadas, para reelaborarlas no es condición suficiente la objetivación verbal, sino que son necesarias prácticas de *contradiestramiento* pre-judicativas del cuerpo. En este punto coincido con Dreher: Bourdieu produce su teoría “siguiendo en ello claramente el programa de Merleau-Ponty” (2014b:120). Bimbenet (2011) en el capítulo de su libro *Après Merleau-Ponty*, dedicado al diálogo con la perspectiva de Bourdieu, concluye que “la definición bourdesiana del sentido práctico y correlativamente del *habitus*, pueden leerse como una ejemplificación sociológica fiel a la fenomenología merleau-pontyana de la percepción” (167)¹¹. Ciertamente, ya Merleau-Ponty (1945:505-510) ofrece los antecedentes sobre el fundamento carnal de la reflexividad, cuando al discutir la noción de libertad de Sartre, señala que el pasaje de obrero a revolucionario se produce en la experiencia vivida de la explotación, en el contacto con otros que están luchando contra ella y no por una transformación *ex nihilo* de la conciencia. Aun así, como veremos en el próximo apartado, la propuesta de Bourdieu carece de una fundamentación fenomenológica adecuada. Por eso, para contribuir específicamente a una fenomenología del poder, a continuación, vamos a establecer un diálogo con la perspectiva merleau-pontyana, que permita reelaborar fenomenológicamente la noción de *habitus*, y comprender mejor su relación con la reflexividad/ socioanálisis y el contradiestramiento del cuerpo.

¹¹ García (2012a) afirma que Merleau-Ponty no articuló su filosofía política con su fenomenología del cuerpo en una teoría corporal del poder. Haciendo referencia a *La domination masculine* (1998) señala que fue Bourdieu quien hizo esa articulación: “sus nociones de *hexis* y *habitus* resultan de una interpretación en clave política de la filosofía del cuerpo de Merleau-Ponty: brazos y piernas no sólo tienen sus peculiares saberes, como dice Merleau-Ponty, sino que en la medida en que estos saberes se ajustan a normas culturales, brazos y piernas también ‘están colmados de imperativos mudos’” (368-370).

5. Volver a Merleau-Ponty. Una relectura de la noción de *habitus* en Bourdieu como contribución a una fenomenología del poder¹²

Hemos visto hasta aquí que las críticas de Dreher sobre la noción de *habitus* pueden ser objetadas “volviendo a los textos mismos” de Bourdieu. No obstante, el desacuerdo en torno a esta crítica, no me impide compartir la tesis sobre que “es posible encontrar los puntos de partida claves para una fenomenología del poder” en la perspectiva bourdeana (Dreher, 2014a:24). Pero para avanzar en ello hay que apuntar la crítica en otro sentido, y analizar las limitaciones de la concepción del *habitus* corporal en Bourdieu, a partir de un diálogo crítico con la perspectiva de Merleau-Ponty, que opera como uno de sus fundamentos.

Como adelantamos, las objeciones de Dreher sobre el carácter “estático” del *habitus* (así como las críticas propuestas por Alexander y Lahire) pueden encontrar un apoyo parcial en la tesis de Bourdieu sobre el “ajuste” entre estructuras objetivas y subjetivas (*habitus*) -inspirada en Leibniz y Durkheim- y en la referida a la *histéresis* del *habitus* como tendencia a perseverar en su ser -*conatus* en Spinoza-. Estas tesis, que explican la reproducción de las prácticas y de mundo social (cfr. Bourdieu, 1980a; Dukuen, 2013, 2018b) alimentan las críticas que le imputan un determinismo sociológico (el *habitus* como principio *fatal* de la práctica), derivado de un objetivismo. Un ejemplo de estas tesis se observa en *La reproduction*: “las estructuras objetivas producen los *habitus* de clase y, en particular, las disposiciones y las predisposiciones que, al engendrar las prácticas adaptadas a estas estructuras, permiten el funcionamiento y la perpetuación de las estructuras” (Bourdieu y Passeron, 1970:244-5).

Sin embargo estas tesis entran en tensión con otras¹³, en las que Bourdieu sostiene que el *habitus* se instituye por una *dialéctica* (1972: 163; 175, 178-179; 1980a: 70, 88, 242) donde la *lógica de la práctica y el sentido práctico*, son del orden de la *ambigüedad y la indeterminación* (1980a: 28, 142, 146, 160, 177, 426-427). Los supuestos de esta tesis provienen, especialmente, de la impronta fenomenológica de Husserl y Merleau-Ponty (Dukuen, 2013; 2018b; 2020; 2022) y muestran, una vez más, que el *habitus* no es “estático”. Allí se ubican,

¹² Amplió en este apartado análisis presentados en Dukuen (2018b; 2020, 2022).

¹³ He mostrado in extenso (Dukuen 2018b) estas tensiones teóricas en el desarrollo de la teoría de la práctica, desde una primera cristalización en *Esquisse* (1972), pasando por *Le sens pratique* (1980) y *La distinction* (1979), hasta sus últimos elaboraciones en *Méditations pascaliennes* ([1997] 2003).

por ejemplo, los análisis de Bourdieu (1980:167-230) sobre el intercambio de dones, donde el *habitus* es “sentido del juego” incorporado, disposiciones que permiten al agente desarrollar *estrategias*, es decir, apuestas de lucha (*enjeux*) frente a otros agentes, a partir de y por la apropiación/distribución desigual de los capitales específicos-eficientes (poderes) en aquellos dominios de la práctica y/o campos donde se encuentre envuelto. Estas estrategias permiten jugar con el *tempo*, improvisar en situación y contribuyen a que el juego tenga su encanto, su imprevisibilidad, su incertidumbre. Bourdieu mismo señala que la noción de estrategia, producida contra la teoría del actor racional, es fruto de su lectura de Merleau-Ponty¹⁴ (Sapiro, 2007:62-3).

Entonces, lo que observo en la propuesta de Bourdieu son una serie de tensiones irresueltas, entre las tesis “objetivistas” y las tesis de orientación fenomenológica. Para romper con esas tensiones, y darle un mayor sustento a sus desarrollos sobre *habitus* escindidos/desgarrados, reflexividad/socioanálisis y contradiestramiento del cuerpo, me voy a valer de la fenomenología de Merleau-Ponty: su perspectiva me permitió reelaborar el sentido del *habitus*, para considerarlo como una *estructuración parcial del cuerpo propio* entrelazada con una dimensión “actual” (Dukuen, 2013). Este planteo apunta a cuestionar las tesis objetivistas del “ajuste” y las *histéresis*, evitar el determinismo y el “extravío objetivista”, manteniéndonos dentro de la fundamentación fenomenológica de la *praxeología* bourdeana.

Vamos retomar para eso la relación entre las tres dimensiones del cuerpo descritas por Merleau-Ponty (1945) sobre la que se detiene García (2012b): *cuerpo orgánico*, *cuerpo habitual* y *cuerpo actual*. Atendiendo a los análisis merleau-pontyanos sobre la anosognosia y el miembro fantasma, se evidencia que el mutilado no vive el cuerpo en términos de representación mental, ni con sus características observables en la actualidad, ni como suma de componentes anatomofisiológicos, sino como *cuerpo habitual*, como “repertorio de movimientos que han sedimentado por hábitos de comportamiento en el mundo”. Se observa que entre el *cuerpo actual* “con sus características observables y que muevo a voluntad” y el *cuerpo orgánico*, se ubica el *cuerpo habitual* “que oficia de nexo

¹⁴ En la entrevista con Sapiro, Bourdieu señala: “La noción de estrategia es complicada. No, no viene en absoluto de la economía (...) Está construida contra la regla, contra el mecanicismo (...) Es el partido que toma Merleau-Ponty en *La structure du comportement*. Es mi cultura de base: contra el pavlovismo mecanicista, por un lado, y por otro, contra el finalismo sartreano que conduce a la mala fe, etc.” (Sapiro, 2007:62-3).

y también de terreno ontológico común, del que ambos son dimensiones”. Es importante señalar que el fenómeno originario y central es el *cuerpo habitual* “como plataforma de despegue”, y que las diferentes dimensiones se encuentran entrelazadas en la experiencia misma (111, 112).

A partir de estos señalamientos propuse reelaborar críticamente la noción de *habitus* de Bourdieu y comprenderla en el *orden de las transformaciones prácticas*: -a) transformación de las “condiciones objetivas” a las experiencias prácticas -b) transformaciones en la incorporación de las experiencias prácticas como disposiciones/esquemas -c) transformaciones en el pasaje de las disposiciones/esquemas a las prácticas (cfr. Dukuen, 2013; 2018b). Por cuestiones de espacio, no trataré los puntos a y b, relativos a la génesis de los diferentes modos de existencia y estratos del sentido, explicitados en otro lado (Dukuen, 2018b:215-20) y me centraré en el punto (c) *transformaciones en el pasaje de las disposiciones a las prácticas* donde se juega especialmente el *entrelazamiento entre cuerpo habitual y cuerpo actual*.

Para ello, vale considerar las prácticas como resultado creativo (*ars inveniendi*)¹⁵ del encuentro *centrífugo* y *centrípeto* de *donación de sentido* (*Sinngebung*) (Merleau-Ponty, 1945:501), entre un cuerpo-agente parcialmente estructurado por un *habitus* y una situación, que con mayor o menor afinidad de sentido, opera como sollicitación de la acción. El problema reside en qué poder de sollicitación tienen las situaciones cuando encuentran poca afinidad de sentido con las disposiciones/esquemas habituales que el agente posee para responder. Esto depende del poder que se le otorgue al *habitus* en la estructuración del cuerpo propio.

En este punto es clave recordar el caso del “enfermo Schneider” estudiado por Merleau-Ponty (1945: 114-172). Schneider, quien había sufrido una lesión en la región occipital, estaba “encerrado” en su *cuerpo habitual*, en sus disposiciones adquiridas, y por lo tanto encontraba enormes dificultades para

¹⁵ “He dicho ‘habitus’ justamente *para no decir* ‘hábito [habitude]’, es decir, la capacidad generativa, por no decir creativa, que está inscrita en el sistema de disposiciones como un *arte*, -en el sentido fuerte de maestría práctica-, y en particular como un *ars inveniendi*. (Bourdieu & Wacquant, 1992: 97). Bourdieu parece inspirado en el *ars inveniendi* de la *Dissertatio de arte combinatoria* de Leibniz (1666), filósofo que conocía muy bien, ya que sobre él versó su tesis de filosofía en la *École Normale Supérieure* de París en 1954. Sobre el *habitus* como “ars inveniendi”, visible en “Postface” de Bourdieu al libro de Panofsky (1967) *Architecture gothique et pensée scolastique*, ver Dukuen (2019).

producir prácticas puestas en lo virtual, como jugar o realizar acciones “gratuitas” espontáneas. Solo podía realizar sus prácticas habituales, no así renovar su esquema corporal. En su caso, el *entrelazamiento entre cuerpo habitual y cuerpo actual*, sedimentación y trascendencia, se encontraba cortado. Este caso le sirve a Merleau-Ponty para mostrar, por el contrario, que la dialéctica del cuerpo en el mundo se caracteriza por una “ambigüedad existencial” (Waldenfels, 1987: 175 en Ralón, 2005: 237): cuenta con la sedimentación de las disposiciones pasadas, pero se encuentra abierta a lo posible. La temporalización se expresa en que en cada nuevo presente las disposiciones puedan resignificarse, y al mismo tiempo se abre la posibilidad de crear otras en la propia dinámica de la práctica *centrífuga* y *centrípeta* de *donación de sentido* (*Sinngebung*).

Por eso mismo, si se lleva al extremo la tesis de Bourdieu sobre la *histéresis* del *habitus primario*, formado en el microcosmos familiar vía “ajuste entre estructuras objetivas y subjetivas”, se coarta la posibilidad de incorporar nuevas disposiciones/esquemas, salvo aquellas afines a esa socialización primaria, y se tiende a transformar la dialéctica humana en una ficción retórica que limita el cuerpo a su dimensión habitual. Se observa que Bourdieu no llega tan lejos: las nociones de *habitus desgarrados/escindidos*, de *reflexividad/socioanálisis* y de *contradiestramiento* del cuerpo lo evidencian, pero las lecturas críticas que las ignoran o subestiman, tienden a profundizar la veta objetivista del “ajuste”. Por eso mismo, apoyarnos en Merleau-Ponty es central, ya que Bourdieu no distingue la doble dimensión del cuerpo, *habitual y actual*, ni toma en cuenta su *entrelazamiento* en la dialéctica con el mundo humano. De ahí la crítica que finalmente le realiza Bimbenet (2011) cuando señala que comparte con Merleau-Ponty la preocupación por lo arqueológico, pero se desentiende de lo teleológico -si bien las nociones de *reflexividad/socioanálisis* podrían usarse para rebatir su argumento.

Yendo más allá, propongo recobrar para la perspectiva bourdeana el carácter dinámico del esquema corporal, y postular que el cuerpo está *parcialmente* estructurado por un *habitus* en tanto *cuerpo habitual*, y por lo tanto, sigue siendo un “puedo” (Merleau-Ponty, 1945: 160), aunque no sea a cada paso un “yo”. Esto significa recuperar el carácter abierto del *cuerpo actual* en su entrelazamiento con el *cuerpo habitual*. Así, el *habitus* no estructura totalmente al agente, sino de manera parcial y justamente por eso podemos pensar la dialéctica del sentido práctico en su *ambigüedad e indeterminación de manera positiva* (cf. Dukuen, 2022) *para reintroducir la reflexividad/socioanálisis y el contradiestramiento del cuerpo como vías de transformación de los habitus*.

Esta propuesta, fundamentada en una relectura merleau-pontyana de la perspectiva de Bourdieu, permite debatir críticas como las de Dreher mediante una ruptura con la “lógica del ajuste” entre estructuras objetivas y *habitus*, contribuyendo a una fenomenología que describe la constitución de las relaciones de poder y dominación de forma no mecanicista. En ese sentido, comprender al cuerpo-agente como entrelazamiento entre las dimensiones *habitual* y *actual* da una correcta fundamentación a la noción de *contradiestramiento* del cuerpo, la cual sería una ficción retórica si no tuviese una dimensión *actual*, abierta a lo posible. Al mismo tiempo, permite también darle fundamento a las prácticas de *reflexividad/socioanálisis*, en la medida en que para poder “objetivar la objetivación” de manera efectiva, para que la toma de distancia crítico-reflexiva con nuestra condiciones de existencia incorporadas (*habitus*) produzca vía sedimentación transformaciones duraderas en nuestros cuerpos y prácticas, el cuerpo tiene que poseer un poder instituyente de sentido (*dimensión actual*), que le permita aprehender prácticas reflexivas metadiscursivas, e incorporarlas mediante *contradiestramiento*, como nuevas *disposiciones/esquemas corporales*.

Se observa que la dimensión abierta y trascendente del cuerpo, de raigambre merleau-pontyana, puede ser un aporte sustancial para la antropología crítica del poder y la dominación propuesta por Bourdieu (1980; [1997]2003) y una contribución específica a la fenomenología del poder: analizar los modos de dominación, describir cómo se somatizan, tiene sentido en la perspectiva bourdieana, en la medida en que los dominados *puedan* aprehender disposiciones críticas reapropiándose de sus experiencias (*reflexividad/socioanálisis*) o sea, de que el cuerpo *pueda* re TRABAJARSE mediante un *contradiestramiento*, que solo es posible si el *habitus* no es una totalidad cerrada que se autodespliega. Esto significa efectivamente que el *cuerpo habitual* configura una “libertad condicionada”, aquella que Merleau-Ponty (1945: 518) retomaba de Husserl como el suelo de nuestra existencia: allí se depositan *también* disposiciones relativas a las relaciones de dominación. Pero si es cierto que existe “una libertad condicionada y condicional” y “un margen de libertad” como dice Bourdieu (1980: 92; [1997] 2003: 236-240) hay que superar los extremos puros del determinismo y la libertad, para reconocer la existencia de *grados de dominación* (Nordmann, 2010). En efecto, la contribución central a una fenomenología del poder consiste en reconocer en el cuerpo un *poder de institución de sentido* propio de su dimensión *actual*, que puede permitir que en trayectorias sociales donde se configuran relaciones prácticas duraderas en experiencias colectivas políticas, se incorporen disposiciones “rebeldes”, “liberadoras”, que en dialéctica con la *dimensión habitual*, sean

la reelaboración de disposiciones dominadas, en esos “márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política” (Bourdieu, 1993: 944).

Voy a ilustrar esta contribución a una fenomenología del poder mediante una breve referencia a un estudio empírico socio-antropológico, donde analizamos las trayectorias sociales de las únicas dos becarias (17 años), provenientes de las clases medias bajas, de un colegio secundario privado bilingüe, de elite, de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina (ampliar en Kriger y Dukuen, 2017; 2021)¹⁶. En la investigación pudimos observar que las trayectorias de clase social de estas becarias, “tránsfugas de clase”, rompen con la “causalidad de lo probable” en la medida en que esa escolarización está reservada para jóvenes de clases altas cuyas familias pueden abonar la onerosa cuota que exige el colegio, habiendo ellas accedido excepcionalmente producto de una beca.

En su día a día, estas estudiantes transitan socializaciones secundarias no lineales donde circulan agentes y experiencias prácticas de clase social profundamente heterogéneas, especialmente cuando se mueven entre espacios sociales: de sus hogares y barrios de clase media baja, al colegio, ubicado en una de las comunas de mayores ingresos de la Ciudad de Buenos Aires. En esas experiencias duraderas de socialización -que actúan como condicionamientos sociales, no como determinaciones mecánicas- lejos de haberse reproducido *tout court* las *disposiciones del habitus primario familiar* como principio *fatal* y *exclusivo* de la acción (recordemos la crítica de Dreher), captamos procesos de *contradiestramiento* a partir de la activación del *cuerpo actual*, que por su poder instituyente de sentido, permite la reelaboración de las *disposiciones primarias*, la incorporaron de nuevas disposiciones y la desaparición de otras, instituyendo así *habitus escindidos* que componen *diversos grados de complicidad ontológica, ambigüedad y tensión con esos mundos sociales diversos y desiguales*. En ese sentido, es clave la educación bilingüe, que implica un manejo cuasi-nativo del idioma inglés oral y escrito (además de una certificación de Cambridge) y por lo tanto una transformación de las disposiciones lingüísticas primarias, que en las condiciones actuales del mercado laboral, y para la continuación de los estudios universitarios (ambas

¹⁶ Este trabajo en un colegio de elite formó parte de una investigación más amplia dirigida por la Dra. M. Kriger, en el marco del PICT 2012-2751 (ANPCYT-Argentina). Entre 2016-2018 realicé trabajo de campo, “observación participante” en diferentes actividades y más de 50 entrevistas con estudiantes, docentes, preceptores y directivos del colegio. Presento aquí muy sintéticamente análisis de orientación fenomenológica (cfr. Dukuen, 2022) de las investigaciones publicadas en: Kriger y Dukuen (2017, 2021) y Dukuen, (2018a). Allí podrán encontrar también un estado de la cuestión sobre esta temática.

planean estudiar y trabajar), es un *capital cultural* altamente valorado, certificado y reconocido, que las pone en ventaja y las separa de quienes comparten su condición de clase¹⁷.

Esa heterogeneidad de las experiencias y escisión de las disposiciones, en las becarias, está en la base de la *reflexividad crítica* que expresaron sobre su relación con la escuela y lo político, la cual no está exenta de *ambigüedad*: en nuestras conversaciones -llevadas a la manera del *socioanálisis* señalado por Sayad- ellas reconocieron con lucidez crítica los privilegios económicos de sus compañeros de clases altas, que las separan de ellos. Al mismo tiempo reconocen sus propios privilegios educativos en relación a su condición de clase, y agradecen la oportunidad única que les brinda una educación de elite, que les permite acumular un *capital cultural* que las separa del porvenir de clase probable en las clases medias bajas. Al mismo tiempo ellas se declaran “de izquierda” a partir de experiencias en agrupaciones políticas de ese signo, las cuales también les permitieron incorporar *esquemas de pensamiento críticos* para evaluar su propia trayectoria, una excepción tanto frente a sus compañeros de clases altas y al mundo “otro” escolar, como frente a sus propias familias. Lo que es más interesante aún, es que esta misma *ambigüedad* es la que permite observar que si bien las becarias forman parte de una entramado de relaciones de poder simbólico en el cual la beca puede ser considerada en la lógica de las “formas de redistribución legitimadora (...) por las cuales los dominantes se aseguran un capital de ‘crédito’ que parece no deber nada a la lógica de la explotación” (Bourdieu, 1980:230-1)¹⁸, la comprensión

¹⁷ Esto es particularmente importante en el caso de una de las becarias, Julieta, hija de una pareja de inmigrantes paraguayos de primera generación (población frecuentemente estigmatizada en términos étnicos en Bs. As.), que la impulsan a estudiar (cosa que ellos no pudieron). Durante una conversación, señaló: “Siempre tengo en cuenta por ejemplo, que mi mamá decía: “termina por favor, estudiá otra cosa”, y además me gusta estudiar, no es que lo hago por compromiso [...] Mi mamá siempre me dice, mi papá también me dice: “vos tenés que conseguir algo más, aspirá a algo más en la vida”. Según Dalle (2013), en trayectorias de clase ascendentes de sectores populares migrantes “el estímulo hacia la educación de sus hijos/as es un mecanismo clave para compensar la desventaja inicial de capital cultural y económico” (384). Además, en este caso, vale destacar las transformaciones de la *hexis corporal y lingüística*, así como el uso de vestimentas específicas, producto de la socialización en este colegio de tradición británica.

¹⁸ Esto nos permite trazar analogías con lo señalado por Khan (2011), quien, a partir de su investigación sobre educación de elites en Estados Unidos, afirma que incorporar la diversidad étnica y de clase en las escuelas mediante el otorgamiento de becas a los más desfavorecidos (que en el caso presentado aquí son “integrados”, “aceptados”), compone una nueva forma de producir elites mediante el impulso del discurso meritocrático de legitimación de la desigualdad. La socialización de los privilegiados, en esta diversidad incorporada,

reflexiva de su posición como un efecto ambiguo de la desigualdad social y no como un déficit personal o falta de mérito, les permite eludir la trampa de la *violencia simbólica: haciendo de la necesidad virtud* (y no un déficit, insisto), critican con ironía a sus compañeros de clases altas por “vivir en una burbuja”¹⁹, contraponiendo una sagacidad propia, producto de experiencias amplias y heterogéneas por el espacio físico y social (ampliar en Kriger y Dukuen, 2021).

El caso de las becarias desafía toda comprensión “estática” o determinista del *habitus*, que hubiese impedido el *contradiestramiento*, permite debatir la crítica de Dreher, mostrando al mismo tiempo la potencialidad heurística para una fenomenología del poder, de una relectura de la perspectiva de Bourdieu inspirada en Merleau-Ponty.

Conclusiones

En este trabajo me he propuesto debatir la crítica a la noción bourdeana de *habitus* desarrollada por Jochen Dreher (2014a y b) y plantear una lectura alternativa en diálogo con la perspectiva de Merleau-Ponty, como contribución específica a una fenomenología del poder.

En sus escritos, Dreher señala que si bien se pueden encontrar puntos de partida para una fenomenología del poder en la propuesta bourdeana, su noción de *habitus* es “estática”, y la teoría que la subtiende, incapaz de dar cuenta de cursos de acción subjetivos específicos que vayan en contra del poder estructurante del *habitus*. Por eso mismo, opta por la teoría de las relevancias de Schutz, que no cae en esos problemas. Para analizar la justicia de estas objeciones, tomando como premisa metodológica “volver a los textos mismos”, retomamos las respuestas de Bourdieu a las críticas a la noción *habitus* publicada 17 años antes, en *Méditations*

les permite *aprehender* a moverse con soltura en sus relaciones con “otros”, haciendo *como si* fueran iguales y todo dependiera del esfuerzo personal.

¹⁹ Analía, una de las becarias, nos comentaba: “...No es por criticar, yo los quiero mucho a los chicos, los profesores, a todos, me parece que son una gente... son muy buena gente, pero como que, están como muy metidos en esta burbuja y no salen de acá, tipo ‘Belgrano R’, ‘mi casita’, es como un barrio muy tranquilo, digamos. Estoy segura de que más de la mitad de los chicos jamás pisaron Constitución, Retiro o lugares así, donde por ahí se pone más movido, están acuchillando alguien al lado tuyo, o cosas así. No podés llegar tampoco muy lejos por más que lo intentes, porque no ven esa parte de la realidad, están como muy cerrados...” (Kriger y Dukuen, 2021:94).

pascaliennes ([1997]2003), la cual presenta igualmente una serie de argumentos válidos para este debate específico. Así, observamos que las referencias de Bourdieu sobre (a) *habitus* escindidos/desgarrados en los suproletarios argelinos (Bourdieu y Sayad, 1964) da cuenta de las transformaciones de las disposiciones (el *habitus* no es *monolítico ni inmutable*) y la emergencia de comportamientos originales (no es *fatal*). Esto permite mostrar contra la afirmación de Dreher, que *habitus* no es una noción “estática”. Por otro lado, el argumento de Bourdieu sobre (b) la *reflexividad/socioanálisis* no solo evidencia un principio de la acción que se produce “contra el *habitus*” (invalidando la afirmación sobre su condición *exclusiva* como fundamento de la práctica), sino que además, evitando el error intelectualista (bajo la égida de Pascal y Merleau-Ponty), apunta al *contradiestramiento* del cuerpo, como la forma efectiva para que esa operación reflexivo-crítica se *encarne* en disposiciones críticas que alimenten prácticas duraderas.

Sin embargo, reconocimos que objeciones como las de Dreher (o las de Alexander) encuentran parcial fundamento en las tesis de Bourdieu sobre el “ajuste” entre estructuras objetivas y subjetivas, del que podría derivarse el carácter *fatal y exclusivo* del *habitus* que acabamos de discutir. El problema reside en que estas tesis entran en tensión con la fundamentación fenomenológica de la *praxeología*, donde el *habitus* se instituye por una *dialéctica del sentido práctico* del orden de la *ambigüedad y la indeterminación*. Hay aquí un problema central, porque quienes suelen criticar el talante determinista y objetivista de la obra de Bourdieu, hacen una lectura parcial, ignorando la tensión inherente que genera en esta perspectiva la fundamentación fenomenológica merleauPontyana. Una cabal muestra de esas tensiones se encuentra en *Le sens pratique*, publicado por Bourdieu en 1980, y en especial en los estudios etnológicos que ocupan el “*Livre 2. Logiques pratiques*”, abiertamente ignorados por los críticos.

No obstante, es interesante que Dreher observe que en su propuesta sobre *habitus* y poder simbólico, Bourdieu sigue a Merleau-Ponty. Sin embargo no saca ninguna consecuencia de ello, prefiriendo fundamentar una fenomenología del poder en la teoría de Schutz sobre las relevancias. Cabe aclarar que valoro especialmente su obra y en este trabajo no tuve intención en debatirla. He preferido más bien centrarme en proponer una lectura alternativa de la noción de *habitus* basada en una crítica merleauPontyana, que permita contribuir, desde esta otra vía, a una fenomenología del poder.

Para ello, era necesario darle una adecuada fundamentación fenomenológica a la propuesta crítica de Bourdieu. Merleau-Ponty nos permitió relaborar la

noción de *habitus* bourdeana, como una estructuración *parcial* del cuerpo propio, entrelazada con una dimensión *actual*. La contribución central a una fenomenología del poder consiste en reconocer en el cuerpo esta dimensión *actual*, como un *poder de institución de sentido* que permite que en trayectorias sociales en el marco de experiencias colectivas políticas los agentes incorporen disposiciones “liberadoras”, que en *dialéctica con la dimensión habitual* vía *contradiestramiento* relaboren disposiciones dominadas, en esos “márgenes de maniobra dejados a la libertad, es decir, a la acción política” (Bourdieu, 1993: 944). Recordando la “Respuesta a Throop & Murphy” coincido con Bourdieu en que la retoma de las tesis provenientes de la fenomenología que he propuesto aquí “están diseñadas para guiar la investigación empírica y para resolver problemas específicos de la antropología y la sociología” (2002: 209). El análisis del caso de las becarias de un colegio de clase altas, quiso ilustrar brevemente esa potencia socio-antropológica, mostrando al mismo tiempo que el diálogo entre fenomenología y ciencias sociales puede ser desarrollado en diferentes sentidos. Esperamos con este trabajo contribuir a profundizarlo, invitando a quienes trabajan en la perspectiva schutziana a un intercambio fecundo y renovado con los desarrollos bourdeanos, auspiciado por el espíritu plural, abierto e inagotable de la obra de Merleau-Ponty.

Bibliografía

- ALEXANDER J. (1995), *Fin de Siècle Social Theory*, Londres, Verso.
- (2000) *La réduction. Critique de Bourdieu*, París, Cerf.
- BARANGER, D. (2012), *Epistemología y metodología en la obra de Pierre Bourdieu*, Posadas.
- BELVEDERE, C. (2011), *Problemas de fenomenología social. A propósito de Alfred Schutz, las ciencias sociales y las cosas mismas*. Los Polvorines, UNGS-Prometeo.
- (2012), *El discurso del dualismo en la teoría social contemporánea*, Bs As, Eudeba.
- (2013), “The *Habitus* Made Me Do It: Bourdieu’s Key Concept as a Substruction of the Monad”, *Philosophy Study*, vol. 3, N° 12. 1094-1108.
- BIMBENET, É. (2011), “Sens pratique et pratiques réflexives”, en *Après Merleau-Ponty: études sur la fécondité d’une pensée*. Paris Vrin.
- BOURDIEU, P. ([1962]2002), “Célibat et condition paysanne”, en *Le bal des célibataires*. París, Seuil.
- (1963), “La société traditionnelle. Attitude à l’égard du temps et conduite économique”, *Sociologie du travail* 5: 24-44
- (1967), “Postface”, en E. Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, París, Minuit.
- (1972), *Esquisse d’une théorie de la pratique*, París, Droz.
- (1979), *La distinction*, París, Minuit.
- (1980), *Le sens pratique*, París, Minuit.
- (1984), *Homo academicus*, París, Minuit.
- (1990), “The Scholastic Point of View”, *Cultural Anthropology*, vol. 5, N°4, 380-391.
- (1993), *La Misère du monde*, París, Minuit.
- ([1997] 2003), *Méditations pascaliennes*, París, Seuil
- (1998), *La domination masculine*, París, Seuil.
- (2002), “Response to Throop & Murphy”, *Anthropological Theory* Vol 2(2), 209.
- (2004), *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Raisons d’Agir.
- (2006), *Argelia 60*, Bs As, Siglo XXI.
- & SAYAD, A. (1964), *Le déracinement*, París, Minuit.
- & PASSERON, J-C. (1970), *La reproduction*, París, Minuit.
- & WACQUANT, L. (1992), *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Seuil.
- DALLE, P. (2013), “Movilidad social ascendente de familias migrantes de origen de clase popular en el Gran Buenos Aires”, *Trabajo y Sociedad*, (21), 373-401.
- DESANTI, R. (2017), *Lire Bourdieu de l’usine à la fac. Histoire d’une «révélation»*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant.

- DREHER J. (2014a), “Fenomenología del poder”, en Dreher J. y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.
- (2014b), “Mundo de la vida, constitución de desigualdades sociales y jerarquías de poder simbólicas”, en Dreher J. y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.
- (2016), “The Social Construction of Power: Reflections Beyond Berger/Luckmann and Bourdieu”, *Cultural Sociology*, Vol. 10(1), 53–68
- (2019), “Oblivion of power? The social construction of reality and the (counter) critique of Pierre Bourdieu”, Pfandenhauer M & Knoblauch, H. (Eds.) *Social constructivism as paradigm?*, London, Routledge.
- y López, D.G. (2014), “Introducción”, en Dreher J. y López D. G (comp.) *Fenomenología del poder*. Bogotá, USTA.
- DUKUEN, J. (2010), “Entre Schutz y Bourdieu. Encuentros y desencuentros en fenomenología social”, en *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*. N° 3, 2: 39-50
- (2011), “Temporalidad, *habitus* y violencia simbólica. Génesis de una teoría de la dominación en la obra de Bourdieu.”, en *Revista Avatares de la Comunicación y la Cultura*. 2 N° 2, pp.152-165.
- (2013), *Habitus y dominación. Para una crítica de la teoría de la violencia simbólica en Bourdieu*. Tesis de Doctorado, Facultad de Cs. Sociales – UBA.
- (2015), “Los usos del *habitus* en la génesis de las investigaciones antropológicas de Bourdieu (1962-1964). Contribución a un debate”, *Prácticas de Oficio* N° 16, pp.1-25.
- (2016), “Ethos y temporalidad: una antropología de orientación fenomenológica en Bourdieu”, en *Trabajo y Sociedad* N° 26, pp. 141-153.
- (2018a), “Socialización política juvenil en un colegio de clases altas (Buenos Aires, Argentina)”, *Revista Latinoamericana de Ciencias Sociales, Niñez y Juventud*, 16(2), pp. 867-880.
- (2018b), *Habitus y dominación en la antropología de Pierre Bourdieu. Una crítica desde la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty*. Bs As, Biblos.
- (2019), “Un arte de inventar. El *habitus* en la lectura bourdiana de Panofsky”, *Revista Cuadernos del Centro de Estudios en Diseño y Comunicación*, 88, pp. 17-34.
- (2020), “Fuegos cruzados. Bourdieu, la crítica a la fenomenología social y el *habitus*”, *Revista Anfora*, 27, pp. 17-42.
- (2022), “Ambigüedad e indeterminación en la antropología de Bourdieu. Una lectura desde la fenomenología de Merleau-Ponty”, *Tla-Melaua, Revista de Cs. Sociales, Suplemento especial de verano*, pp. 112-146.
- ENDRESS, M. (2005), “Reflexivity, Reality, and Relationality. The Inadequacy of Bourdieu’s Critique of the Phenomenological Tradition in Sociology”, en Endress M. Psathas G. Nasu H, *Explorations of the Life-world. Continuing Dialogues with Alfred Schutz*. Dordrecht: Springer.

- GAMBAROTTA, E. (2014), *Hacia una teoría crítica reflexiva*, Bs As, Prometeo.
- GARCÍA, E. (2012a), “Merleau-Ponty en la reflexión contemporánea acerca de las políticas normativas del cuerpo (G. Canguilhem, S. de Beauvoir M. Foucault, P. Bourdieu, J. Butler)”, en T. Ramires, M (coord.) *Merleau-Ponty viviente*, México, Siglo XXI.
- (2012b), *Maurice Merleau-Ponty. Filosofía, corporalidad y percepción*, Buenos Aires, Rhesis.
- HABER, S. (2004), “La sociologique française contemporaine devant le concept bourdieusien d’*habitus*”, *Alter. Revue de phénoménologie*, Nº 12: 191-215.
- HERAN, F. (1987), “La seconde nature de l’*habitus*. Tradition philosophique et sens commun dans le langage sociologique”, *Revue française de sociologie*. Nº 28-3.
- KHAN, S. (2011), *Privilege: The Making of an Adolescent Elite at St. Paul’s School*, Princeton: PUP.
- KRIGER, M. Y DUKUEN J. (2017), “Haciendo de la necesidad virtud: Socialización política y herencia familiar entre becarias de un colegio de clases altas (CABA)”, *Revista Pilquen*, 20(3), pp. 67-81.
- (2021), “Herederas y becarias: Dimensión familiar y formación de disposiciones políticas en estudiantes de un colegio de clases altas de la Ciudad de Buenos Aires”, en M. Kriger (dir.) *La buena voluntad. El vínculo de jóvenes argentinx con la política entre dos paradigmas de Estado*, Bs As, CLACSO - CIS-IDES/CONICET. pp. 70-102.
- LAHIRE, B. (1996), “Éléments pour une théorie des formes socio-historiques d’acteur et d’action”, *Revue européenne des sciences sociales*, T 34, Nº106, pp. 69-96.
- ([1998] 2004) *El hombre plural*, Barcelona, Belaterra.
- MARTÍNEZ, A. T. (2007), *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Bs. As. Manantial.
- MARTIN CRIADO, E. (2013), “Cabilia: la problemática génesis del concepto de *habitus*”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. 75, Nº 1, pp. 125-151.
- MAUSS, M. ([1934]1979), *Sociología y Antropología*, Tecnos, Madrid.
- MERLEAU-PONTY, M. (1945), *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard
- MORENO PESTAÑA J. L. (2004), “Cuerpo, género y clase en Pierre Bourdieu”, en L.E. Alonso, E. Martín Criado y J.L. Moreno Pestaña (eds.), *Pierre Bourdieu. Las herramientas del sociólogo*, Madrid, Fundamentos.
- NORDMANN, C. (2010), *Bourdieu/Rancière. La política entre sociología y filosofía*, Bs. As, Nueva Visión.
- PÉREZ, A. (2022), *Combattre en sociologues. Pierre Bourdieu et Abdelmalek Sayad dans une guerre de libération*, Marseille, Agone.

- PERREAU, L. (2019), *Bourdieu et la phénoménologie*, Paris, CNRS.
- RALÓN, G. (2005), *La intencionalidad en el interior del ser: las homologías entre los sistemas simbólicos* (Tesis doctoral, inédita). Bs, As, UBA, Argentina.
- (2012), “Corporalidad y Acción Responsiva.” Belvedere C. (comp.), *La Constitución de lo Social. Aportes Para el Diálogo Entre Sociología y Fenomenología*, Los Polvorines: UNGS.
- y DUKUEN, J. (2013), “Los modos de dominación en la socio-antropología de Bourdieu. Esbozo de una crítica” en *Estudios de Filosofía*, N° 47: 9-33.
- ROBBINS, D. (2019), *The Bourdieu paradigm*, London, MUP.
- SAPIRO, G. (2007), “Anexo. Entrevista de P. Bourdieu con Gisele Sapiro” En P. Champagne P. et al. *Pierre Bourdieu, sociólogo*, Bs As, Nueva Visión.
- SAYAD, A. (1993), “L’émancipation”, en P. Bourdieu, *La Misère du monde*, Paris, Minuit.
- SCHUTZ, A. (2003), *Estudios sobre teoría social. Escritos II*, Bs As, Amorrortu.
- HONG, S-M. (1999), *Habitus, corps, domination. Sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*, Paris, LHarmattan.
- THROOP, J. & MURPHY, K. (2002), “Bourdieu and phenomenology: A critical assessment”. *Anthropological Theory*, Vol 2(2),185–207.
- WEBER, M. ([1920] 2014), *Economía y Sociedad*, Ciudad de México, FCE.

Recibido 30-09-2022

Aceptado 14-11-2022