



**Lahire, Bernard (2004)**

***El Hombre Plural. Los resortes de la acción.* Barcelona:  
Bellaterra.**

**ISBN: 84-7290-261-7**

---

**Tomás Sanchez Criado**

**Universidad Autónoma de Madrid**

[tomas.criado@uam.es](mailto:tomas.criado@uam.es)

## **La singularidad plural o el habitus múltiple**

---

La sombra de Bourdieu en la sociología francesa es alargada. De entre todos los intelectuales que intentan reclamar un puesto destacado en la sucesión al trono, Bernard Lahire, *professeur* de Sociología de la *École Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines* y director del *Groupe de Recherche sur la Socialisation* en Lyon, parece ser llamado a constituirse en el alumno aventajado de la segunda generación. Prueba de ello es este libro, en el que Lahire presenta con una cierta profusión su proyecto de lo que llama “sociología psicológica”. En términos generales, la obra se relaciona ampliamente y se propone como debate con otros autores franceses ya clásicos como Boltanski, Wacquant o Passeron, herederos directos “con y contra su formación” de la teoría del *habitus* y las prácticas de Bourdieu.

El principal caballo de batalla de Lahire es aliarse junto con la psicología socio-cultural para desempolvar y renovar los supuestos psicologicistas en los que se asientan las teorías sociológicas de la acción: “modelos de funcionamiento cognitivo, mental, corporal, tomados de las ciencias psicológicas [...] sin haber controlado verdaderamente [...] dichos préstamos y, sobre todo, sin haberlos sometido a la prueba de las investigaciones empíricas” (Lahire, 2004, p. 19). Para ello, Lahire emprende en una obra de cuatro “actos” (en lugar de partes) con diversas “escenas” (en lugar de capítulos) cada uno, una búsqueda sobre fundamentos empíricos para una nueva forma de abordar la subjetividad, los puntos en los que emergen los actores (indisociables de la acción, la actividad...) desde su particular forma de hacer sociología.

Decíamos, pues, que una de los intereses de Lahire es mostrar datos que pudieran arrojarnos a un nuevo pacto disciplinar, a una nueva forma de relación entre la psicología y la sociología. Para ello, el principal operador de cambio es una huida de la figura de referencia en la psicología para muchos de los sociólogos: Jean Piaget. Sobre la base de sus ideas construyó el propio Bourdieu sus teorías del *habitus* como un conjunto de disposiciones para la acción relativamente homogéneo y estable en el tiempo, una suerte de versión sociológica de las nociones sobre la personalidad estable o, cuando menos, de la importancia del desarrollo y la constitución de estabilizaciones evolutivas siguiendo un curso de desarrollo unitario. Las nociones del *habitus* (amén de otras como las de “estilo cognitivo”,

los “memes” o las “mentalidades”), por tanto, compartirían la “ilusión de una cierta unicidad y homogeneidad”. Analiza las causas de esta cuestión, fundadas en la experiencia de sentido común del uso de las tecnologías de subjetivación modernistas destinadas a producir *accounts* autobiográficos (como, por ejemplo, el *currículum vitae*) y relatos de actores individuales o a la segregación de la identidad personal a partir de documentos identificativos discretos, serializados y acumulados en carteras, domicilios u otras propiedades referidas a un organismo con bordes delimitados. Sin embargo, estas cuestiones, según las disquisiciones de Lahire, deberían aparecer como aquello a explicar y no tanto como aquello que muestra la evidencia de esta unicidad del “yo”.

Todo esto le lleva a una reflexión sobre las condiciones socio-históricas que posibilitan formas unitarias de disposiciones para la acción. Son de destacar (1) sus reflexiones acerca de cómo el *habitus* en Durkheim responde a un énfasis excesivo en el estudio de las formas de socialización en “instituciones totales” como un internado; (2) así como las disquisiciones acerca de la facilidad de Bourdieu para desarrollar su noción de *habitus* al trabajar sobre la “poco diferenciada” sociedad *cabilla* en Argelia, lo que permitió adoptar con éxito un tipo de análisis que Erwin Panofsky había empleado para el desarrollo del arte gótico en los ambientes escolásticos. Según Lahire, lo que comparten estos análisis es que toman como piedra de toque, como modelo generalizado, a comunidades pequeñas e indiferenciadas, cerradas y basadas en férreas disciplinas (como algunos cuerpos profesionales cerrados o algunas formas de descripción simplistas de las comunidades indígenas), por lo que argumenta:

“No hay [...] individuos que puedan tener disposiciones sociales generales, coherentes y transferibles de una esfera de actividad a otra, o de una práctica a otra, salvo si –y solo si- sus experiencias sociales se han visto siempre gobernadas por los mismos principios. Lejos de ser un caso corriente, más bien cabría pensar que nos hallamos aquí ante una excepción histórica” (Lahire, 2004, p. 39)

Dicho esto, Lahire expone numerosos trabajos que permitirían reconocer, empíricamente, una fragmentación del *habitus*, su referencia a circunstancias y marcos delimitados, concretos y parciales, a múltiples cursos de desarrollo y evolución ontogenética y sociogenética que producen regímenes de transferencia limitada, que constituyen a los actores en “actores plurales” por la heterogeneidad de experiencias socializadoras en las que incurrir. Los operadores de este cambio son otras dos grandes figuras de la tradición psicosocial de los años 1930, no en vano, en debate con el propio Piaget: (1) Maurice Halbwachs, de quién recupera sus disquisiciones sobre los múltiples marcos sociales de la memoria y la estabilización del recuerdo; y (2) Lev Vygotski como figura de referencia, recuperada y nuevamente restituida de una tradición que, por su desarrollo descomunal, está desbancando a los piagetianos en el seno de las teorías sobre el desarrollo y la socialización en el seno de la psicología: la Psicología Cultural (prueba de esto son las obras de Valsiner y Rosa, 2007; Valsiner y Van der Veer, 2000). En lugar de conceptos como personalidad o *habitus*, conceptos como “multivocidad”, “pluralidad de yoes”... recuerdan enormemente a todos los desarrollos contemporáneos en el ámbito de la psicología socio-cultural, ampliamente marcados por el entrecruzamiento entre los análisis socio-evolutivos de Vygotski y la heteroglosia desmenuzada por Mijail Bajtín.

Para argumentar su posición, Lahire se dedica a una amplia y profusa descripción de numerosos estudios que muestran experiencias de *habitus* plurales. La principal aportación teórica para la teoría social reside en la identificación de “esquemas de acción” parciales, organizados en “repertorios” plurales con transferencia inter-situacional limitada y parcial, así como a una complejización de las

tradicionales formas de entender la socialización (que no pasaban de la distinción entre grupos primarios y secundarios) y se basaban en un modelo evolutivo lineal. Esta última cuestión lleva a Lahire a contraargumentar a partir de una reflexión socio-histórica sobre las condiciones de unicidad o pluralidad de *habitus* en función de la diversidad de los contextos de desarrollo a lo largo de todo el ciclo vital. Para ello, recupera nociones vinculadas con el aprendizaje o la socialización como “automatización” (término de la ciencia cognitiva para denotar la habituación por la que una tarea se puede realizar de forma paralela a otra) o “participación guiada” –y su análogo “andamiaje”- (concepción de la psicología socio-histórica o cultural sobre la forma en la que se da el aprendizaje).

De especial interés son sus reflexiones sobre cómo este tipo de concepciones modifican las nociones de Bourdieu sobre los “campos” (como espacios estructurados y relativamente autónomos de posiciones, envites, luchas, reglas de juego, intereses y capitales específicos). La principal cuestión es que no toda interacción o situación social puede asignarse a un campo ya que, si lo fueran, nuestras únicas disposiciones se referirían a este tipo de contextos sociales, que se dan en circunstancias muy especiales (e introduce otra serie de conceptos analíticos de sumo interés para el análisis del poder: “contracampo” o “fuera de campo”).

A mi juicio, estas líneas generales llevan a formulaciones de debates o lo que podríamos denominar “líneas de tensión”. Podrían dibujarse, en concreto, dos líneas de tensión de la obra:

a) *Lo disposicional desde una concepción pragmatista y empírica*

Nuestro autor defiende enormemente la importancia de observar estratificaciones históricas en el desarrollo del curso vital y en el seno de grupos sociales (una idea que, en el fondo, está ya presente en la noción del *habitus*). La mejor manera de expresar qué interés tiene retomar lo que los actores “traen a la situación” es a través de dos citas en las que se distinguen las dos posiciones que Lahire no quiere tomar (el preformismo –propio de algunas formas del estructuralismo piagetiano o el psicoanálisis- y el interaccionismo –propio de algunas formas de etnometodología o interaccionismo simbólico):

“[...] pueden distinguirse dos grandes tendencias entre las teorías de la acción y del actor. Hay, por una parte modelos que otorgan un peso determinante y decisivo del pasado del actor [...]; por otra parte, hay modelos que describen y analizan los momentos de una acción, de una interacción, o de un estado dado de un sistema de acción, sin preocuparse del pasado de los actores [...] En el primer orden, se ignora a menudo el estudio del ‘orden de la interacción’, de las circunstancias singulares y complejas del contexto pragmático, inmediato, de la acción; en el segundo orden, voluntaria o involuntariamente, se ignora todo cuanto, en la acción presente, depende del pasado incorporado de los actores” (Lahire, 2004, p.69-70)

“[...] nuestra intención, en el plano teórico, es tomar en consideración el tema del pasado incorporado, de las experiencias socializadoras anteriores, evitando ignorar o anular el rol del presente (de la situación) como si todo nuestro pasado actuara ‘en bloque’ en cada momento de nuestra acción, como si fuéramos en cada instante [...] la *síntesis* de todo lo que hemos vivido anteriormente, y se tratara, en última instancia, de reconstruir esa síntesis, ese principio unificador, esa fórmula (mágica) generadora de nuestras prácticas. De hecho, la cuestión del peso relativo de las experiencias pasadas y de la situación presente [...] está fundamentalmente ligada a la de la pluralidad interna del actor, a su vez correlativa a la de la pluralidad de las

lógicas de acción en que el actor ha sido y está obligado a insertarse” (Lahire, 2004, p.70-71)

Pero hay un problema de orden teórico-metodológico que no puede pasarse por alto: una disposición debe ser algo detectado o detectable empíricamente y, por tanto, muchas veces es algo difícil de considerar o constituye una construcción útil para el analista de cara a dar cuenta de un estado de cosas. No se cae, por tanto en una detección fuera de los datos disponibles y de las acciones efectivamente llevadas a cabo. En ese sentido, su propuesta sería como una especie de etnometodología –una sociología pragmática en cualquier caso- preocupada por el devenir y la formación de estratos.

Una de las cosas más interesantes de la obra es que abre una puerta comúnmente cerrada en muchas áreas de las ciencias sociales: la importancia de la incorporación. A pesar de que su tratamiento es desigual –porque no incluye ejemplos empíricos elaborados en torno a este tema, dado que se basa más bien en sus trabajos sobre la escritura- se reabre el cuerpo como un campo de trabajo fructífero para las ciencias sociales. ¡Vaya novedad!, pensarán... Sin embargo, la propuesta de Lahire no es tan común como parece, puesto que se acerca a las ideas del “*homme total*” de Mauss (que se interpreta por algunos como una fusión de lo simbólico y lo material que permitiría dar lugar a una nueva antropología no holista y crítica con el dualismo naturaleza-cultura), en lugar de al tan tradicional dualismo naturaleza-cultura o a su falsa resolución por la vía del logocentrismo y la construcción social. Para Lahire la socialización pasa por el cuerpo, como andamio, como construcción y como posibilidad.

A pesar de ello, y muy a nuestro pesar, la propuesta no se desarrolla en la medida que haría falta –empírica y teóricamente, a pesar de intentos como el trabajo realizado por la discípula de Lahire, Sylvia Faure en su estudio sobre los modos de socialización en la danza (Faure, 2000)-, por motivos “disciplinarios” que luego comentaremos. Tal ejercicio, que llevaría a una obra por sí sola, remitiría a la necesidad de configurar un nuevo pacto para romper con la distancia entre lo psico-biológico y lo psico-social. En ese sentido, Lahire opaca la complejidad entre planos genéticos (filogénesis, ontogénesis, sociogénesis, por retomar la clásica distinción de Vygotski) y no considera las diferentes velocidades de la incorporación en la socialización, que podrían llevar a extender la idea de la pluralidad del *habitus* a una consideración más fuerte de una génesis múltiple o “heterogénesis”, cuestiones ampliamente tratadas en la psicología cultural que cita con fruición a lo largo del texto.

Por otro lado, sin embargo, la obra se sitúa cerca de desarrollos contemporáneos que intentan salvar esta brecha, como el trabajo del antropólogo Tim Ingold, para el que las “técnicas corporales” tienen que ver más con una cuestión de *embodiment* (apropiación y percepción activa del entorno) que de *inscripción* pasiva de estructuras sociales (Ingold, 2000). Sobre este tema, Lahire critica la forma en la que el *habitus* se ha tratado en el pensamiento de Bourdieu: como una disposición pre-reflexiva (como “relación práctica con la práctica”). Para Lahire, que retoma, deconstruye y reanaliza el ya famoso trabajo de Loïc Wacquant sobre el aprendizaje del boxeo –traducido al castellano como *Cuerpo y alma*-, el *habitus* no es sólo una cuestión corporal irracional, sino que implica esquemas de todo tipo (esquemas de acción y reflexión, de movimiento y de percepción). Aprender a boxear es aprender a moverse como un boxeador, pero esto es indisociable de hablar como un boxeador o moverse en el mundo como un boxeador, así como conocer los criterios evaluativos de ese campo de práctica.

Para reflexionar sobre las cuestiones que Lahire nos propone, convendría llevar a cabo más trabajo empírico sobre los modos de incorporación, como el realizado por Crossley sobre las modalidades de incorporación reflexivas en gimnasios (Crossley, 2005), una sutil mezcla de Bourdieu y Mauss a la que el propio Lahire parece apuntar; o el trabajo incipiente sobre las formas de mediación de la experiencia (ya sea en lo relativo a la diversificación del gusto en amantes de la música o del vino o a la importancia del cuerpo en etología) en el entorno de la Teoría del Actor-Red (Despret, 2004; Hennion, 2007; Teil, 2004), por no remitir al trabajo del propio Ingold anteriormente citado. Por fortuna, estas consideraciones socio-materiales aluden irremediamente a la segunda línea de tensión de la obra, ampliamente relacionada con esta, un análisis sobre la mediación:

“Contrariamente a lo que puedan hacernos creer las teorías interaccionistas [...] la vida social no siempre requiere la co-presencia de los cuerpos [...]. Para actuar, es necesario, obviamente, tener un cuerpo, pero la acción no siempre necesita la presencia inmediata, *in situ*, de dicho cuerpo” (Lahire, 2004, p.192).

b) *Una aproximación a la mediación: técnicas de objetivación y control de lo posible*

En un brillantísimo capítulo –“Escena I. Escuela, acción y lenguaje”- sobre las distinciones entre “lengua” y “lenguaje”, Lahire traza la genealogía pragmática de las formas de habla y objetivación de la experiencia específicas de las sociedades letradas. El “lenguaje” se nos muestra como una sutil invención “culta” propulsada por las tecnologías de estabilización de las formas de habla basadas en la inscripción y ligada al desarrollo de la propia lingüística (e.g. el epígrafe “Saussure o la teoría pura de las prácticas escolares sobre la lengua”), que ha llegado a su máximo auge con la institución de la escuela modernista y sus modos de socialización en el “lenguaje”, mientras que en el resto de dominios se empleaba la “lengua”. Asimismo, en su preocupación por las modalidades de la socialización, Lahire se interesa por cómo estas tecnologías intelectuales (por el hecho de que producen un modo de racionalidad basada en la objetivación de la acción, su decomposición y discretización; el origen del símbolo como resumen u operación de manipulación), son apropiadas de forma diferencial en función del contexto de desarrollo.

Este asunto le lleva –en una línea muy similar a los trabajos pioneros de Goody, Havelock u Ong- a iniciar un breve análisis de diferentes dispositivos de objetivación/inscripción (con una fijación muy fuerte por la escritura): diarios, calendarios, listas de la compra, recordatorios, cuentas domésticas... En ese sentido, desarrolla toda una teoría de la acción relacionada empíricamente con los usos y las posibilidades que permiten toda esta serie de dispositivos. De entre las cuestiones más ampliamente tocadas por Lahire se encuentra la memoria, tratada en términos socio-técnicos o mediacionales y desde un punto de vista constructorista:

“La articulación pasado-presente sólo adquiere pleno sentido cuando ‘pasado’ (incorporado) y ‘presente’ (contextual) son diferentes, y reviste una importancia particular cuando ‘pasado’ y ‘presente’ son, a su vez, fundamentalmente plurales, heterogéneos. Si la situación presente no puede ignorarse es, de una parte, porque la historicidad implica que lo que ha sido incorporado no es necesariamente idéntico o no está en relación armónica con lo que requiere la situación presente; de otra parte, porque los que se comprometen no son ‘Uno’, *i.e.* reducibles a *una* fórmula generadora de sus prácticas, a *una* ley interna, a *un nomos* interior ” (Lahire, 2004, p. 71)

Uno de sus más interesantes tratamientos mediacionales se da sobre la distinción entre “memoria incorporada” y “memoria objetivada” o, mejor dicho, sobre cómo la memoria cambia, se incorpora de otra manera, con el uso de dispositivos mediacionales. Resumiendo numerosas investigaciones propias sobre los usos domésticos de la escritura, ejemplifica numerosas prácticas posibilitadas por este tipo de *low-tech* basada en el lápiz y el papel: el control de sí (como en un diario), el control de otros (como en una lista de la compra para otro miembro de una familia o una orden de pedido), la anticipación del futuro en sus diversas modalidades o incluso su control (como a través de la formulación de un plan o un itinerario de un viaje), el recuerdo de lo inhabitual y la gestión de la pluralidad de tareas (como en el caso del uso de agendas) o la acción a distancia tanto temporal como espacial (como en el caso de un testamento o de las órdenes militares de un general a sus suboficiales).

Como una forma de criticar “mediacionalmente” el psicologismo, se nos muestra el ejercicio teórico como una práctica o un modo operatorio, que integra cuestiones relacionadas tanto con la objetivación como con el control de la acción (de tal modo que se mezclan “poder” y “saber”). No debe desdeñarse esta cuestión. Este “simple” ejercicio de observar las tecnologías y prácticas de objetivación y control, que Lahire plantea para la vida cotidiana ha sido el que, aplicado al estudio de la ciencia y la tecnología, ha tenido mayores consecuencias sobre nuestro pensamiento en los últimos tiempos (Latour, 1998). En relación con este debate, Lahire parte de una noción quizá excesivamente humanista (y específicamente sociologista) de la agencia. Parece no extraer todo el potencial de las formas de mediación y sus consecuencias para una reflexión totalmente nueva sobre la agencia (lo podríamos llamar una propuesta “genuinamente mediacional”) y el gobierno (en tanto que podríamos pensar en una “buena teoría” como un buen “control” o “co-control” de las situaciones). Sin embargo, hay una serie de impedimentos para que ello se dé:

- a) Le falta riqueza y pluralidad empírica del detalle y la singularidad de los usos prácticos – sus estudios están demasiado basados en entrevistas y en los propios *accounts* de los participantes. Podría mejorar la diversidad atendiendo a trabajos empíricos de los *Workplace studies* (Heath y Luff, 2000) o a los que caen bajo la rúbrica de la *cognición distribuida* (Hutchins, 1995).
- b) Aunque “[r]esponder a los problemas teóricos mediante la filosofía constituye [...] un signo evidente de debilidad y pereza empíricas” (Lahire, 2004, p. 227 n.15), quizá el problema en este caso estribe en lo contrario, en una pereza filosófica. Parece haber un olvido de Foucault. El tipo de cosas de las que trata este libro son muy parecidas a aquellas de las que hablaba Foucault en su última época, pero no parece extraer el mismo tipo de consecuencias de ello –su análisis sobre las “tecnologías de gobierno” entre las “estrategias” y las “formas de dominación” (Deleuze, 1987; Foucault, 1999).
- c) También parece haber una “pereza” relacionada con Deleuze. Para Lahire no hay improvisación ni innovación, apertura a lo nuevo, sin un cierto control, sin sujeción, sin memoria, sin marcos. Aunque parece acercarse e incluso maneja ampliamente las referencias, no se acaba de perfilar en esta obra una concepción clara del acontecimiento y lo virtual, a partir de Bergson (Lévy, 1999; Middleton y Brown, 2005). De alguna manera crítica, aunque sutilmente y desde el propio seno, la filosofía de la acción por la que tantas veces se ha criticado a Bourdieu desde la filosofía del acontecimiento: la distinción “producción-reproducción” a la que se podría oponer la conceptualización deleuziana “diferencia-repetición” (ver Lazzarato, 2004).

En ese sentido, lo peor del libro y su principal problema, con diferencia, es su intento final de proponer un cierre disciplinar y disciplinado en torno a su programa de una “sociología psicológica”, reivindicando a Durkheim como padre fundador, por lo que acaba cayendo en una nueva forma de sociologismo, refinado y muy interesante, pero sociologismo al fin y al cabo. Incluso realiza el mismo juicio de valor negativo –tan tradicional- con respecto a la que podría ser la figura que rompiera con este absurdo reparto de tareas entre psicología y sociología: Gabriel Tarde (ver Latour, 2002).

Sin embargo, no todo cabe en un libro y a todos nos aprieta el zapato por algún sitio. Siendo justos, el interesante proyecto que hemos intentado resumir y considerar se plantea como vocación empírica y se ofrece como caja de herramientas a desarrollar, a modificar (incluso a cambiar) y a especificar según las condiciones del análisis. Más no se puede pedir en una obra que, con un tamaño relativamente agradable para una lectura ligera, no puede ser más sugerente al abrir un nuevo campo formal de relaciones entre los, a veces más bien cerrados, campos disciplinares de la psicología, la sociología y la antropología.

## Referencias

---

- Crossley, N. (2005). Mapping Reflexive Body Techniques: On Body Modification and Maintenance. *Body & Society*, 11(1), 1–35.
- Deleuze, G. (1987). *Foucault* (J. Vázquez Pérez, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Despret, V. (2004). The Body We Care For: Figures of Anthro-zoo-genesis. *Body & Society*, 10(2–3), 111–134.
- Faure, S. (2000). *Aprender por corps. Socio-anthropologie des techniques de danse*. Paris: La Dispute.
- Foucault, M. (1999). *Estética, ética y hermenéutica. Obras esenciales, Vol. III* (Á. Gabilondo, Trad.). Barcelona: Paidós.
- Heath, C., y Luff, P. (2000). *Technology in Action*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hennion, A. (2007). Those Things That Hold Us Together: Taste and Sociology. *Cultural Sociology*, 1(1), 97-114.
- Hutchins, E. (1995). *Cognition in the wild*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Ingold, T. (2000). *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.
- Lahire, B. (2004). *El hombre plural: Los resortes de la acción* (M. J. Devillard, Trad.). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Latour, B. (1998). Visualización y cognición: pensando con los ojos y con las manos. *La balsa de la Medusa*, 45-46, 77-128.
- Latour, B. (2002). Gabriel Tarde and the end of the social. En P. Joyce (Ed.), *The Social in Question. New bearings in History and the Social Sciences*. London: Routledge.
- Lazzarato, M. (2004). *Les Révolutions du Capitalisme*. Paris: Les Empêcheurs de Penser en Rond.

Lévy, P. (1999). *¿Qué es lo virtual?* (D. Levis, Trad.). Barcelona: Paidós.

Middleton, D., y Brown, S. D. (2005). *The Social Psychology of Experience. Studies in Remembering and Forgetting*. London: Sage.

Teil, G. (2004). *De la coupe aux lèvres. Pratiques de la perception et mise en marché des vins de qualité*. Toulouse: Octares.

Valsiner, J., y Rosa, A. (Eds.). (2007). *The Cambridge Handbook of Sociocultural Psychology*. (Cambridge: Cambridge University Press.

Valsiner, J., y Van der Veer, R. (2000). *The social mind. Construction of the idea*. Cambridge: Cambridge University Press.

## Formato de citación

---

Sánchez Criado, Tomás. (2007). Reseña de B.Lahire "El Hombre Plural". *Athenea Digital*, 12, 373-380. Disponible en <http://psicologiasocial.uab.es/athenea/index.php/atheneaDigital/article/view/438>



Este texto está protegido por una licencia [Creative Commons](#).

Usted es libre de copiar, distribuir y comunicar públicamente la obra bajo las siguientes condiciones:

**Reconocimiento:** Debe reconocer y citar al autor original.

**No comercial.** No puede utilizar esta obra para fines comerciales.

**Sin obras derivadas.** No se puede alterar, transformar, o generar una obra derivada a partir de esta obra.

[Resumen de licencia](#)

[Texto completo de la licencia](#)