

Curso 2012/13  
**HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES/11**  
I.S.B.N.: 978-84-15910-87-9

**LUCÍA ACOSTA MARTÍN**

**Violencia simbólica:  
una estimación crítico-feminista  
del pensamiento de Pierre Bourdieu**

**Directores**  
**MARÍA JOSÉ GUERRA PALMERO**  
**GABRIEL BELLO REGUERA**



**SOPORTES AUDIOVISUALES E INFORMÁTICOS**  
**Serie Tesis Doctorales**

Esta tesis doctoral ha sido realizada gracias a una beca del  
Gobierno de Canarias disfrutada durante el período 2002-2006



Quiero expresar mi más profundo y sincero agradecimiento a María José Guerra Palmero, por la orientación, el seguimiento, el esfuerzo y la dedicación constantes, pero sobre todo por su pasión y por su apoyo y a Gabriel Bello Reguera por su colaboración continua, sus aportaciones y orientaciones, así como su apoyo a lo largo de todo el proceso de investigación.

Asimismo deseo mostrar mi agradecimiento a la Facultad de Filosofía, a sus Becarias y a todo su personal, especialmente de sus dos departamentos, y al de Secretaría y Conserjería. A Yasmina Romero Morales, por su empuje, sus contribuciones y su afecto. A Margarita Vázquez Campos y a Ángela Sierra González, y a todo el profesorado, que a lo largo de estos años me han mostrado su cariño y de quienes sé que se alegrarán al ver culminado este trabajo.

A mis compañeras y amigas Mer López Jorge, Dácil Álamo Santana, Leti Delgado Morales, Chaxi Escuela Cruz, Zena Yanes Abreu, Yoli Mendoza Méndez, Mary Tacoronte Domínguez e Ile Santana de la Cruz, por su apoyo y su cariño constantes.

A Pau Pérez Navarro, a Arantxa Hernández Piñero, a María Ponte Azcárate y a Tamara Ojeda Arceo, por las sugerencias, las charlas, las experiencias, los ánimos y el tiempo compartidos.

Un agradecimiento muy especial merece la comprensión, el apoyo, la paciencia y el ánimo recibidos de mi familia, de mi marido y de mis amigos.

*A mi madre, a mi padre, a mis hermanos y a mi hermana.*

*A nuestra abuela, Papi, a quién siempre llevaremos en el corazón.*

*A Edu, mi amor.*

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>19</b>
<b>PARTE I: VIOLENCIA SIMBÓLICA. RECONSTRUCCIÓN HISTÓRICO-CRÍTICA DE UN CONCEPTO. ....</b>	<b>35</b>
<b>1. BOURDIEU ENTRE LA SOCIOLOGÍA Y LA FILOSOFÍA. LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA. ....</b>	<b>37</b>
1.1. <i>Introducción. ....</i>	39
1.2. <i>Kit de conceptos para el análisis social de las desigualdades. ....</i>	41
1.3. <i>Habitus: genealogía y formulaciones. ....</i>	73
1.4. <i>Cuerpos, instituciones y poder: Bourdieu y Foucault. ....</i>	95
1.5. <i>Crítica al intelectualismo e inspiración pascaliana. ....</i>	111
1.6. <i>Conclusiones. ....</i>	125
<b>2. CAPITAL SIMBÓLICO: ORDEN SOCIAL Y PATRIARCADO EN LA CABILIA ARGELINA. ....</b>	<b>129</b>
2.1. <i>Introducción. ....</i>	131
2.2. <i>Dominación social. La aportación de la etnología. Más allá de Marx y Weber. ....</i>	133
2.3. <i>Dominación masculina en la Cabilia. ....</i>	137
2.4. <i>A vueltas con el parentesco. La crítica a Lévi-Strauss. ....</i>	157
2.5. <i>Economía de buena fe: dones envenenados. ....</i>	165
2.6. <i>Conclusiones. ....</i>	173

<b>3. LA VIOLENCIA SIMBÓLICA.....</b>	<b>177</b>
3.1. <i>Introducción.....</i>	179
3.2. <i>Del capital simbólico a la violencia simbólica. Formulaciones.....</i>	181
3.3. <i>Tránsitos y evolución teórica.....</i>	190
3.4. <i>La sociología de la educación. Racismo de la inteligencia.....</i>	200
3.5. <i>A la sombra de Pascal: Violencia simbólica.....</i>	205
3.6. <i>Conclusiones.....</i>	222

**PARTE II: ENSAYANDO UNA APLICACIÓN DEL  
CONCEPTO DE VIOLENCIA SIMBÓLICA..... 225**

<b>4. APLICACIONES. LAS REVISTAS FEMENINAS PARA ADOLESCENTES: LECCIONES DE SEXISMO.....</b>	<b>227</b>
4.1. <i>Introducción.....</i>	229
4.2. <i>La dictadura patriarcal sobre el cuerpo femenino. Culto al cuerpo:     mujer y belleza.....</i>	231
4.3. <i>Chicas, salud y consumo. Estimando consecuencias.....</i>	257
4.4. <i>Amor romántico y sistema de dominación.....</i>	266
4.5. <i>Educando para la ciudadanía, ¿Qué hacer?.....</i>	286
4.6. <i>Conclusiones.....</i>	290

**PARTE III: LA RECEPCIÓN FEMINISTA DE LA TEORÍA  
SOCIAL DE PIERRE BOURDIEU..... 295**

<b>5. CUERPOS VIVOS, GÉNERO Y OPRESIÓN. LA POLÍTICA DEL CUERPO VERSUS EL CUERPO DE LA POLÍTICA.....</b>	<b>297</b>
5.1. <i>Introducción.</i> .....	299
5.2. <i>Notas en torno a feminidad y cuerpo.</i> .....	301
5.3. <i>A vueltas con el cuerpo. Moverse en femenino.</i> .....	307
5.4. <i>Género y/o cuerpo vivido. Dilemas de la exterioridad y la interioridad.....</i>	315
5.5. <i>El cuerpo de la política: una teoría de la justicia que se haga cargo de las opresiones.</i> .....	333
5.6. <i>Conclusiones.</i> .....	342
<b>6. ¿CÓMO LOGRAR UNA EFECTIVA TRANSFORMACIÓN SOCIAL FEMINISTA? .....</b>	<b>347</b>
6.1. <i>Introducción</i> .....	349
6.2. <i>Un balance feminista sobre la teoría social de Bourdieu: McNay sobre aciertos y críticas.</i> .....	350
6.3. <i>Determinismo, agencia y transformación social. Butler versus Bourdieu.</i> .....	363
6.4. <i>Violencia simbólica y transformación feminista.</i> .....	381
6.5. <i>Conclusiones.</i> .....	386
<b>CONCLUSIONES FINALES .....</b>	<b>393</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>413</b>

## Introducción

“El reconocimiento práctico a través del cual los dominados contribuyen, a menudo y sin saberlo y, a veces, contra su voluntad, a su propia dominación al aceptar tácitamente, por anticipado, los límites impuestos, adquiere a menudo la forma de *emoción corporal* (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad), con frecuencia asociada a la impresión de *regresar* hacia relaciones arcaicas, las de la infancia y el universo familiar. Se revela en manifestaciones visibles, como el sonrojo, la turbación verbal, la torpeza, el temblor..., otras tantas maneras de someterse, incluso a pesar de uno mismo y *contra lo que le pide el cuerpo*, al juicio dominante, otras tantas maneras de experimentar, a veces en el conflicto interior y la «fractura del yo», la complicidad oculta que un cuerpo que se sustrae a las directrices de la conciencia y la voluntad mantiene con la violencia de las censuras inherentes a las estructuras sociales.”<sup>1</sup>

Esta cita nos brinda una oportunidad excepcional de comenzar nuestro trabajo presentando, a grandes rasgos, la visión del mundo social de Bourdieu, quién, profundamente comprometido con la política, denuncia con especial vehemencia la existencia de relaciones ocultas de poder y desigualdad que estarían actuando, con la más absoluta impunidad, tras la aparente normalidad del orden social. Nuestro autor va a otorgar centralidad al cuerpo y a las prácticas, rechazando con ello lo que describe como un exceso de intelectualismo del que, a su juicio, adolecería la tradición filosófica, política y, también, feminista moderna. En concreto, la Filosofía sería la principal causante de la propagación e implantación, en las estructuras sociales y en los cuerpos de los sujetos, de todo un conjunto de supuestas verdades, que no serían más que el producto de constructos ahistóricos y, por lo tanto, ajenos a las realidades sociales concretas. Estas supuestas verdades son formuladas según el conglomerado de valores dominantes en el campo filosófico y son consideradas, por lo tanto, como

---

<sup>1</sup> Bourdieu, P., “Violencia simbólica y luchas políticas”, en *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 1999. (Original: *Méditations pascaliennes*, París, Éditions du Seuil, 1997), pp. 223-224.





universales y absolutas. El resultado de esta operación de deshistorización y naturalización es el desprecio a toda visión alternativa que no se ajuste a ellas, justificando, a fin de cuentas, la exclusión social y las desigualdades. Los dogmas difundidos serían los que sustentarían la dominación, causante de la imposibilidad del acceso igualitario real de todos los sujetos al conjunto de bienes sociales, teniendo como principal baza la invisibilidad que caracteriza su acción, una invisibilidad debida, eminentemente, a un proceso lento de inculcación de los mismos bajo una pretendida imagen de normalidad, naturalidad y, en definitiva, necesidad, dada su supuesta inevitabilidad.

Nos interesa especialmente la teoría de Bourdieu por esa marcada voluntad política de denuncia de las desigualdades sociales, entre las que destacamos la padecida por la mayor parte de la población, esto es, la femenina. Efectivamente, la desigualdad de género y su consecuente traducción en el fenómeno de la violencia contra las mujeres que caracteriza a nuestras sociedades, con las terribles consecuencias que genera a todos los niveles para la vida de éstas, constituye nuestro principal objeto de investigación, concretamente, su análisis a partir de los estudios bourdieuanos en torno al concepto de violencia simbólica. Es por ello que nos proponemos indagar en el tratamiento que hace alrededor de esta problemática, beneficiándonos de sus aportaciones y valorando, a su vez, sus posibles limitaciones.

Hemos estructurado esta investigación en tres partes. La primera se titula “Violencia simbólica. Reconstrucción histórico-crítica de un concepto”. Rastreamos aquí la evolución teórica de Bourdieu centrándonos en cómo va cristalizando la noción

de violencia simbólica. Esta parte consta de tres capítulos. En ella transitamos desde las obras del joven Bourdieu hasta la que consideramos su obra capital desde nuestros intereses teóricos, *Meditaciones pascalianas*. La segunda parte se titula: “Ensayando una aplicación del concepto de violencia simbólica”. En ella intentamos descubrir, en un territorio de la cultura popular considerado banal e irrelevante, el de las revistas femeninas para chicas, las claves ideológicas que remiten a la reproducción social de las desigualdades entre mujeres y hombres. Y la tercera y última parte, titulada: “La recepción feminista de la teoría social de Pierre Bourdieu”, la dedicamos a la tarea más compleja, desentrañar las virtudes y los defectos de la teoría social de Bourdieu en el contexto teórico del feminismo contemporáneo. Hemos organizado esta cuestión en dos capítulos: uno dedicado a la centralidad del cuerpo en el feminismo actual, y otro en el que nos planteamos la cuestión de una transformación social efectiva hacia la igualdad de género.

En esta introducción vamos a detallar algunos aspectos de nuestro desarrollo. Comenzamos el primer capítulo presentando la teoría de los campos sociales y su concepto más relevante, el *habitus*. Gracias a él el autor va a proporcionarnos su teoría de cómo es posible el mantenimiento y la perpetuación de las desigualdades de género, así como de la existencia de las desigualdades sociales en un sentido amplio del término. Destacaremos, entonces, la dimensión simbólica del poder, principal elemento de diferenciación con respecto a los estudios marxistas y clave para describir y explicar el funcionamiento del *habitus*. Como veremos, el capital simbólico, y no sólo el económico, el cultural y el social, va a ser una pieza clave fundamental. Su posesión y acumulación va a repercutir directamente en el mayor o menor poder que posean los

sujetos, cada uno de los cuales tendrá incorporado un *habitus* determinado, dependiendo de la clase social a la que pertenezca, lo cual se traduce en un sistema duradero de disposiciones corporales y prácticas, suponiendo las mismas unas expectativas concretas, unos gustos, una visión del mundo, unas costumbres, valores, etc. que asimilarán como propios, personales o, incluso, innatos, ignorando el hecho de que se trata, en realidad, de un conjunto de disposiciones producto del sistema de dominación, reproductoras del mismo, de forma tal que logra la sumisión involuntaria o inconsciente. En este sentido, el consentimiento irreflexivo o inconsciente de los dominados de su propia dominación al que Bourdieu hace referencia, aspecto de su pensamiento que ha generado diversas reacciones, entre las que pueden encontrarse la del asombro, la indignación, el descrédito o la indiferencia, nos motiva especialmente, pues constituiría la objeción fundamental que nuestro autor plantea al proyecto feminista en particular y al de la disolución del sistema social fundamentado en las desigualdades, en general.

Haremos un recorrido por los autores que han inspirado su pensamiento, como Lévi-Strauss, Foucault o Pascal, lo que nos aportará luz para comprender su visión del mundo social, una que no contempla otra forma de enfocar el pensamiento que el relacional y que, sobre todo, adoptará una visión práctica tratando de concienciar sobre la necesidad de que, desde los distintos ámbitos académicos, tenga lugar una lucha dirigida a tratar de dismantelar el sistema que garantiza las desigualdades sociales y que

posibilite, entonces, acciones sociales efectivas en esa dirección. Bourdieu entiende que la Sociología es un deporte de combate<sup>2</sup>.

Es fundamental para Bourdieu llevar a cabo estudios y análisis de lo social que atiendan a las realidades concretas y a las diferencias incorporadas en los sujetos como conjunto de disposiciones. Un análisis, en definitiva, que tenga en cuenta el proceso histórico que las ha generado, su genealogía precisa, alejándose de teorizaciones abstractas y eternizantes, y centrándose en las urgencias prácticas con la finalidad de ser capaces de comprender y explicar la dominación. Al constituir el capital simbólico una herramienta fundamental en sus estudios, nos proponemos indagar en sus orígenes y evolución tanto en *Esquisse d'une théorie de la pratique*<sup>3</sup> como en *El sentido práctico*<sup>4</sup>, obras en las que trata ampliamente este concepto.

Dirigimos, entonces, ya en el segundo capítulo, nuestra mirada hacia la sociedad de la Cabilia argelina, donde, en principio, a propósito del servicio militar, Bourdieu se encontró con la oportunidad de realizar sus estudios etnológicos que marcarían decisivamente sus aportaciones posteriores. Gran parte de la riqueza teórico-práctica de su teoría se nutre del cruce entre su formación filosófica, sociológica y antropológica. En la Cabilia argelina es donde, observando detenidamente las interacciones entre sus habitantes, descubre que la lógica de la dominación logra su éxito gracias al hecho

---

<sup>2</sup> Documental realizado en 2001 por el director Pierre Charles sobre la vida académica de Pierre Bourdieu en el que se recogen conferencias y entrevistas al sociólogo. Disponible en: <http://refugiosociologico.blogspot.com.es/2013/01/documental-sobre-la-vida-academica-de.html>. Acceso: 3 de enero de 2013.

<sup>3</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Éditions du Seuil, 2000. (Original en Editorial Librería Droz, 1972).

<sup>4</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*. Argentina, Siglo XXI, 2007. (Original: *Le sens pratique*. París, Les Éditions de Minuit, 1980).

simple de que actúa sin ser percibida, oculta tras relaciones que no buscan, supuestamente, ningún interés comercial o egoísta, relaciones que se presentan como lazos de amistad y de confianza. El poder simbólico actúa, así, con discreción, camuflándose, no dejando ver la realidad de la persecución de ganancias económicas, y logra mayores resultados que si se manifestase abiertamente. En la lógica del “don” y el “contra-don” descrita por el autor, para los sujetos, en una sociedad tradicional como es la Cabilia, el regalo adquiere el poder de lograr el control y el dominio, así como el de obtener beneficios, eminentemente a nivel simbólico, de aquellos a los que dona. Esa lógica, ampliada al resto de relaciones sociales, es la que permite a Bourdieu, en última instancia, el hablar de violencia simbólica, concepto que va a articular finalmente como motor de sus análisis de la dominación en los diferentes campos de estudio que aborda<sup>5</sup>. Así pues, la deuda generada siempre es mayor que la ofrenda recibida, y ello sólo por el simple hecho de que existe la creencia bien fundamentada socialmente, como corresponde a todo sistema opresivo, de que ante un gesto pretendidamente desinteresado, debe responderse con un agradecimiento y gratitud tal que deberá retribuirse el mismo ofreciendo también un presente con el mismo o mayor valor, y como nunca puede saberse cuándo se ha logrado alcanzar ese parámetro -sobre todo cuando el regalo es intangible, dándose bajo la forma de favores, cumplidos u ofrecimiento- siempre se estará en deuda con el otro. A no ser, claro, que se llegue a obtener la misma o mayor cantidad de capital económico, social y simbólico que haga que la relación dominante -dominado cambie. El capital simbólico, ligado a valores

---

<sup>5</sup> Las investigaciones concretas de Bourdieu son inabarcables: La etnología, la antropología, la sociología, la educación, la historia, el arte, la literatura, la lingüística, el deporte, los gustos y consumos culturales, el derecho, la ciencia, la filosofía, la política, la pobreza y la dominación masculina.



como la confianza y el reconocimiento, está del lado de la posición dominante. La circulación del capital difícilmente cambia de manos, ese es el gran logro del sistema de dominio, mantenerse como está, de modo que quienes sienten el peso de la deuda en la sociedad tradicional tendrán que pasar su vida entregando lo que tengan, propiedades, fuerza de trabajo, favores, o incluso en el caso de las mujeres, confianza, amor, generosidad, sacrificio... continuamente, sin llegar nunca a saldar esa supuesta deuda.

Es a partir del sistema matrimonial del pueblo cabilio como Bourdieu analiza la transformación del capital económico en capital simbólico. Toda la serie de estrategias llevadas a cabo para ocultar el auténtico interés mercantil, subyacente en las interacciones entre individuos, tiene al honor, valor masculino por excelencia, como principal argumento para mantener y alimentar ese sistema desigualitario. Las mujeres, consideradas indignas de honor, antes bien, relacionadas con la vergüenza y lo mezquino, permanecen apartadas de lo social, recluidas en el ámbito privado, donde se encargan de las tareas consideradas más propias de su pobre estatus social. La memoria de los estudios de la Cabilia resonará en el pesimismo que mostrará Bourdieu en *La dominación masculina*<sup>6</sup> respecto a las posibilidades de la liberación femenina.

Estos estudios que Bourdieu lleva a cabo en torno al capital y al poder simbólico le permitirán transitar hasta su formulación del concepto de violencia simbólica que nos ocupa en el tercer capítulo. La violencia simbólica es el concepto determinante para abordar la desigualdad social de las mujeres. Bourdieu vinculará el desarrollo de este concepto a sus estudios del sistema educativo francés, a partir de análisis centrados en

---

<sup>6</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 22. (Original : *La domination masculine*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1998).



torno al factor de la herencia cultural como hecho determinante en el éxito o fracaso escolares, y constatará, como característica principal de la violencia simbólica, que el consentimiento de los dominados, ajenos al hecho de estar siendo víctimas de esa violencia estructural, asumen, con resignación y comprensión, que sus hijos no cuenten entre los que culminan satisfactoriamente las distintas etapas. Los mismos padres entrevistados decían entender que los hijos de personas relevantes, con estatus sociales más altos, fuesen más inteligentes o que tuviesen más facilidad natural para estudiar y aprobar que sus propios hijos, como si, por naturaleza o genética, el origen social y las profesiones desempeñadas por los padres fuese un determinante de la mayor, menor o nula inteligencia de los hijos.

No obstante, en realidad, la causa de que los estudiantes procedentes de esas clases sociales más altas logren el éxito escolar frente al fracaso de los estudiantes procedentes de estratos sociales más bajos es, como decimos, el factor de la herencia cultural que se traduce en capital simbólico. Los valores que premia la institución escolar coinciden con los valores propios, heredados, de esas clases más aventajadas, de modo que, de entrada, el estudiantado que proceda de ellas tendrá que hacer menos esfuerzos para adaptarse a la institución escolar y avanzar en ella, justo lo contrario que les sucede a las y los estudiantes procedentes de familias humildes, que se topan con valores que no les son familiares, teniendo una adaptación más trabajosa, además del estigma social por proceder de donde proceden. El mismo acento y forma de expresarse constituye un factor relevante a la hora de obtener una mejor o peor acogida en el centro educativo, un determinante que jugará a favor o en contra, según se proceda de una clase social media-alta o media-baja.

Todo está perfectamente orquestado, así, para que los títulos escolares, instrumento de dominio social por cuanto que justifica la superioridad intelectual, vayan a parar a manos de la clase dominante. Muestra categórica de que el capital siempre va al capital.

Los estudios que realiza Bourdieu en torno al sistema de enseñanza francés y que, como decimos, dan como resultado su primera formulación del concepto de violencia simbólica, nos permiten comprender la definición del mismo como un tipo de violencia que se desarrolla y actúa sobre los sujetos sin que éstos puedan percibirla como tal violencia, esto es, con el consentimiento arreflexivo de la víctima. Es el caso de esos padres que veían con absoluta normalidad que el hijo de un aparcerero no contase con la suficiente inteligencia como para lograr el éxito escolar. O que, en los raros casos de que sí lo lograra, exaltarán, casi como un hecho milagroso, propio de un talento mágico que no habían heredado de ellos, fenómeno sólo explicable como fuerza irracional o divina, este hecho. O, como mucho, entendible a raíz de la hipotética existencia de algún pariente lejano y desconocido, que, no se sabe bien cómo, se habría relacionado con la “gente de bien”, dejando, así, abierta la posibilidad de que pudiese ocurrir algo semejante tras generaciones. Lo anterior revela la anomalía de que un niño, como el propio Bourdieu, procedente de un seno social humilde, pudiese aspirar a algo más en la vida que a lo que socialmente parecía predestinado. En definitiva, el darwinismo social es la ideología incorporada, tanto por los oprimidos como por los opresores. Así, la única manera posible de lograr con éxito culminar los estudios básicos y seguir adelante con la formación superior sin que se diese ninguna de las circunstancias anteriores y sin proceder de una familia aventajada socialmente, es la de





que, guiados por la propaganda de lo políticamente correcto que reza que todos y todas tenemos los mismos derechos y las mismas oportunidades, las y los alumnos se esforzaban el doble o más, dedicándole, ante la falta de la brillantez natural asociada al estilo propio de quienes proceden de familias de clase alta, muchas horas al estudio, con un trabajo concienzudo y tenaz. En mi opinión, esta misma valoración se ha solido hacer o proponer para juzgar la brillantez masculina de aquellos estudiantes que casi no necesitan estudiar frente al prejuicio de que ellas, las estudiantes, sólo consiguen sus logros académicos mediante la dedicación concienzuda y el tesón. Ellas son, en definitiva, más aplicadas, como les toca ser a los que provienen de abajo.

Podemos ver el funcionamiento de esos mecanismos de la violencia simbólica en el caso mismo de Bourdieu, que, como señala Vázquez García,<sup>7</sup> sufrió en primera persona la violencia, una que describe como casi física, por parte de la institución de *L'École Normale Supérieure* (ENS) en la que ingresó a los 21 años, en 1951. Y es que Bourdieu, procedente de Denguin, comarca del Béarn adscrita al departamento de los Pirineos Atlánticos, en la región de Aquitania, venía de una familia de origen campesino, y en su manera de hablar, en su acento y en su forma de estudiar, se reflejaba ese origen que chocaba con el estilo refinado de quienes procedían de las familias acomodadas de París. Su dedicación al estudio, con un estilo laborioso que persigue el afán por el conocimiento, el desarrollo profesional y el crecimiento personal, eran objeto de burla así como señal de inferioridad, de modo que trataba de reprimir su acento provinciano y sus maneras algo rústicas en un ambiente dominado por la

---

<sup>7</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, Barcelona, Ed. Montesinos, 2002, pp. 18-36.



exaltación de valores relacionados a una supuesta brillantez natural, un estilo sublime y un gusto exquisito y sofisticado. Como comentaremos al final de nuestro trabajo, Bourdieu tendría que asentir a la consigna feminista de que lo personal es político. A fin de cuentas, sus conclusiones sobre sociología de la educación venían a traducirse en que la institución escolar privilegiaba los valores propios de la clase dominante en vez de aquellos más propiamente escolares, los que tienen que ver con el esfuerzo, el sacrificio, la dedicación y la paciencia ante los contratiempos y dificultades propias que surgen en todo proceso de aprendizaje.

Esta violencia simbólica, violencia que no es reconocida por quién la sufre como tal violencia puesto que no necesita de coacción física alguna para obtener su sumisión al orden desigual, es el principal mecanismo de reproducción social. Y contribuye, así, a perpetuar el sistema patriarcal. Se va forjando en los cuerpos y en las mentes de los sujetos hasta mimetizarse con ellos y, por lo tanto, hasta volverse natural. Ocurre a través del *habitus*, conjunto de disposiciones duraderas y, por lo tanto, cargadas de valores y estereotipos, de ideas sobre lo que es bueno o malo, y sobre lo que es normal y anómalo, y es incorporado en los sujetos a lo largo de todo el proceso de socialización, variando según el sistema de jerarquías sociales, y conduciendo a los mismos a ocupar el lugar que les ha sido otorgado, aunque ello vivido como una deriva natural. Bourdieu tendría también que asentir a otra consigna feminista de su compatriota Simone de Beauvoir, “la mujer no nace, se hace”. Y así es como los estereotipos sexistas continúan dominando las relaciones entre los sexos.

Las revistas femeninas para adolescentes, como analizamos en el cuarto capítulo, única sección de la segunda parte, constituyen un ejemplo muy clarificador de dicho proceso de asimilación sin mayores contratiempos. Tiene lugar en ellas una auténtica pedagogía del sexismo que es vivida, sin embargo, como la normalidad, de modo que las niñas son “aconsejadas”, en realidad adoctrinadas, con lo que tratarán de adaptarse al irreal modelo femenino expuesto con todas las consecuencias negativas que conlleva, tanto para su salud física y mental, como para su desarrollo personal y profesional. Tal adoctrinamiento lo consideramos una verdadera lesión a la dignidad de las niñas. Lo que tratamos como novedoso en estas revistas es el factor de la hipersexualización. Cada vez con más fuerza, estas publicaciones inciden en hacer ver que a través de la imagen y del atractivo sexual, las mujeres pueden alcanzar todo aquello a lo que aspiren en la vida. Y entra en juego un potente mecanismo de control sobre el cuerpo femenino, el cual, si se quiere alcanzar el éxito en cualquier faceta de la vida, debe ajustarse a los cánones de belleza actuales, los cuales exigen una delgadez extrema y una perfección imposible de alcanzar que, sin embargo, se presenta como factible a través del consumo desmesurado de tratamientos de belleza, operaciones de estética, moda, etc. Todo un conjunto de mecanismos simbólicos son, pues, los que logran la sumisión femenina, manteniendo a las mujeres en un segundo o tercer plano en todas las escalas sociales. Esta socialización sexista preconizada por las revistas femeninas para adolescentes nos permite poner en práctica la teoría de la violencia simbólica que Bourdieu consiguió desarrollar de una manera enormemente ventajosa para nuestro objetivo de indagar en los mecanismos sociales que sustentan la violencia contra las mujeres. Nos abre una vía reveladora de observación e investigación, una



posibilidad excelente de repensar la socialización del cuerpo, esto es, la incorporación de los estereotipos sexistas.

Nuestra tercera y última parte tiene el objetivo de analizar la recepción feminista de Pierre Bourdieu, esto es, entraremos a participar en los debates y discusiones sobre dos asuntos fundamentales: la corporalidad y las dificultades que plantea la dicotomía material-simbólico, incluyendo una aproximación política a la cuestión de los cuerpos y las emociones. Y la discusión referida a cómo lograr una transformación social efectiva que lleve a la supresión de las desigualdades entre los sexos. Al poner en juego la cuestión del cuerpo como sede operativa de la dominación, veremos que se trata de un factor determinante fundamental que explica la opresión a la que las mujeres nos vemos sometidas, tanto en lo social como en lo político. Confrontaremos la cuestión relativa al cuerpo vivido y al género, dos caras de la moneda que remiten a la subjetividad y a las injustas estructuras sociales. La teórica política feminista, Iris Marion Young, nos facilitará las claves para abordar el carácter estructural de la dominación sobre las mujeres. Presentamos su tipología de lo que denomina las “cinco caras de la opresión”, que son la explotación, la marginación, la carencia de poder, el imperialismo cultural y la violencia. Pero, además, recogeremos su relato de cómo la opresión sexista modela tanto el cuerpo como el movimiento de las mujeres, constriñéndolo y doblegándolo bajo su mandato. Young problematiza la cuestión fenomenológica del cuerpo vivido en relación a la categoría de género. El mismo concepto de género es problemático porque no aparece tematizado en la obra de Bourdieu. Young nos permite valorar la opresión vivida desde la interioridad, como experiencia y, al mismo tiempo, como exterioridad, como estructural y social, combinando ambos conceptos, el de cuerpo vivido y el de



género. No obstante, avanzaremos que el *habitus* y su carácter relacional nos permite engarzar la interioridad y la exterioridad. Young participa del interés bourdieuano de volver a introducir los cuerpos y los afectos en la política como medio necesario para optar a derrocar el sistema opresivo. Esta batalla tiene como enemigo al intelectualismo, a la razón moderna incorpórea. Son interpelados, de esta manera, la Filosofía, la tradición política emancipatoria y el mismo feminismo. La dificultad radica en cuál pueda ser la mejor manera de pensar el cuerpo atendiendo a todas aquellas opresiones que lo conforman, y ello, a su vez, teniendo en cuenta formas eficaces de subversión desde la apuesta de luchas simbólicas dirigidas a desafiar las desigualdades que modulan las relaciones sexo/género. La idea que subyace a estas expectativas es la de que podamos ponernos en marcha hacia la posibilidad de la creación de un espacio político heterogéneo que abrace la pluralidad de los cuerpos, con todas sus diferencias y, muy importante, incluyendo los afectos.

El sexto y último capítulo constituye nuestra reflexión final, significativa por cuanto que nos afecta a todos los niveles en nuestra lucha contra las desigualdades entre los sexos. Trataremos aquí de la transformación social. Para abordarlo, nos hacemos eco del importante trabajo llevado a cabo por Judith Butler en esta cuestión. Entramos a problematizar, asimismo, las críticas lanzadas por Bourdieu a la misma. Nuestro autor consideró la estrategia butleriana como un intento vano. Una teoría de la subversión de las identidades no va más allá, según él, de un feminismo de corte intelectualista. Por lo tanto, esta teoría sería claramente insuficiente como propuesta de cambios efectivos.

Nuestro recorrido último comienza, entonces, con el propósito de ponderar aciertos y desaciertos de la teoría social de Bourdieu, de valorar la mayor o menor pertinencia de sus aportaciones para la teoría y la práctica feminista contemporánea. Aquí Lois McNay va a guiar nuestros pasos. La autora detectará, por un lado, de la parte de Bourdieu, un cierre materialista y determinista que impide a los sujetos tener opción real al cambio de las estructuras dominantes vigentes, y, por otro, de la parte de Butler, un cierre de carácter lingüístico que tampoco termina de otorgar a la agencia aquello que la caracteriza, la capacidad de accionar y reaccionar para lograr cambios en las estructuras sociales. Finalmente, en nuestras conclusiones finales, trataremos de aquilatar un juicio ponderado sobre los aciertos y desaciertos de la teoría social de Bourdieu y de sus posibles contribuciones al activismo y la teoría feminista.

**PARTE I: VIOLENCIA SIMBÓLICA. RECONSTRUCCIÓN  
HISTÓRICO-CRÍTICA DE UN CONCEPTO.**

## **1. Bourdieu entre la Sociología y la Filosofía. La primacía de la práctica.**



## 1.1. Introducción.

En su interés por analizar el funcionamiento de la sociedad y el sistema de desigualdades sociales, Bourdieu enuncia su teoría de los campos. El propósito fundamental es el de dar con los mecanismos que hacen posible el mantenimiento y la persistencia de ese sistema con la intención de encontrar la mejor manera posible de combatirlo, y en esa dirección apunta al formular el concepto de *habitus*, eje fundamental de su obra y término crucial para nuestro análisis sobre las desigualdades de género y la violencia simbólica. Concepto, por tanto, que va a arrojar luz sobre cómo esa violencia alimenta y reproduce las desigualdades entre mujeres y hombres. Junto a él, otros conceptos, como los de *illusio*, *doxa* y juego también desempeñarán un papel muy importante en la construcción de su teoría social, según la cual, la sociedad está constituida por la unión de diferentes campos autónomos, aunque interconectados entre sí.

Dentro de cada uno de los campos estaría funcionando un sistema de reglas determinado por el tipo de capital, no sólo económico, sino también cultural, social y simbólico, específico en ese campo. Efectivamente, los elementos simbólicos van a ser una clave decisiva de análisis que marque la distancia con respecto a los análisis marxistas del poder. Los individuos, jerárquicamente posicionados, van a luchar por tratar de acumular la mayor cantidad posible de capital, como decimos, no sólo económico, sino también cultural, social y simbólico, una lucha que va a ser desigual, como desiguales son las condiciones sociales de partida. Es crucial aquí el término de regla citado, referido, no a un principio consciente de la acción sino, antes bien, a un

principio de acción inconsciente, incorporado, que permite el ajuste inmediato, no pensado, arreflexivo o aconsciente, entre el *habitus* incorporado en los agentes y el campo donde se encuentren, con las normas o códigos específicos del mismo. El *habitus* se define, así, como un sistema duradero de disposiciones, incorporado en el proceso de socialización, que determina los gustos, las prioridades, la manera misma de ver el mundo, las costumbres, etc. todo ello asimilado por el agente como algo propio, natural o innato a su persona y, por lo tanto, sobre lo que no delibera ni sobre lo que se cuestiona.

Una de las influencias más notables en el pensamiento de Bourdieu será el estructuralismo de Lévi-Strauss, con quien, a pesar de mostrar importantes divergencias, las cuales veremos con el caso de los estudios sobre el parentesco, compartirá el interés por desenmarañar las estructuras sociales ocultas de dominio tras la aparente igualdad formal que se nos presenta a primera vista, y a quién agradecerá su influencia en la ruptura con el pensamiento sustancialista a la vez que el haber promovido su enfoque hacia un tipo de pensamiento relacional. A su vez, las influencias foucaultianas van a resultar claves, tanto en esa defensa del ejercicio del poder como acción implícita, cuyos efectos están mejor representados en sus efectos que en las acciones explícitas que lleva a cabo, como en su apuesta por el cuerpo como instancia relevante. Aunque Foucault, a juicio de Bourdieu, no llegara a otorgar al cuerpo la fuerza creadora, como instancia activa, receptora y reproductora de prácticas sociales que él sí contempla, y se limitara a teorizarlo como sede afectada, atravesada, por el poder, su atención, a pesar de ello, a las prácticas corporales va a resultar un paso fundamental. Esto repercutirá notablemente en el desarrollo posterior de los análisis

bourdieuanos en torno a lo que teorizará como la “violencia simbólica”. Esta teorización será crucial en la que podemos llamar su lucha contra el intelectualismo filosófico a la que dedica especialmente su libro *Meditaciones pascalianas*. Será él, Pascal, quién le inspire a la hora de resaltar la necesidad de acabar con un tipo de pensamiento que descuida la dimensión práctica –la referida al autómatas social- mediante la negación de la acción histórica, para terminar denunciando que ello culminaría con la naturalización y normalización de las desigualdades sociales. Bourdieu reprochará a la doctrina filosófica el haber dado lugar al conjunto de verdades dogmáticas y ahistóricas, generadas con independencia de la evolución histórica real, que habrían reforzado ese orden injusto. Y su intención es la de devolver la filosofía a la historia, reivindicando que ésta debe ser un motor propulsor de acción social que luche por desvelar y derrocar las desigualdades.

## 1.2. Kit de conceptos para el análisis social de las desigualdades.

Comenzamos este trabajo introduciendo y adentrándonos en la teoría de Bourdieu de los campos sociales. En este primer apartado del primer capítulo, vamos a dar cuenta del modo en que funciona la sociedad según esta teoría, ahondando, para ello, en las tensiones y luchas entre los agentes y presentando, entonces, los conceptos centrales de la misma, como los de *doxa*, juego o *illusio*, que permiten hilvanarla.

El concepto de campo es, en Bourdieu, indisociable del concepto de *habitus*, y ello en virtud de que el funcionamiento del primero no es posible sin el funcionamiento

del segundo, y viceversa: el *habitus* no es otra cosa que la historia hecha cuerpo, es decir, incorporada en la forma de disposiciones, mientras que el campo es la historia hecha cosa. Así pues, tiene lugar, según este autor, un doble movimiento de interiorización de lo exterior y de exteriorización de lo interior que produce el mundo social, explicando la lógica de las prácticas sociales, su homogeneidad y su regularidad, lo cual le permitirá indagar en la manera en que se encuentran estructuradas las desigualdades sociales para pasar luego a dilucidar cuál pueda ser la manera más acertada de combatirlas.

Introduciendo, en primer lugar, y a muy grandes rasgos, esta teoría de Bourdieu sobre los campos sociales,<sup>8</sup> podríamos decir que comprender lo social pasa por el estudio de las diferentes parcelas o campos que lo vertebran. Y es que, según cree el autor, la sociedad se encuentra dividida en campos, como pueden ser el literario, el artístico, el religioso, etc., y esos campos se caracterizan por no ser ni totalmente dependientes ni totalmente independientes entre sí, de tal modo que lo que se da entre ellos es una relación que puede provocar influencias mutuas pero, de ningún modo, hablamos de que un campo requiera completamente, para su funcionamiento, de otro. Lo que se dan son interconexiones relacionales: son casi autónomos, con sus reglas específicas, pero conectados con el resto, no completamente cerrados sobre sí mismos.

---

<sup>8</sup> Entendiendo por “campos sociales”, espacios de juego (término que desarrollamos a continuación) que han ido siendo constituidos históricamente y que comprenden instituciones específicas, o, lo que es lo mismo, mecanismos de organización social, de control y de normalización, como son la familia, la iglesia o la escuela, etc., con sus propias leyes de funcionamiento. Ver Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, Madrid, Ediciones Istmo, 2000. (Original: *Questions de sociologie*, Paris, Les éditions de Minuit, 1981).



Bourdieu recupera la importancia de la dominación, ligada a la concepción del Estado como fuente de la legitimidad del uso de la violencia, y de los sistemas simbólicos, junto con la idea de los órdenes sociales, de Max Weber. Así, su teoría de los campos se impregna de esa misma idea que establece un claro giro con respecto al pensamiento marxista por considerar que la sociedad no puede ser analizada únicamente en términos económicos e ideológicos, antes bien, requiere de una atención especial a los elementos simbólicos. La autonomía de las esferas de valor de Weber establece que cada una posee su propia racionalidad específica, manteniendo una tensión constante con el resto. La llegada de la modernidad sería la que habría dado lugar a la fundación de esas esferas encaminadas hacia un proceso histórico abierto tanto a la voluntad como a la determinación humanas, esferas que Bourdieu teorizará, a través de su teoría de los campos, como un espacio social estructurado con sus propias reglas, esquemas de dominación, opiniones legítimas, etc., definiendo, así, la estructura social.

Según esta teoría, dentro de cada campo específico, los agentes se encontrarán actuando en una relación de jerarquización y asimetría, de modo que, de un lado, estarán aquellos que poseen mayor poder y dominio y, de otro, quienes ocuparán posiciones inferiores. Las relaciones de superioridad de los primeros corresponden con las de subordinación de los segundos, y lo que hace que existan esas diferencias es el capital simbólico que posee cada uno además del capital material, sobre lo que volveremos más adelante. Asimismo, dentro de cada campo, existe un capital común, esto es, el capital más valorado en esa parcela concreta, y los agentes que dispongan de una gran cantidad de ese capital, serán quienes dominen en él. Ahora bien, el capital más valorado en un campo puede, en otro, ser el que menos valor posea, de modo que

los dominantes en un campo determinado pueden ocupar, en otro, posiciones sociales mucho más bajas o inferiores, y viceversa.

Se sigue, a partir de aquí, que el interés de los agentes por conseguir acumular la mayor cantidad posible de ese capital más valorado socialmente en su terreno va a dar lugar a competiciones, tensiones y luchas. Esas luchas se guiarán, en el caso de los agentes que se sitúen entre las clases más privilegiadas, en tratar de mantener y aumentar el capital poseído, el cual es el que les confiere su estatus superior, mientras que, en el caso de las clases intermedias y bajas, el interés se centrará en mejorar su situación tratando de cambiar el orden de cosas, esto es, tratando de que se de un reparto más equitativo de ese capital. Se trata de una búsqueda de mejoras para su existencia que les lleva a luchar para que las clases ostentadoras del poder y, por lo tanto, acaparadoras de la mayor parte del capital, ya sea económico, cultural, social y/o simbólico, compartan esas ventajas con ellos. Por supuesto, se trata de una lucha desigual, pues al poseer mayores recursos, las clases favorecidas siempre tendrán más posibilidades de aumentar su capital que las clases que resultan no tan favorecidas. El capital llama al capital, de modo que quienes posean menor cantidad de éste deberán hacer un esfuerzo mucho mayor para alcanzar la misma meta.

Entremos ahora a analizar la teoría más detenidamente. Alain Accardo y Philippe Corcuff acuerdan en su obra conjunta, *La Sociologie de Bourdieu*,<sup>9</sup> que la versión más acabada y simple de la teoría de los campos sociales la podemos encontrar

---

<sup>9</sup> Accardo, A., Corcuff, P., *La sociologie de Bourdieu*. Bordeaux, Éditions Le Mascaret, 1986.

en *Cuestiones de sociología*,<sup>10</sup> aunque contemplan como materiales igualmente relevantes en este punto *Lección sobre la lección*,<sup>11</sup> *Los estudiantes y la cultura*<sup>12</sup> y *Cosas dichas*,<sup>13</sup> obra esta última de la que extraen la noción de estrategia, central para la comprensión de la teoría en cuestión.

Efectivamente, en *Cuestiones de sociología*, Bourdieu aborda de lleno su teoría acerca de cómo se encuentra estructurada la sociedad. Señala la competencia entre los agentes por conseguir acumular la mayor cantidad de capital posible, pero no uno cualquiera, sino aquél que, dentro del campo, se considere el más valorado, y es que, como aventurábamos al comienzo, cada uno de esos campos va a poseer un capital común específico que primará sobre el resto. Para lograr ese objetivo de hacerse con la mayor cantidad de capital posible, la competencia entre los agentes se librára por medio de estrategias y apuestas. Los intereses entran en juego.

Accardo y Corcuff señalan que Bourdieu rompe, de este modo, con la separación que tradicionalmente ha sido establecida entre la sociología y la economía. Y es que la lucha entre los agentes no está centrada únicamente en la obtención de capital económico, no es el único capital que aspiran a alcanzar, también desean obtener capital cultural, un tipo de capital más relacionado con conocimientos y habilidades específicas adquiridas, en gran parte, en el seno familiar, así como también en las instituciones escolares; y capital social, relacionado éste con la lucha por la obtención y

<sup>10</sup> Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, ed. cit.

<sup>11</sup> Bourdieu, P., *Lección sobre la lección*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2002. (Original: *Leçon sur la leçon*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1982).

<sup>12</sup> Bourdieu, P., Passeron, J.-C., *Los estudiantes y la cultura*. Barcelona, Editorial Labor, 1967. (Original: *Les Héritiers les étudiants et la culture*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1964).

<sup>13</sup> Bourdieu, P., *Cosas dichas*. Barcelona, Editorial Gedisa, Colección El Mamífero Parlante, 1988. (Original: *Choses dites*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987).



la acumulación de prestigio, algo que les otorgará mayores probabilidades de éxito y para lo cual los agentes se relacionan entre sí estableciendo contactos y alianzas.

Pero esa competencia que los agentes ponen en juego se encuentra regulada por leyes, unas leyes, reglas o normas que serán específicas o propias de los campos, esto es, diferentes unas de otras, adaptadas a cada contexto en particular. Intereses, estrategias y normativa varían, pues, de un campo a otro. De hecho, esas diferencias se ven claramente reflejadas cuando ocurre que los intereses más perseguidos y valorados en un campo pueden resultar del todo inútiles o carentes de valor y sentido en otro. Accardo y Corcuff<sup>14</sup> hacen referencia a este punto, en base a su lectura de las propiedades de los campos que Bourdieu fija en *Cuestiones de sociología*,<sup>15</sup> mencionando las distintas motivaciones que pueden mover a un geógrafo con respecto a un filósofo y viceversa;<sup>16</sup> lo que a uno puede parecer relevante y una herramienta clave para conseguir mayor cantidad de capital, ya sea social, cultural o económico, dependiendo de cuál sea el más valorado en su ámbito, a otro puede resultarle de lo más insignificante, carente de interés e, incluso, inútil para alcanzar los objetivos que se propone. Esas reglas que guían la conducta de los agentes y, que Bourdieu establece como aspecto fundamental de su teoría de los campos, deben ser observadas aquí bajo la luz de la razón práctica entendida, claro está, no en el sentido kantiano del cumplimiento de la ley moral, sino en el bourdieuano de disposiciones y acciones vinculadas al *habitus* incorporado de los agentes. Quiere esto decir que debemos atender a la distinción entre la noción de regla entendida como principio de acción consciente y

<sup>14</sup> Accardo, A., Corcuff, P., *La sociologie de Bourdieu*, ed. cit., pp. 86-88.

<sup>15</sup> Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, ed. cit., pp. 112- 119.

<sup>16</sup> Accardo, A., Corcuff, P., *La sociologie de Bourdieu*, ed. cit., pp. p. 87.





esta otra que introduce Bourdieu y que refiere más bien a un principio regulador de prácticas sociales, un principio de naturaleza inconsciente, un código de acción implícito o un “savoir-faire” que permite el ajuste inmediato entre el *habitus* que los agentes tienen incorporado y el campo en el que se sitúan y desarrollan. Y es que, como Christiane Chauviré y Olivier Fontaine subrayan al hacer un compendio de los principales términos de la teoría bourdieuana,<sup>17</sup> la mayor parte del tiempo los sujetos actúan guiados por códigos tácitos o implícitos de reglas prácticas, y no por normas conscientes producto de un cálculo racional.

Esto nos lleva hasta el que constituye uno de los conceptos centrales de la teoría y que, por lo tanto, es básico para comprender el entramado de la misma, el concepto de *habitus*. Se trata de una estructura que los sujetos incorporan en el proceso de socialización y que, según la definición que el mismo Bourdieu realiza en *La Distinción*, tiene la capacidad, asimismo, para estructurar, es decir, para, siendo él mismo el producto de la incorporación de las estructuras, crear estructura, esto es, organizar las prácticas y la percepción de las mismas. Forja la axiología social, de tal suerte que el modo en que percibimos y el modo en que valoramos van de la mano. En la traducción al español de la obra, se dice:

“El *habitus* es a la vez, en efecto, el principio generador de prácticas objetivamente enclasables y el sistema de enclasamiento (*principium divisionis*) de esas prácticas. Es en la relación entre las dos capacidades que definen al *habitus* –la capacidad de producir unas prácticas y unas obras enclasables y la capacidad de

---

<sup>17</sup> Chauviré, C., Fontaine, O., *Le vocabulaire de Bourdieu*. Paris, Ellipses, 2003, pp. 58-60.

diferenciar y de apreciar estas prácticas y estos productos (gusto)- donde se constituye el mundo social representado, esto es, el espacio de los estilos de vida”.<sup>18</sup>

Por lo tanto el *habitus* define a la clase social como conjunto de agentes que ocupan posiciones semejantes dentro de la estructura, con prácticas y tomas de decisión semejantes. Se trata de un concepto que rompe con el concepto de clase en Marx al considerar Bourdieu que las clases sociales reales no se pueden explicar a partir de constructos teóricos, científicos, previos, para clasificar y prever las prácticas, sus propiedades y características. Además, se distancia igualmente de Marx al romper con su lectura primordialmente economicista de clase social, y al romper, asimismo, con su noción de capital vinculada estrechamente a lo material. Para Bourdieu el término de clase no puede reducirse tan sólo al aspecto económico, alejándose por tanto del materialismo histórico y de la comprensión de las relaciones sociales como básicamente relaciones sociales de producción.

Quince años más tarde de su definición de *habitus* en *La distinción*, Bourdieu hacía referencia, en *Razones prácticas*, al término como un sistema de disposiciones duradero. Son, afirmaba:

“... principios generadores de prácticas distintas y distintivas –lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial-; pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por

<sup>18</sup> Bourdieu, P., *La distinción*. Madrid, Taurus, Alfaguara, 1988, pp. 169-170. (Original: *La Distinction, critique sociale du judgement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979).



ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero”.<sup>19</sup>

Entre medio de ambas, un año después de la publicación original de *La Distinción*, Bourdieu escribía, en *El sentido práctico*,<sup>20</sup> que los *habitus* eran sistemas de disposiciones duraderas y que, además, se transmitían de generación en generación, poseyendo la capacidad para generar y organizar prácticas y representaciones que si bien sirven a sus objetivos, no lo hacen de manera consciente, digamos más bien que los sujetos, al estar provistos de ese *habitus*, al llevarlo incorporado, actúan de manera tal que esas acciones se adaptan a la lógica del campo en la que se sitúan, un ajuste entre las estructuras mentales y las estructuras sociales que Bourdieu considera ajeno a todo cálculo consciente o a la obediencia a unas reglas explícitas.<sup>21</sup> En *El sentido práctico* podemos leer:

“Si por lo regular se observa una correlación muy estrecha entre las probabilidades objetivas científicamente construidas (por ejemplo las oportunidades de acceso a tal o cual bien) y las esperanzas subjetivas (las “motivaciones” y las “necesidades”), no es porque los agentes ajusten conscientemente sus aspiraciones a una evaluación exacta de sus probabilidades de éxito, a la manera de un jugador que regulara su juego en función de una información perfecta acerca de sus posibilidades de ganar. En realidad, dado que las disposiciones inculcadas perdurablemente por las posibilidades e imposibilidades, las libertades y las necesidades, las facilidades y los impedimentos que están inscritos en las condiciones objetivas (y que la ciencia aprehende a través de las regularidades estadísticas en calidad de probabilidades objetivamente vinculadas a un grupo o a una clase), engendran disposiciones objetivamente compatibles con esas condiciones y en cierto modo preadaptadas a sus exigencias, las prácticas más improbables se ven excluidas, antes de cualquier examen,

<sup>19</sup> Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1997, p. 20. (Original: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris, Les Éditions du Seuil, 1994).

<sup>20</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*. Argentina, Siglo XXI editores, 2007. concretamente en el apartado 3, Libro 1: “Estructuras, *habitus*, prácticas”, pp. 85-105, aunque se trata de una tesis trasversal a toda la obra. (Original: *Le sens pratique*. París, Les Éditions de Minuit, 1980).

<sup>21</sup> Las emociones, inherentes a la propia condición humana y fuertes condicionantes de su existencia, se encuentran, como no puede ser de otro modo, estrechamente ligadas al contexto social, y, por lo tanto, influenciadas por los factores socioculturales y educativos. Bourdieu va a integrarlas, así, en su teoría sociológica como aspecto fundamental de su teoría social.

a título de lo impensable, por esa suerte de sumisión inmediata al orden que inclina a hacer de la necesidad virtud, es decir a rechazar lo rechazado y a querer lo inevitable”.<sup>22</sup>

Vemos, así, como iremos desarrollando a lo largo de este trabajo, que en su análisis sociológico se encuentra integrada una teoría de la corporeidad, y ello en virtud de que el concepto de *habitus*, con el que trata de superar la dicotomía entre, por un lado, las teorías objetivistas, las cuales entiende que fallan al imponer sobre el mundo reglas, normas y estructuras previas, materializadas, que son independientes de los agentes y de su acciones, y, por otro, las teorías subjetivistas, cuyo error, yendo al otro extremo, consistiría en otorgar la primacía del conocimiento al sujeto, quién juzga y conoce independientemente de las estructuras sociales objetivas, pues bien, mediador entre ambas posturas dicotómicas, forma ambas de conocimiento teórico o *savantes* según su parecer. El *habitus*, como decíamos, constituye un sistema de disposiciones duraderas y traspasables o transferibles que son el producto de las condiciones sociales particulares de una clase social determinada y, por lo tanto, disposiciones materiales, que se relacionan con los cuerpos de los agentes que interactúan en la esfera social y que, en definitiva, ponen en relación las estructuras subjetivas con las estructuras objetivas.

En *El sentido práctico*, Bourdieu hacía clara alusión a lo que a su juicio constituye una dicotomía, en definitiva, infructuosa:

“Así como el objetivismo universaliza la relación docta con el objeto de la ciencia, el subjetivismo universaliza la experiencia que el sujeto del discurso docto hace de sí mismo en cuanto sujeto [...] (y) dota a todos los sujetos con los que acepta

---

<sup>22</sup> Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, ed. cit., p. 88.

identificarse [...] de su propia experiencia vivida de sujeto puro, sin ataduras ni raíces.”<sup>23</sup>

Por lo cual, su conceptualización del término *habitus* viene a tratar de ir más allá de esa falsa oposición para hacerse con el sentido del juego de reglas, con el sentido práctico y la lógica práctica de la estructura social y de los agentes que se encuentran en ella.

En *Cuestiones de sociología*, cuya versión original es de 1984, y que, por lo tanto, fue escrita cuatro años después de la publicación, también en original, de *El sentido práctico*, Bourdieu continuaba conceptualizando el *habitus* como un sistema de disposiciones, concretamente, como:

“... un sistema de disposiciones adquiridas por aprendizaje implícito o explícito que funciona como un sistema de esquemas [schèmes] generativos, es generador de estrategias que pueden ser objetivamente conformes con los intereses objetivos de sus autores sin haber sido expresamente concebidas con este fin.”<sup>24</sup>

Líneas antes, señala:

“Debo insistir una vez más en el hecho de que el principio de las estrategias filosóficas (o literarias, etc.) no es el cálculo cínico, la búsqueda consciente de la maximización del beneficio específico, sino una relación inconsciente entre un *habitus* y un campo.”<sup>25</sup>

Campo y *habitus* son, de esta forma, dos conceptos entrelazados entre sí, unidos necesariamente para la comprensión de la teoría práctica que abordamos. El *habitus* es una estructura que también produce estructura, genera acciones, todo ello, a su vez, el producto de las condiciones históricas y sociales precedentes y que, como Chauviré y

<sup>23</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*, ed. cit., pp. 74-75.

<sup>24</sup> Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, ed. cit., pp. 118-119.

<sup>25</sup> *Ibíd.*, p. 118.

Fontaine<sup>26</sup> escriben, no constituyen, no obstante, prácticas sociales totalmente determinadas. Los autores subrayan la insistencia bourdieuana en aclarar que ese *habitus* inscrito en los cuerpos se traduce en gestos, expresiones o incluso en posturas corporales que se manifiestan de una manera “natural”, como si fuesen innatas antes que adquiridas en el proceso de socialización, por lo que llegan a formar parte intrínseca de los sujetos. De esa forma, sostienen, los *habitus* lo que consiguen es que los agentes encuentren naturales, evidentes y, por tanto, incuestionables, aspectos de la vida social, el desarrollo de la vida misma tal como se da.

Los conceptos de “*illusio*” y “juego”, como juego de reglas,<sup>27</sup> van a ser claves fundamentales para comprender la manera en que ese proceso de socialización, donde el *habitus* es incorporado hasta fusionarse con la identidad del individuo, se hace posible. La *illusio* nada tiene que ver con principios explícitos que lleven a los agentes a actuar de una manera u otra por obligación a un código de normas o similar, sino que se trata más bien de un conjunto de principios de acción, implícitos y rutinarios, que pasan desapercibidos para los agentes, quienes, aún siendo guiados por ellos, no son conscientes, achacando a su conducta una naturalidad intrínseca a su ser o al ejercicio de su libre elección. Y es que para que todo el entramado social tenga sentido y perdure en el tiempo, los agentes deben creer que lo que hacen es lo que debe hacerse, lo que les gusta, y que no hay otra alternativa, de otro modo todo se vendría abajo. Y son educados en unos *habitus* concretos que luego coincidirán con su rol en la sociedad. Así pues, esas acciones, su puesta en marcha y su permanencia en el tiempo, van a depender

<sup>26</sup> Chauviré, C., Fontaine, O., *Le vocabulaire de Bourdieu*, ed. cit., pp. 49-52.

<sup>27</sup> Reglas que son implícitas, que pasan desapercibidas por la conciencia de los agentes.



de la imposibilidad de poner en cuestión los principios mismos de la creencia en el juego de reglas. Los sujetos actúan bajo la creencia de que lo que hacen es aquello que están destinados a hacer, o bien, que es lo que han elegido libremente, de hecho los campos sociales funcionan y se continúan en el tiempo porque hay sujetos que creen, digamos “a ciegas”, en lo que hacen, una creencia o *illusio* que se encuentra arraigada en sus *habitus*, los cuales son los que reconocen las leyes inherentes de ese juego de reglas de manera automática. Incluso los desacuerdos y luchas entre los agentes están ya previstos de antemano en las mismas leyes implícitas del juego de reglas mismo, que no es otra cosa que el propio desarrollo de la sociedad con sus normas y leyes implícitas. Los agentes disponen, pues, gracias a los *habitus* que llevan incorporados, de un sentido del juego de reglas que les lleva a anticiparse, a colocarse allí donde dicho juego necesita su presencia. Se da una coordinación, coincidencia, entre los *habitus* o estructuras subjetivas y las estructuras sociales u objetivas, una coincidencia que, en definitiva, hace posible el funcionamiento mismo del campo.

Así pues, cuando hablamos de *illusio* hablamos de una inmersión en el juego de reglas del campo, con sus leyes y características concretas. En *Meditaciones pascalianas*,<sup>28</sup> Bourdieu señala que la ignorancia de la existencia de esas leyes, así como la de la existencia de los *habitus* incorporados, es la que hace posible que los agentes jueguen tan bien su papel en aquellas parcelas que ocupan, esto es, que se sumerjan tan eficazmente en el juego de reglas. Una creencia vivida sin haber sido jamás explícitamente aceptada, ni siquiera percibida:

---

<sup>28</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., pp. 135-136.

“La *illusio* no pertenece al orden de los principios explícitos, de las tesis que se plantean y se defienden, sino a la acción, la rutina, las cosas que se hacen, y se hacen porque se hacen y porque siempre se han hecho así.”<sup>29</sup>

Ésta es también una de las citas elegidas por Chauviré y Fontaine<sup>30</sup> en su recopilatorio de los términos fundamentales de la obra bourdieuana, donde hablan de un cierto encantamiento del individuo ejercido por las mismas leyes que estructuran los campos, siempre diferentes, específicas, según el campo al que nos refiramos, un encantamiento que hace que vivan su situación y su rol en la sociedad de una manera comprometida, entregada, nada de lo que concierne al mundo que les rodea les es ajeno. Además, como continúan esbozando ambos autores, esa ilusión o *illusio* que describen como una cierta forma de inocencia sobre su ser y estar en el mundo, es producto de la adhesión no consciente a la *doxa* que es la que hace creíble ese mundo, esto es, a un conjunto de creencias básicas, dogmas implícitos, que lo ordenan y que lo definen como tal. La *doxa* ayuda, pues, actúa a favor, de la creencia inmediata que empuja a aceptar el mundo tal y como se presenta y cuyos principios están ya contenidos de antemano en los *habitus* de los individuos, y no sólo eso, además, hace creer en la naturalidad del orden establecido así como en su legitimidad.<sup>31</sup> De ahí la fuerza y la gravedad del asunto, pues hablamos de que el orden socialmente establecido es uno basado en las desigualdades e injusticias sociales.

A través de su acción en el mundo, los sujetos intervienen modificándolo. Es necesario que existan agentes dispuestos a jugar ese juego de apuestas y luchas en el campo para la posibilidad de la existencia misma de ese campo, y el *habitus* que los

<sup>29</sup> *Ibíd.*, p. 136.

<sup>30</sup> Chauviré, C., Fontaine, O., *Le vocabulaire de Bourdieu*, ed. cit., pp. 55-58.

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 35.



sujetos llevan incorporado actúa como portador del conocimiento y reconocimiento de las leyes del juego de reglas en el que se encuentran inmersos. Tal es así que se da la circunstancia de que si un agente, socializado en un campo determinado, irrumpe, por la causa que fuese, en un campo diferente, se encontrará discapacitado o imposibilitado para jugar, para desenvolverse, de manera fluida, con soltura y seguridad, en el mismo. Esto puede provocar desajustes emocionales, incluso depresiones, sentimientos de “estar fuera de lugar”... Y los arreglos que ese agente deberá hacer para adaptarse a ese terreno que le es ajeno, conllevarán no poco esfuerzo y supondrán muchas dificultades, entre ellas incluida la del rechazo de los otros agentes dentro del campo, algo que el propio Bourdieu experimentó al ingresar, con veintiún años (y antes, durante su permanencia en el Liceo Louis-Le-Grand desde 1948 hasta 1951), en l'École Normale Supérieure (ENS). Bourdieu pasará, así, de vivir en la región del Bearne, en el departamento de los Pirineos Atlánticos, y de estudiar en el liceo provincial de Pau, en Aquitania, al sudoeste de Francia, a vivir, no sin gran esfuerzo y determinación de sus padres por ofrecerle una vida mejor, en París. Ese cambio supuso un choque cultural importante, con importantes repercusiones. Su procedencia humilde, que se dejaba ver tanto en sus maneras, a través de sus modales, su educación, su porte o su talante, su forma de proceder, como en su acento, sureño, procedente de la que había sido su primera lengua, el gascón, no encajaba bien con los valores y talentos muy diferentes que se estilaban en la prestigiosa institución parisina, relacionados, antes bien, con el virtuosismo, la brillantez, el gran estilo, la facilidad, la elocuencia y la retórica. Y eran las características heredadas en el seno burgués parisino las mismas que premiaba la institución escolar, de modo que se hacía inevitable que las singularidades de la

personalidad del joven Bourdieu, estudioso, modesto, sencillo y cuyos modales, por contraste con los propios de la burguesía parisina, se percibían demasiado rudos y vulgares, poco refinados o incluso de mal gusto, no resultarían reconocidas positivamente, antes bien, jugaban un peso considerable en su contra. El contraste entre los alumnos procedentes de las familias de las clases altas de París y los alumnos como Bourdieu, cuya familia era de orígenes campesinos, que se daba lugar en la ENS, resultaba, pues, notable.

Así las cosas, los valores del nuevo campo en el que ingresaba Bourdieu, los propios, como decimos, de la escuela parisina y característicos de las altas esferas burguesas de la capital, pero también del campo concreto en el que ingresaba, la escuela parisina, donde la “elegancia” y la “distinción” poseían un valor mucho más elevado que cualquier otro, le suponían una seria cortapisa para llevar una vida tranquila o carente de dificultades relacionadas con el choque de los valores más apreciados en uno y otro campo, el de procedencia y el de nuevo ingreso. Su presencia no pasaba desapercibida, y no era porque se tratase de una diferencia catalogada en ese nuevo entorno como de positiva, todo lo contrario, se trataba de una diferencia negativa con la que debía lidiar. Bourdieu habría de esforzarse mucho más que sus compañeros para lograr los mismos resultados así como el éxito académico, pero también para obtener un respeto y un prestigio de los que, de entrada, se le suponía excluido. Y eso porque los valores de Bourdieu, propios de su campo de origen o de procedencia, no podían casar, de ninguna manera, sin dificultades, con los valores del nuevo campo donde ingresaba. Esa distinción, que no por casualidad daría título a una de sus obras más notables ya citada y donde establecerá que aquello que supuestamente pertenece al juicio subjetivo



e individual, personal, es en realidad un constructo social, elaborado a partir de unas condiciones sociales determinadas, constituyendo, así, una pieza fundamental de las relaciones de dominio y subordinación que tienen lugar entre las diferentes clases y grupos sociales, será, como decimos, una distinción aceptada y naturalizada, con la que Bourdieu entraba en contacto por primera vez, y que chocaba, pues, con los valores propios de provincia, más cercanos a la humildad y la sencillez que le caracterizaban y que no resultaban, así, apropiados en el nuevo entorno. La experiencia, que podríamos calificar de discriminatoria, sufrida entonces, hubo de sortearla de la mejor manera posible para adaptarse a la nueva situación, al nuevo lugar y a los nuevos valores con los que entró en contacto, en definitiva, se topaba con un nuevo juego de reglas con el que no estaba familiarizado, ajeno a su *habitus* inicial, como diría el propio autor. Así pues, ese *habitus* inicial, más próximo al de la clase obrera, hubo de reajustarse a la nueva situación, un reajuste con no pocas dificultades y obstáculos. Francisco Vázquez García habla de esta situación sufrida por Bourdieu con contundencia, utilizando el término de “racismo de clase”:

“Bourdieu... experimentaba el ambiente de la ENS y su entorno intelectual parisino como una violencia cotidiana, una agresión casi física. En alguna entrevista el sociólogo hace memoria y da fe del modo en que debía reprimir su acento sureño y sus maneras provincianas y algo rústicas en este universo dominado por el culto al estilo “brillante”, al esteticismo radical –también en política- y a la desenvoltura mundana”.<sup>32</sup>

Habla, así, Vázquez de una violencia “casi física”, y es que aquello que con más contundencia atentaba contra su persona era, podríamos decir incluso que paradójicamente, lo menos físico, visible, explícito o palpable que pudiera pensarse, era,

---

<sup>32</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu, La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., pp. 20-21.

antes bien, una violencia invisible, real pero difícilmente localizable o ubicable y, por tanto, debido a ello, no susceptible de ser denunciada, enfrentada, como sí lo es, en cambio, la violencia física. Y, sin embargo, Vázquez la describe como una violencia “casi física” porque, debido a esa imposibilidad de afrontarla de cara, con las herramientas con las que afrontamos la violencia física o explícita, se trataba y se trata de un tipo de violencia mucho más efectiva y rotunda, una violencia invisible y categórica.

Continuando con las características a tener en cuenta en el estudio de la teoría de los campos sociales, nos adentramos ahora en la estructura de los mismos. Se trata de una estructura que soporta, de un lado, relaciones de fuerza permanentes entre los agentes, relaciones que son provocadas por las apuestas que ellos mismos ponen en marcha y, de otro, relaciones de fuerza entre las propias instituciones implicadas en él. Al decir que se trata de un universo estructurado, entendemos que no es una simple agrupación de individuos, sino un microcosmos en relación al cual los mismos son definidos. Sus intereses y aspiraciones se conforman en torno a él. No hay uniformidad en los intereses de los agentes que ocupan el campo hasta el extremo de que estén siempre de acuerdo en las cuestiones de las que tratan, pero sí hay una cierta conformidad en cuanto a los temas que deben tratarse y los que no, en torno a lo que es relevante y a lo que carece de importancia, o, dicho de otro modo, entre lo que es significativo y lo que, por insignificante, permanece invisible o resulta inexistente, y, de esa manera, ignorado. Y no se trata de que las relaciones entre los individuos den lugar a un campo, más bien ocurre lo contrario, el campo determina qué individuos formarán

parte de él, entran en él los agentes que disponen de antemano de un *habitus* que encaja en ese campo y no en otro.

Además, los agentes disponen de un cierto capital que se ha ido acumulando en el campo a lo largo de la historia del mismo y que ha ido pasando de unas generaciones a otras. Generalmente, ese capital se mantiene en las manos de los agentes más privilegiados o aventajados, un fenómeno que se explica por la dinámica propia del campo: los que, de entrada, poseen mayor cantidad de capital, tendrán más éxito en las estrategias que pongan en marcha para aumentarlo, pues ese capital acumulado les otorga más ventajas de partida, mientras que los que posean menor cantidad de ese mismo capital, menores posibilidades tendrán de equiparar, ya ni siquiera de superar, su capital con el de los más favorecidos. Los primeros podrán, así, elaborar estrategias más arriesgadas que los segundos, y con mayores posibilidades de triunfo.

El caso del “techo de cristal”, de ese conjunto de normas no escritas pero perfectamente funcionales en la práctica que impide a las mujeres acceder a los puestos más altos de dirección, constituye un claro ejemplo de la fuerte impronta de los campos y de las enormes dificultades para subvertirlo. Mabel Burín<sup>33</sup> lo define como:

“Una superficie superior invisible en la carrera laboral de las mujeres, difícil de traspasar, que nos impide seguir avanzando. Su carácter de invisibilidad viene dado por el hecho de que no existen leyes ni dispositivos sociales establecidos ni códigos visibles que impongan a las mujeres semejante limitación, sino que está construido sobre la base de otros rasgos que por su invisibilidad son difíciles de detectar.”

---

<sup>33</sup> Mabel Burín es Doctora en Psicología Clínica y psicoanalista, especialista en Estudios de Género y Salud Mental. En la actualidad dirige el programa de Estudios de Género y Subjetividad en la Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales (UCES) en Buenos Aires. Disponible en: [http://www.stecyl.es/Mujer/el\\_techo\\_de\\_cristal.htm](http://www.stecyl.es/Mujer/el_techo_de_cristal.htm). Acceso: 4 de febrero de 2013.

Esos rasgos invisibles de los que habla la autora, vienen, así, a ser el producto de la estructuración desigual de los campos sociales en virtud del sexo, una estructuración que es construida, aunque se presenta como natural, impidiendo, así, “naturalmente”, que hombres y mujeres puedan optar, en igualdad de condiciones, a desarrollar su carrera profesional. Como dirá Bourdieu,

“La fuerza del orden masculino se descubre en el hecho de que prescinde de cualquier justificación: la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en unos discursos capaces de legitimarla.”<sup>34</sup>

Otro ejemplo, más sangrante, sobre las consecuencias de las dinámicas de poder en los campos sociales, podemos verlo con la cuestión de las mujeres y el ejército. Según publicaba *El País* en febrero de 2011, se dan alrededor de dieciséis mil casos de violación o acoso a mujeres soldado al año. En el artículo, se recogen los últimos datos oficiales, procedentes del año 2009. Según el mismo, en total:

“... hubo 3.230 denuncias por acoso sexual en el ejército de EE UU, que tiene 1,47 millones de soldados en activo. El Pentágono estima que esa cifra representa sólo el 20% del total, por lo que el número real de abusos entre las tropas sería de unos 16.100 casos al año. Cifra que ha ido en aumento desde 2007. La mayoría de soldados que se atreven a denunciar acaba pidiendo la baja, casi todos sufren estrés postraumático.”<sup>35</sup>

El caso de Panayiota Bertzikis, que por ese entonces contaba con 29 años, ocupa un lugar central de la noticia. Tras ser violada, recibió una paliza de su agresor, un compañero de la Guarda Costera cuyo nombre, por supuesto (no ha sido juzgado por su delito grave), no aparece mencionado en el artículo, compañero que continuó

<sup>34</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., p. 22. (Original : *La domination masculine*, Paris, Les Éditions du Seuil, 1998).

<sup>35</sup> Alandete, D., “Un escándalo de abusos sexuales sacude al Ejército de EE UU”, en *El País*, 18-02-2011. Disponible en: [http://elpais.com/diario/2011/02/18/sociedad/1297983603\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/02/18/sociedad/1297983603_850215.html)



amenazándola hasta que ella decidió, en un acto de valentía, hablar con su comandante. Pero éste, lejos de emprender las medidas necesarias y buscar las vías legales oportunas para hacer justicia y evitar, además, futuras agresiones sexuales con alto grado de violencia como ésta, la amenazó con demandarla a ella, la víctima, por difamación, si continuaba adelante con su acusación. Como consecuencia, tras un tiempo tratando de aguantar la situación, aterrorizada por el miedo y expuesta a las constantes vejaciones de su agresor, primero, y por otros soldados después, compinches de éste, a pesar de haber sido ya entonces transferida a otra base militar, no tuvo más remedio que abandonar el ejército.

La naturalidad con la que es vista en el ejército estadounidense la inferioridad de la mujer es patente y se ejemplifica muy bien cuando el comandante de la víctima la reunió con su agresor para decirles: “superen sus diferencias, aprendan a trabajar juntos”<sup>36</sup>... se da por supuesto que la víctima debe aceptar de buen grado el maltrato al que se la somete, y ello por su atrevimiento, por formar parte de un colectivo fuertemente masculinizado. El sentimiento de “estar fuera de lugar” que comentábamos anteriormente al narrar la experiencia de Bourdieu a partir de su ingreso en la ENS, se ve nuevamente reflejado, se impone a la víctima, con unas consecuencias muchísimo más cruentas. Las mujeres, sólo por serlo, tienen vetado este espacio, el militar, y aunque las leyes hayan cambiado, ese plano formal sigue sin verse reflejado en la realidad, en la práctica, en las mentalidades y actitudes, y la reacción machista desproporcionada es un claro ejemplo de ello. El frente masculino, fuertemente unido, aplasta, enmascarando la realidad de sus actitudes criminales, a las mujeres, a las que

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*

sienten como invasoras de su espacio y, por lo tanto, merecedoras de la violencia con la que son respondidas.

Este ejemplo de la estructuración de los campos sociales, con sus normas y códigos implícitos y, por tanto, también con sus criterios de inclusión y exclusión, donde el uso de la violencia no está exento, sino todo lo contrario, refleja, con bastante claridad, y de manera drástica, cómo la condición femenina va a constituir una grave situación de desventaja inicial para lograr acumular el suficiente capital, en este caso concreto, y en primer lugar, de respeto y de reconocimiento social necesario, que permita a las mujeres posicionarse en este campo militar, donde vemos sus consecuencias de la forma más visible y sangrante, pero también en el resto de campos sociales, con muy diferentes y variadas manifestaciones violentas contra la mujer, muchas veces explícitas, pero sobre todo implícitas, que permita, decimos, a las mujeres posicionarse en condiciones de igualdad con los hombres.

Ahora bien, como ya habíamos apuntado al comienzo de este epígrafe, Bourdieu, en *Cuestiones de sociología*,<sup>37</sup> señala que no sólo se encuentran en juego el capital y las apuestas que los agentes lanzan para hacerse con él, sino también la estructura misma del campo. Y es que ésta puede variar en función de esas disputas, el campo podría verse modificado si tuviera lugar una modificación de la distribución del capital dentro del mismo. Si quienes luchan, para que el capital deje de estar monopolizado por aquellos pocos privilegiados que se encuentran en el poder, consiguen cambiar el orden de cosas logrando, como decíamos antes, una distribución

---

<sup>37</sup> Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, ed. cit., pp. 112-119.





más equitativa del capital o, incluso, llegando a hacerse con el control de la mayor parte del capital de ese campo, nos encontraríamos frente a una alteración que afectaría a la totalidad de su estructura. También se puede dar el caso de que los cambios nunca lleguen a producirse o que se produzcan, pero en muy baja intensidad, fenómeno éste mucho más frecuente ya que ese es el caso de los más aventajados, quienes, para lograr con éxito sus propósitos de mantener el capital acumulado y seguir acumulando más, disponen de un poder superior que les confiere, no sólo su grado de veteranía en este puesto de superioridad, sino el poseer la mayor parte del capital que, como vemos, es la que posibilita esa ventaja sobre el resto. En efecto, generalmente, son los recién llegados quienes más actitudes subversivas o contrarias poseen con respecto al sistema del campo, de modo que no poseen el poder suficiente, que sólo puede otorgar la posesión de capital, para provocar cambios efectivos.

En la definición de Bonnewitz<sup>38</sup> el campo constituye un espacio de posiciones sociales ocupadas éstas por los agentes, posiciones que dependerán del volumen y de la estructura del capital que posea cada uno. La cantidad del mismo así como el tipo de códigos, restricciones, normas de conducta propias de la estructura de ese capital son, en efecto, condicionantes claves del lugar que el agente portador ocupará en el entramado social. Como ejemplifica Bourdieu, las posiciones en el campo de los agentes y su desenvolvimiento en la sociedad es algo que puede asemejarse a la dinámica propia de un juego de cartas.<sup>39</sup> Cada jugador efectúa apuestas en función de

---

<sup>38</sup> Bonnewitz, P., *Pierre Bourdieu. Vie, oeuvres, concepts*. Paris, Ellipses, 2002, pp. 52-60.

<sup>39</sup> Habíamos visto el empleo del término “juego” en relación a las reglas que posee cada campo social. Un juego de reglas genera unas dinámicas y no otras, haciendo que los agentes se sientan integrados, o no, en el campo, dependiendo de los *habitus* específicos que posean, dependiendo, en definitiva, de si éstos coinciden o no con las reglas, con el trasfondo ideológico, las costumbres, etc. de ese campo. Y dentro de

las cartas que posea. Si éstas son buenas, las apuestas que lleven a cabo podrán ser mucho más arriesgadas y tendrán más posibilidades de lograr un buen resultado. Si por el contrario, las cartas son malas, las apuestas serán menos osadas y las posibilidades de lograr una jugada provechosa disminuirán considerablemente. Es el caso de las mujeres, que con el arraigo perseverante del patriarcado y la consecuente situación de partida menos ventajosa que la de sus compañeros varones, tienen más dificultades, más trabas e impedimentos, para participar en el juego, para apostar y para triunfar. Los *habitus*, en definitiva, ligados a la “feminidad”, colaboran a restar osadía y atrevimiento, atributos connotados como masculinos en el imaginario patriarcal.

Por otra parte, dado que cada campo posee una lógica específica y, por tanto, diferente a la de los demás, nos encontramos con que cada uno implica un juego diferente. Las cartas que son válidas en uno no lo serán en otro. En su definición de la noción de campo realizada en *Una invitación a la sociología reflexiva*, Bourdieu sugiere:

“En términos analíticos, un campo puede ser definido como una red o una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en su existencia y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial (*situs*) en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posesión ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera).”<sup>40</sup>

---

esos campos específicos, los agentes apostarán para lograr alcanzar los mayores beneficios posibles, el capital social, cultural, económico, artístico, etc. más valorado dentro de ese campo o parcela concreta. Hablamos, entonces, de que los agentes, a su vez, juegan dentro de ese juego de reglas propio del campo.

<sup>40</sup> Bourdieu, P., Wacquant, L., *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina, Siglo XXI Editores, 2005, p. 150.



A su vez, como señala en *Cuestiones de sociología*,<sup>41</sup> los campos, o la estructura de los mismos, depende de la existencia de intereses similares entre los agentes que los ocupan. Los sujetos que comparten la misma esfera social poseen, siguiendo a Bourdieu, cierta predilección, en efecto, por un conjunto determinado de aspectos y no otro. Tales inclinaciones, predilecciones o preferencias compartidas por el grupo de individuos que ocupa un campo concreto, tienen que ver con acuerdos tácitos que de ninguna manera pueden ni deben ser trasgredidos, siendo su aportación principal el beneficio mutuo. Lo que ocurriría en caso de que los agentes ocupantes de una misma esfera social o campo no acometiesen la defensa de tales acuerdos, sería que la estructura en la que se desenvuelven sus vidas se vería gravemente dañada, llegaría, incluso, a peligrar su existencia mediante la disolución de la misma.

Vemos, entonces, que el juego desplegado por los agentes consiste en apostar por sus intereses; apuestas que pueden ser, como hemos visto, más o menos arriesgadas dependiendo de la posición ocupada, del volumen de capital que se posea, de la estructura de éste y de la trayectoria o historia del agente y del campo que habita. Contrariamente, pues, a lo que podría sostener el individualismo metodológico y como hemos ido viendo, la teoría del espacio o espacios sociales de Bourdieu mantiene que no todos los sujetos poseen los mismos recursos y, por lo tanto, las mismas oportunidades de partida.<sup>42</sup> Por otra parte, deja claro que esos recursos no refieren siempre a

---

<sup>41</sup> Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, ed. cit., pp. 114-116.

<sup>42</sup> Young y Bourdieu van a converger en su afán por detectar los mecanismos y estrategias sociales de exclusión manteniendo ambos la relevancia de los afectos, de las emociones, las pasiones y los sentimientos, para la política. En su artículo, “Ciudadanía inclusiva: estimando las propuestas de Young y Bourdieu”, M<sup>a</sup> José Guerra así lo recoge, afirmando que el concepto de violencia simbólica que propone Bourdieu, referido a una exclusión sutil pero de gran eficacia práctica, es precisamente el causante de que, como denuncia Young, no se tomen en serio las peticiones y propuestas de los grupos marginados,

propiedades físicas y medibles, o fácilmente identificables, como pueden ser las posesiones materiales, el lugar de procedencia o el dinero acumulado, sino que puede tratarse de disposiciones que han ido siendo incorporadas en los agentes y que se manifiestan en forma de un tipo de capital intangible como el honor, el prestigio, el buen nombre, etcétera. Hablamos, en este caso, de habilidades sociales o de herencias culturales que pueden determinar, por ejemplo, la diferencia entre optar o no, entre contemplar o no, en el espacio de los posibles, la idea de realizar estudios universitarios. Al poner, como consecuencia, en marcha sus estrategias siempre en función de esa cantidad, estructura y trayectoria del capital, los agentes producen la creencia en el valor de las apuestas y en el juego mismo; le otorgan veracidad, es decir, que lo que hacen lo hacen bajo la certeza de que eso es lo que debe ser hecho y no otra cosa, esto es, como lo “natural” o como un desarrollo lógico del desenvolvimiento “normal” de la sociedad y de sus campos. Desde que inician su socialización, entran en un campo determinado, y los agentes comienzan a involucrarse, a comprometerse de lleno con sus reglas, adquieren el conocimiento práctico específico del mismo para el que, de algún modo, sus *habitus*, si todo ha salido según lo contenido en éstos, han sido predeterminados. Una vez dentro del campo, los individuos, recién llegados, comienzan a adaptarse a su lógica, a hacerla suya y a reproducirla con su conducta misma en su hacer diario dentro del juego de reglas. Se trata de un proceso facilitado por la coincidencia entre el *habitus* inicial, de partida, y el *habitus* propio del campo en el que se ingresa.

---

peticiones y propuestas que resultan irrisorias, irracionales y simplistas, que no son reconocidas como igualmente válidas o a tomar en cuenta. Ver artículo de M<sup>a</sup> José Guerra en: Birulés Bertrán, Fina y Peña Aguado, M<sup>a</sup> Isabel (Eds.), *La passió per la llibertat. A passion for freedom*. Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, pp. 461-467. Ver también: Young, I.M., *Justice and The Politics of Difference*. Nueva Jersey, Princeton University Press, 1990. (traducción española: *La Justicia y la política de la diferencia*. Madrid, Cátedra, 2000).



Es fundamental en este punto el concepto de *illusio* que veíamos más arriba. Efectivamente, se trata de uno de los conceptos que articula y hace posible la creencia en el juego de reglas, la completa inmersión de los agentes en el mismo y, por lo tanto, establece las bases y fortalece el sistema tal y como se ha dado hasta ahora, esto es, mediante la perpetuación de los viejos esquemas tradicionales a lo largo del desarrollo histórico. Opera, hemos visto, exitosamente, gracias a su invisibilidad. Los agentes ignoran las condiciones que son las que hacen que el campo sea como es, que tenga las características que tiene y, sobre todo, ignoran que su inmersión en el mismo se encuentra mediada por factores que escapan a su conciencia. Se trata de una ilusión que no ha sido aceptada conscientemente por quien la porta y es sujeto de ella. Ante tal fenómeno, asegura Bourdieu en *Meditaciones pascalianas*, la *illusio*:

“... tiene posibilidades tanto menores de aflorar a la conciencia cuanto más a cubierto queda, en cierto modo, de la discusión: a título de creencia fundamental en el valor de las apuestas de la discusión y en los presupuestos implícitos en el hecho mismo e discutir, constituye la condición indiscutida de la discusión.”<sup>43</sup>

Por supuesto, como hemos visto, hay agentes que se rebelan y tratan de echar el campo abajo, romper sus reglas y desarticularlo. Bourdieu habla, entonces, de agentes subversivos así como de revoluciones parciales,<sup>44</sup> pero también veíamos que, incluso quienes son contrarios y están dispuestos a acabar no sólo con los dominantes, con su dominio y la dominación, sino también con el juego de reglas propio, están ellos mismos, por decirlo de algún modo, programados para conservarlo sin que tenga lugar una destrucción real del campo, de sus normas y de la relación de posiciones sociales

<sup>43</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., pp. 135-136. (Original: Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, ed. cit., p. 122).

<sup>44</sup> Accardo, A., Corcuff, P., *La sociologie de Bourdieu*, ed. cit., p. 88.

ocupadas. Y es que esos agentes adquieren, de forma tácita, al entrar en él, un conocimiento práctico, que no consciente, de las leyes del campo, y dirigen sus acciones en base a él, y en él está implícita la norma del campo. Lo que viene a decir que la subversión está prevista también. Es un sistema que incluso requiere de esas subversiones para mantenerse activo. La subversión está igualmente contenida en las leyes del campo. Lo que ocurre, entonces, es que los movimientos subversivos no logran que cambie el sistema de funcionamiento, pueden hacer que unas reglas sustituyan a otras, pero eso no afecta a la estructura básica de ese sistema. Un cambio social, o la alteración de las estructuras sociales, no es posible, como aprecia Hugo César Moreno, a través de la “movilidad social individual”, no obstante, tanto en Bourdieu como en Foucault, sí lo es, entiende, a través de la modificación del “estatuto de instituciones”, esto es, dando al traste con las actuales estructuras para constituir otras nuevas en su lugar, con otras normas y disposiciones diferentes.<sup>45</sup>

La definición de “campo” como espacio de luchas entre los individuos también está recogida en *Lección sobre la lección*,<sup>46</sup> obra en la que hacen hincapié Accardo y Corcuff con la intención de resaltar la idea de que además de campos de fuerza, se trata de campos de luchas que, o bien pueden reforzar la estructura del campo, o bien pueden transformarla dando lugar a otra diferente. Y la inversión que los agentes hacen en el juego, el grado de compromiso invertido o la *illusio* de la que habla Bourdieu, va a determinar el funcionamiento de ese campo. Los agentes invierten en él porque se

<sup>45</sup> Moreno Hernández, H.C., “Bourdieu, Foucault y el poder”, Disponible en: [http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/hugo\\_moreno.pdf](http://www.uia.mx/actividades/publicaciones/iberoforum/2/pdf/hugo_moreno.pdf), p. 5. Acceso: 6 de septiembre de 2011.

<sup>46</sup> Bourdieu, P., *Lección sobre la lección*, ed. cit., pp. 46-47.



sienten parte de él, y elaboran estrategias, resultado del sentido práctico del juego incorporado en el proceso de socialización. Así pues, un buen jugador es el que hace lo que se supone que está predestinado a hacer o lo que se espera de él, que no es otra cosa que lo que exige el juego, pues su *habitus* y las reglas prácticas que lo rigen se encuentran coordinados. Ha incorporado bien el *habitus* específico de su campo y actúa conforme a él. El orden social no se alcanza, pues, por medio de reglas explícitas, reglas que los sujetos acaten conscientemente, el correcto desenvolvimiento de ese orden se da mediante la incorporación de reglas implícitas e inconscientes. De otro modo, el alto grado obtenido en la inmersión en el juego de reglas no sería posible. Los sujetos actúan llevados por un sentido de ese juego de reglas que les lleva a elegir, entre comillas, ya que no se trata de una elección deliberada y consciente, la mejor opción o el mejor camino posible.

En *Actes de la recherche en Sciences Sociales*<sup>47</sup> se rescata la noción de capital cultural en Bourdieu. Se trata de una noción fundamental para explicar la existencia de las desigualdades sociales en la escuela. El éxito escolar se relaciona aquí directamente con la distribución de ese capital entre las diferentes clases sociales y, dentro de éstas, las fracciones de clase. Hay tres formas de capital cultural. Una se da en forma de disposiciones incorporadas, otra en forma de bienes culturales, como pueden ser los libros, los instrumentos y las máquinas, etc. y la última en forma institucionalizada, inscrita en las diferentes instituciones sociales. Dice Bourdieu que la mayor parte de las propiedades del capital cultural se pueden deducir del hecho de que se encuentran

---

<sup>47</sup> *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n° 30, 1979, pp. 3-5, compilado en Accardo, A., Corcuff, P., *La sociologie de Bourdieu*, ed. cit., pp. 94-96.

encarnados y que, por lo tanto, suponen la incorporación. Y esa incorporación requiere un trabajo de asimilación y de inculcación, lo que supone también una inversión personal de tiempo. Los agentes deben invertir tiempo para adquirir capital cultural, y quienes poseen mayor cantidad de tiempo libre, como son las clases más favorecidas, con mayor nivel de capital económico, son quienes, por tanto, podrán acumular más de ese capital cultural. Los que menos ventajas sociales poseen, con menos recursos económicos, poseen también menos tiempo libre, pues trabajan casi todo el día, de forma remunerada, mal remunerada o no remunerada, de modo que para ellos supondrá muchas más dificultades poder acumular capital cultural. Éste es el caso de la relación asimétrica del tiempo libre que poseen mujeres y hombres como consecuencia de la doble jornada laboral de las mujeres. Las redes de poder, principalmente masculinas, impiden que ellas tengan las mismas posibilidades de acumular capital cultural. Así, los niveles de pobreza de la población femenina superan los de la población masculina como consecuencia de la persistencia de las desigualdades de género, como bien expresa Beatriz Gimeno en este importante alegato:

“Lo cierto es que el capitalismo globalizado y el patriarcado (capitalista), dos sistemas de opresión diferentes pero interdependientes se han aliado; el primero exige mano de obra barata, flexible, pauperizada, casi esclava, y el segundo escoge el sexo de esa mano de obra: mujeres. El primero exige un tributo en pobreza humana y el segundo le pone sexo a esa pobreza. La pobreza es femenina, la mano de obra barata en condiciones de semiesclavitud está compuesta por mujeres; los recortes de los servicios sociales básicos son sustituidos por el trabajo gratuito o mal pagado de las mujeres, la propiedad de los medios de producción, de la tierra, de la riqueza, es de los hombres; las que no tienen tierras son mujeres, las que trabajan gratis son mujeres, las precarias, las mal pagadas, son las mujeres; las que son raptadas y esclavizadas para ser vendidas como esclavas sexuales o criadas domésticas al mundo rico son mujeres, las que no son dueñas de sus cuerpos son mujeres, las que son obligadas a abortar o esterilizadas si sobra población son mujeres; pero las que son obligadas a parir contra su voluntad si lo que falta es población son mujeres: las que son analfabetas porque no hay dinero para la educación son mujeres, las que se quedan fuera de los hospitales porque no hay dinero para médicos son mujeres; las que trabajan de sol a sol, en casa y fuera, son mujeres; las



que emigran en busca de un futuro mejor que puede convertirse en una pesadilla son mujeres; las que son asesinadas si piden sindicarse en una maquila son mujeres; las que no tienen derechos laborales son mujeres etc.”<sup>48</sup>

Dirigiendo también su mirada a la revista *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, los autores rescatan, igualmente, la noción de capital social en Bourdieu definiéndola como el conjunto de recursos actuales o potenciales ligados a una red de relaciones duradera más o menos institucionalizadas de inter-conocimiento e inter-reconocimiento, o ligados también a la pertenencia a un grupo de individuos con propiedades comunes así como por conexiones permanentes y útiles.<sup>49</sup> Pero no se trata, aclaran, de relaciones objetivas de proximidad en el espacio social o físico, sino de intercambios simbólicos, de modo que el capital de un agente dependerá de la red de relaciones que sea capaz de movilizar así como del volumen de capital, ya sea económico, cultural o simbólico, que poseen aquellos a los que se encuentra conectado. La existencia de esa red, por otro lado, aseguran, no se debe a un don natural o social, sino que es el resultado de un trabajo de implantación y mantenimiento necesario para producir y reproducir conexiones duraderas y útiles, las cuales producirán beneficios tanto materiales como simbólicos. Se trata, por tanto, de una construcción histórica. Las relaciones de dominación-subordinación propiciadas por la mayor o menor cantidad de capital poseído por los agentes no tendrían lugar sin ese trabajo constante de inculcación y perpetuación de injusticias sociales, producto de la transformación de regularidades históricas, en leyes eternas y absolutas. Cuando los agentes se esfuerzan en elaborar estrategias que logren la transformación de un capital valioso en otro aún más valioso,

<sup>48</sup> Gimeno, Beatriz, “El feminismo de derechas no existe”, Disponible en: <http://www.elplural.com/opinion/el-feminismo-de-derechas-no-existe/> Acceso: 6 de septiembre de 2011.

<sup>49</sup> *Actes de la recherche en Sciences Sociale*. Art. cit., pp. 94-95.



colaboran, sin ser conscientes de ello, en ese mantenimiento del orden social, trabajan en su mantenimiento y continuidad. En su lucha por ocupar los puestos sociales más relevantes o alcanzar niveles de vida más deseables, mutando un capital inferior o menos valorado socialmente, por otro mayor o más apreciado en el campo, consiguen la prolongación del orden establecido. Y ello es posible porque los intercambios suponen o requieren para su consecución del reconocimiento mutuo de la objetividad del valor otorgado a ese capital dentro del campo, lo que no quiere decir que exista un reconocimiento consciente de esa valoración ejercida, se trata más bien de acciones y estrategias adoptados inconscientemente, al modo de una inercia social. Es lo que Bourdieu trató de explicar introduciendo en su teoría de los campos su concepto de *habitus*.

Los agentes no podrían hacer explícitos los principios que rigen sus prácticas dado que el proceso de inculcación de tales normas y guías de acción es implícito, así como la creencia en sus apuestas dentro del juego, las tomas de decisión... lo que se acaba traduciendo en el colegio que escogen para sus hijos, las tiendas en las que compran, los gustos y las aficiones, los grupos sociales que frecuentan, la música que escuchan, el lugar donde viven... y todo ello es percibido como predilecciones o preferencias propias, y no dirigidas por factores externos, cuando lo que viene a decirnos Bourdieu es que todo eso que puede verse como orientaciones personales hacia unas u otras apuestas sociales viene, de alguna manera, dirigido por aquellas directrices contenidas en los *habitus* que comienzan siendo adquiridos, incorporados, desde la infancia. Digamos, por ejemplo, que el hijo de un obrero no se sentirá dispuesto a realizar estudios superiores a no ser que se den las circunstancias especiales para ello,

que desvíen las expectativas iniciales o de partida. Del mismo modo, el hijo de una arquitecta podría verse llevado a seguir los pasos de su madre en vez de orientar su vida laboral hacia profesiones que no precisen de estudios superiores... así, aunque el *habitus* que los sujetos llevan incorporado no sea determinante en términos de un destino cierto, sí que influirá con fuerza en el desarrollo personal, social, cultural, laboral... de sus vidas, en sus expectativas.

### 1.3. *Habitus*: genealogía y formulaciones.

Efectivamente, el *habitus* constituye el concepto principal del trabajo teórico de Bourdieu. En su artículo: “Pierre Bourdieu-Jean Piaget: *habitus*, esquemas y construcción de lo psicológico”, Jean-Paul Bronckart y Marie-Noëlle Schurmans,<sup>50</sup> se remontan hasta finales de los años sesenta para situar los inicios de la redefinición del concepto, época, subrayan, en la que el autor se proponía aunar estructuralismo y constructivismo y a resultados de lo cual acabaría formulando su teoría de la práctica.

Pero los autores se sitúan más atrás en el tiempo para rescatar las influencias históricas del concepto de *habitus* bourdieano. Desde Aristóteles, pasando también por Hegel, Durkheim, Weber, Mauss, Panofsky, Schütz, Dewey, Lévi-Strauss y Marx, el término sufre variaciones hasta amoldarse, allá por los finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, a los estudios etnológicos de Bourdieu sobre la sociedad de la

---

<sup>50</sup> En Lahire, B., *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005, pp. 181-206. (Original: *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*. Paris, Éditions La Découverte & Syros, 1991, 2001).

Cabilia, en Argelia, sociedad que había tenido ocasión de conocer a raíz de ser destinado allí para realizar el servicio militar.

Las raíces primarias del concepto de *habitus* las encontramos, pues, en la lejana filosofía aristotélica bajo el nombre de *hexis*. La *hexis* de Aristóteles refiere a una disposición moral generadora de actos, gestos, posturas y, en general, formas de ser, y que se encuentra orientada por la razón y la voluntad. En su libro *Aristóteles: sabiduría y felicidad*, Montoya y Conill la describen como una:

“Categoría intermedia entre el carácter y la acción. El carácter se despliega en los hábitos, y éstos se manifiestan en las acciones. Las excelencias del carácter son hábitos.”<sup>51</sup>

O, como apuntan Bronckart y Schurmans, se trataría de una categoría que se hallaría...

“... a mitad de camino entre la inercia de los estados y la plasticidad de las aplicaciones.”<sup>52</sup>

Para Aristóteles, quién creía firmemente en la razón y la capacidad para pensar en el ser humano como aspectos fundamentales que lo distinguen del resto de los animales, el intelecto no era, sin embargo, a pesar de considerarlo como algo divino, suficiente por sí sólo para dar cuenta del carácter social de los individuos, su concepción del hombre como “animal social” nos advierte de su idea de que la sociedad y el Estado derivan de la naturaleza misma del ser humano, y, por lo tanto, se trata de una

<sup>51</sup> Montoya, J., Conill, J., *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid, Editorial Cincel, Serie Historia de la Filosofía, 1985, p. 195.

<sup>52</sup> “Pierre Bourdieu-Jean Piaget: *habitus*, esquemas y construcción de lo psicológico”, en Lahire, Bernard: *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, ed. cit., p. 181.



dimensión fundamental para atender a su dimensión global. Cuando afirma que el hombre es un animal político quiere decir que es un ser social y sociable.

Según Jonathan Barnes, la tesis principal de Aristóteles en su pensamiento ético se distancia de la idea de que el intelecto da paso a la felicidad, se trata más bien de qué:

“... una actividad intelectual excelente constituye el éxito o el florecimiento para el hombre. Los gigantes intelectuales de la historia –añade– pueden no haber sido hombres felices, pero todos ellos fueron hombres de éxito –todos ellos florecieron y lograron la eudaimonia.”<sup>53</sup>

Ocurre que el hábito, digamos la parte práctica que Aristóteles concede como un plus en la naturaleza del ser humano, la acción y, dentro de ésta, la participación social y política, se encuentra, así, unida a la dimensión intelectual como base para la consecución de la plenitud personal y comunitaria. La práctica, por ejemplo, de la justicia, concurrirá en una mayor cualidad de ser justo, de la misma forma que realizar con regularidad una actividad determinada, como podría ser la natación, nos llevará a ser mejores nadadores. Nos hacemos eco, pues, de la afirmación de Hernández Pedrero que reza:

“... los hábitos se engendran por las operaciones semejantes. De ahí la necesidad de realizar cierta clase de acciones, puesto que a sus diferencias corresponderán los hábitos. No tiene, por consiguiente, poca importancia el adquirir desde jóvenes tales o cuales hábitos, sino muchísima, o mejor dicho, total.”<sup>54</sup>

Las virtudes, son desde este punto de vista, hábitos, hábitos selectivos, afirma siguiendo las palabras de Aristóteles, puesto que refieren a nosotros y se encuentran

<sup>53</sup> Barnes, J., *Aristóteles*. Madrid, Ediciones Cátedra, Colección Teorema, 1987, p.132. (Original: *Aristotle*, 1982).

<sup>54</sup> Hernández Pedrero, V., *La Ética a Nicómaco de Aristóteles*, Madrid, Alianza Editorial, 1999, p. 45.

determinados por la razón y la prudencia. Dejarían de ser virtudes desde el momento en que estas premisas no se cumplieren:

“Es, por tanto, la virtud un hábito selectivo que consiste en un término medio relativo a nosotros, determinado por la razón y por aquella por la cual decidiría el hombre prudente.”<sup>55</sup>

Para Aristóteles, en palabras de José Alsina,<sup>56</sup> la política es la ciencia práctica suprema, una práctica a la cual se supeditan el resto de las ciencias. De hecho, añade, Aristóteles no llega a desvincular claramente la ética de la política, no llega jamás a concebirla como una ciencia independiente, afirma:

“Para Aristóteles la ética no tiene un campo independiente, sino que es un apéndice de la política, o ciencia social.”<sup>57</sup>

Y llega entonces a la conclusión, al igual que Hernández Pedrero, de que la virtud aristotélica es un hábito, de lo cual se deriva que los individuos necesitan las virtudes éticas para actuar moralmente.

En *La Política*, refiriendo a las virtudes y a la necesidad de que éstas guíen los fines tanto de los individuos aislados como del Estado en tanto que unión de todos los individuos, Aristóteles hace buena referencia a esa relación de unidad entre la ética y la política, establece que el Estado feliz es posible si:

“... su constitución es buena y si sus actos se conforman a los principios de la justicia; que actos injustos no pueden dar resultados buenos, y que, por tanto, no puede ser buena acción alguna de los ciudadanos o de gobierno, si no se reconoce por

<sup>55</sup> Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Clásicos políticos, 2002, p. 26 (II, 6; 1106, b, 35, ss.).

<sup>56</sup> Alsina, J., *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*. Barcelona, Montesinos, Biblioteca de Divulgación Temática, nº 40, 1986.

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 73.



fundamento la virtud. Valor, virtud, justicia en el Estado, producen los mismos resultados y tienen los mismos caracteres que virtud, justicia y valor en los individuos.”<sup>58</sup>

En su paso por la filosofía hegeliana, el concepto de hábito, o de *hexis*, viene justificado por la crítica del filósofo a la abstracción kantiana. Aunque la filosofía de la conciencia de Hegel redundaba en una concepción del sujeto como un ser omnipotente cuyas raíces encontraríamos en Descartes, sí que es posible encontrar en su teoría referencias a la necesidad de entender como auténtica esencia de la inteligencia la voluntad, o lo que viene a ser lo mismo, el espíritu práctico, de modo que, aunque con ciertas reticencias que podríamos achacar a su pensamiento por contener un cierto reduccionismo a la conciencia del sujeto, vemos en él reflejada

“... una genealogía de las construcciones culturales humanas en la medida en que ellas son al mismo tiempo el producto y el revelador de tres estados de conciencia.”<sup>59</sup>

A saber, la subjetiva, la objetiva y la absoluta. Como afirma Bernard Bourgeois, la filosofía hegeliana en su vertiente política aspira a una realidad del pensamiento político, “opone a una filosofía intelectualista de la reflexión una filosofía racionalista del reflejo”,<sup>60</sup> un Estado ideal frente a la diversidad de Estados reales, se posiciona, en definitiva, frente a toda propuesta que se plantee dictar leyes a la política, esto es, que se imponga sobre la realidad política presentándose como ideal superior a ella. Bourgeois continúa, entonces, afirmando:

<sup>58</sup> “La virtud como fin del individuo y del Estado”, en el Libro cuarto: “De la República perfecta”, en: Aristóteles., *La Política*. Madrid, Ediciones y distribuciones Alba, S. A., 1987, p. 123.

<sup>59</sup> “Pierre Bourdieu-Jean Piaget: *habitus*, esquemas y construcción de lo psicológico”, en Lahire, B., *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, ed. cit., p. 182.

<sup>60</sup> Bourgeois, B., *El pensamiento político de Hegel*. Argentina, Buenos Aires, Amorrortu, 1972 (Original: *Le pensée politique de Hegel*. París, Presses Universitaires de France, 1969), p. 92.



“La filosofía política del entendimiento es en sí misma la contradicción afirmada de la filosofía de lo universal abstracto y de la particularidad de la política de lo existente. Opone el Estado (ideal) a los Estados (reales), el Estado racional que no es, a la positividad de realidades que en rigor no son Estados, pues no realizan el Estado.”<sup>61</sup>

Será en Durkheim donde esa misma concepción hegeliana se vea de nuevo esbozada pero desde una perspectiva completamente diferente, ya no es la dialéctica interna de la conciencia la causante de los fenómenos individuales y sociales, sino una dialéctica que, como señalan Jean-Paul Bronckart y Marie-Noëlle Schurmans, responde a determinantes, de un lado, sociohistóricos y, de otro, psicológicos. Es en las instituciones sociales donde descansaría el *habitus* cristiano, el cual pasa a formar parte de los individuos por medio de la socialización individual como resultado del peso de la sociabilidad, de la imposición de lo religioso colectivo sobre el individuo.

En *Sociología y cultura*,<sup>62</sup> Bourdieu da cuenta de estos orígenes aristotélicos y durkhemianos del concepto de *habitus* en su teoría y expone con claridad los motivos de la elección del mismo, un término que, intencionadamente, es postulado para diferenciarlo claramente del concepto de “hábito”. Si bien un hábito refiere a conductas repetitivas, acciones mecánicas o automáticas, el *habitus* da cuenta, más que de la reproducción de conductas, de la producción de las mismas. Lo describe aquí como posturas o gestos, modos de hablar, de caminar y de actuar en general, se trata de un sistema de disposiciones duraderas y transferibles que han sido adquiridas y encarnadas de manera duradera, afirma, de modo que se traduce en disposiciones permanentes que los individuos llevan aparejadas. No obstante, aunque lo presenta como el producto de

<sup>61</sup> *Ibíd.*

<sup>62</sup> Bourdieu, P., *Sociología y cultura*. México D. F., Editorial Grijalbo, 1990, pp. 154-157 (<http://www.debatecultural.net/tips/PierreBourdieu2.htm>).



condicionamientos sociales, de herencias institucionales, y tendente a reproducir esos mismos condicionamientos y herencias, también es un agente transformador de las mismas, lo que deja el espacio abierto a una impredecibilidad de las prácticas que aún están por producirse. El hecho mismo de que se traduzca en tales conductas incorporadas, asimiladas como propias y hasta características de la persona, puede hacer que, aparentemente, simule ser algo innato, pero no lo es en absoluto, va aparejado a la propia historia individual y, a su vez, a la historia colectiva.

En este mismo texto, Bourdieu también hace referencia a la influencia de Marcel Mauss en el concepto en cuestión. Pero ya antes de él, Weber se hacía eco de la noción de *ethos* con la intención de analizar las relaciones existentes entre la ética, la moral y los principios que posee un grupo social determinado así como los efectos que tales relaciones provocaban en la psicología individual. Bronckart y Schurmans<sup>63</sup> así lo relatan y hacen alusión a la influencia que, para los estudios que Bourdieu realiza sobre la relación entre el *habitus* y el *interés*, tuvo la aplicación weberiana del modelo económico en el hallazgo de los intereses concretos que movían a las máximas autoridades religiosas. Gianfranco Poggi,<sup>64</sup> en su estudio introductorio al pensamiento de Weber, también afronta la cuestión de las relaciones entre la religión y el capitalismo. ¿Cómo es posible que con unos principios cristianos reinantes tan opuestos a los del naciente capitalismo pudiera éste desarrollarse con semejante éxito? Efectivamente, entre finales de la Edad Media y principios de la Edad Moderna, Europa contaba con unos preceptos religiosos fuertemente arraigados en la sociedad. Si el

---

<sup>63</sup> Lahire, B., *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*, ed. cit., pp. 182-183.

<sup>64</sup> Poggi, G., *Weber*. Madrid, Alianza Editorial, 2006 (Original: *Incontro con Max Weber*, Bologna, Società editrice Il Mulino, 2004).



capitalismo potencia la búsqueda del máximo beneficio, la religión de la época lo condenaba. Era tal la importancia del respeto a las tradiciones, que incluso, frente a la innovación en economía, se optaba por mantener modos de actuar más clásicos así como metas más modestas. Pero no es este el caso del protestantismo. Frente al rechazo de una devoción religiosa usualmente opuesta a los asuntos mundanos entre los que se cuenta la lucha para lograr mayores beneficios y, en definitiva, la búsqueda de una mejora de la situación económica, la ética protestante relaciona esa formación del espíritu del capitalismo con la religión. Así pues, no es que la religión se mantuviera al margen y se limitara a oponerse al capitalismo, sino que ayudó en su formación y desarrollo. Esto es posible, afirma Poggi, porque la reforma protestante había dejado de apoyar los principios de esa religión de moral tradicional, austera, y, por lo tanto, dejaba paso a una economía más abierta al desarrollo y la innovación hasta ese entonces vetado. En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* Weber relata:

“El ascetismo laico del protestantismo, podemos decir resumiendo, actuaba con la máxima pujanza contra el goce despreocupado de la riqueza y estrangulaba el consumo, singularmente el de artículos de lujo; pero, en cambio, en sus efectos psicológicos, destruía todos los frenos que la ética tradicional ponía a la aspiración de la riqueza, rompía las cadenas del afán de lucro desde el momento que no sólo lo legalizaba sino que lo consideraba como precepto divino.”<sup>65</sup>

Esos efectos que, sin duda, como afirma Poggi, llevaron a la formación del capitalismo, son consecuencia, entre otros factores, de la formación de un “espíritu” que se adecuaba a esa actividad económica naciente, una actividad que no sólo orientaba hacia la consecución de una cantidad cada vez mayor de beneficios, sino que también

<sup>65</sup> Weber, M., *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Ediciones Península, Serie universitaria. Historia/Ciencia/Sociedad, nº 47, 2ª Edición, 1973. (La primera edición en español es de 1969 y fue publicado por primera vez, bajo el título: *Protestantische Ethik*, en el año 1901 en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*), p. 242.



llevaba a hacerlo “del modo más racional y abierto a la innovación y sobre todo con la certeza de la validez moral de su conducta”,<sup>66</sup> (refiriéndose a los empresarios). También, continúa, debe su exitoso desarrollo a la desaparición progresiva del lastre religioso, una atenuación de fidelidad a la religión que achaca al dogma de la predestinación del calvinismo. En efecto, el desarrollo del protestantismo cuyo culmen lo constituye el calvinismo, abrió las puertas a una concepción capitalista de la utilidad. Dado que se estimaba que sólo unos pocos estaban destinados por la gracia divina para acceder al cielo, la mayoría estaba condenada a quedar excluida, y sólo accederían a la salvación quienes en vez de hacer el bien por interés, lo hicieran por la gracia y la fe en dicha salvación. Si bien esto restaba importancia a las acciones de los sujetos, también encaminaba, por otro lado, hacia la prudencia y al desarrollo de actividades que resultaran útiles. Aunque bajo la forma de mesura, la búsqueda del interés se fue, así, implantando bajo la aprobación general.

El paso por la obra de Mauss aportará, por otra parte, una interesante perspectiva del concepto de interés que lo desvinculará del acuñado por la teoría utilitarista. Su trabajo en torno a la lógica del don será, concretamente, el que logre esta dislocación en los escritos de Bourdieu. De un lado, el interés como manera racional y reflexiva de interesarse por algo, consciente, y, de otro, el interés como, dirá Bourdieu, una práctica irreflexiva, que ha sido asimilada en los *habitus* de los agentes y que, por lo tanto, no es percibida como tal interés, que es actuada, vivida, sin más, como si se tratase de algo innato, un a priori de la acción de los sujetos. Esta influencia de Mauss en la obra de Bourdieu se ve perfectamente reflejada cuando afirma que tras el supuesto acto

---

<sup>66</sup> Poggi, G., *Weber*, ed. cit., p. 95.

voluntario de regalar algo, un objeto o un presente, “no hay más que ficción, formalismo y mentira social”, se trata, declara, de un acto que tiene por fin último “la obligación y el interés económico.”<sup>67</sup>

Por otra parte, un enlace fundamental con la obra bourdieuana lo encontramos en los trabajos de Mauss sobre las técnicas del cuerpo, trabajos que hacen hincapié en aspectos relacionados con el valor simbólico de los gestos, las expresiones corporales, las actitudes y, en general, todas aquellas manifestaciones no conscientes pero presentes en la vida cotidiana de los individuos. En su libro *Manual de Etnografía*, Mauss explica los pasos a seguir y las consideraciones a tener en cuenta a la hora de estudiar y analizar una sociedad. Las técnicas corporales son fundamentales para llamar la atención sobre aspectos centrales que nos hablan acerca del funcionamiento y la lógica de una cultura determinada. Al igual que en la obra de Bourdieu, el cuerpo constituye un valor primordial, de ahí que Mauss considere oportuno su estudio. Afirma:

“El conjunto de los hábitos del cuerpo es una técnica que se enseña y cuya evolución no está terminada. La técnica del nado se perfecciona cada día.”<sup>68</sup>

Será en Bourdieu donde el *habitus* llegue a adoptar una formulación al mismo tiempo sistemática y sociológica. Se trata de un concepto que se aprende, según el autor, mediante el cuerpo, o lo que viene a ser lo mismo, que se incorpora, a través de un proceso de asimilación continuado, por medio, en definitiva, de la familiarización práctica, que no teórica, del sujeto con el entorno social, cultural, económico, que le

<sup>67</sup> Mauss, M., *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, Colección de Ciencias Sociales, Serie de Sociología, 1971. (Original: *Sociologie et Anthropologie*. París, Presses Universitaires de France, 1950), p. 157.

<sup>68</sup> Mauss, M., *Manual de Etnografía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006. (Original: *Manuel d'ethnographie*. París, Éditions Payot, 2002), p. 50.



rodea. Y recalca que se trata de un proceso práctico porque no pasa a través de la conciencia. Pero no hablamos en su teoría de un concepto individual, en cuyo caso el estudio de la influencia de factores como el entorno social, las costumbres dentro y fuera del ámbito social, la educación recibida, el estatus social..., bastarían para analizar la historia particular de cada agente, sino que el *habitus* en Bourdieu es colectivo, pudiendo hacer que todo un grupo de personas adopten una misma forma de ver el mundo, de pensar y de actuar sobre él.

Las influencias del historiador de arte y ensayista Erwin Panofsky se ven reflejadas en este punto. Para él, existían “hábitos mentales”, lo que Bourdieu, en *El oficio de sociólogo*,<sup>69</sup> también denomina como lo que podría ser un principio oculto o una “fuerza formadora de hábitos”, y cuyo poder consiste en hacer que personas diferentes que habían recibido una misma educación acabasen ocupando diferentes campos sociales que mantuviesen, no obstante, similitudes entre ellos. En *La arquitectura gótica y la escolástica*,<sup>70</sup> Panofsky lo describe, desde un punto de vista escolástico, como un “principio que regula el acto”, y afirma que “estos hábitos mentales intervienen de manera activa en todas las civilizaciones”. Es por esto, añade a continuación, que

“... la historiografía contemporánea se encuentra impregnada en su totalidad por el concepto de evolución (...) y todos nosotros, sin tener profundos conocimientos

<sup>69</sup> Bourdieu, P., Passeron, J-C., *El oficio de sociólogo*. Argentina, Siglo XXI Editores, 1975. (Original: *Le métier de sociologue*. París, École Pratique des Hautes Études (VI Section) and Mouton & Co., 1973), p. 270.

<sup>70</sup> Panofsky, E., *La arquitectura gótica y la escolástica*. Madrid, Ediciones Siruela, 2007. (Original: *Gothic Architecture and Scholasticism*. Pennsylvania, 1951).

de bioquímica o psicoanálisis, hablamos con la mayor naturalidad de deficiencias vitamínicas, alergias, complejos de Edipo y complejos de inferioridad.”<sup>71</sup>

Lo que se proponía en su análisis era averiguar por qué parece existir una similitud entre los diferentes productos culturales de una época, y es a través de este concepto de “hábitos mentales” que logra establecer ciertas pautas que permiten dar respuesta a esa cuestión. De lo que se trata es de que la educación es un medio a través del cual se inculca en los individuos un mismo hábito de pensamiento que luego se transfiere a disciplinas tan diferentes como pueden ser la arquitectura y la filosofía, participando ambas, consecuentemente, de la misma lógica estructural, dando igual, entonces, que el arquitecto no tenga nociones de filosofía y el filósofo se haya visto apartado de conocimientos arquitectónicos. Es así que Bourdieu dice:

“... sucede a veces que una lectura detenida hace aparecer “hechos” no advertidos por los mismos que los examinan, así es como Panofsky hizo resaltar en el plano del presbiterio de una catedral la expresión *inter se disputando*, miles de veces leída antes de él y típica de la dialéctica escolástica, sólo cuando la tomó como objeto de indagación a partir de la hipótesis teórica según la cual el mismo *habitus* de dialéctico podría expresarse en la arquitectura gótica y en la codificación escolástica de las *disputationes*.”

John Dewey, el representante del pragmatismo, también resulta una influencia notable en el concepto bourdieuano de *habitus*. En *La experiencia y la naturaleza* dice:

“... el hábito se forma (...) en vista de posibles cambios futuros y no se endurece fácilmente (...) Ahora bien, un animal entregado a la formación de hábitos es un animal con un número creciente de necesidades y de relaciones nuevas con el mundo en torno. Todo hábito pide condiciones apropiadas para ejercitarse, y cuando los hábitos son numerosos y complejos, como en el organismo humano, requiere la busca y la

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 35.



experimentación el encontrar esas condiciones; el organismo se encuentra forzado a variar de conducta y expuesto al error y la decepción.”<sup>72</sup>

Para Dewey, el hábito tiene, pues, una función productora de prácticas y conductas. En su contacto con el mundo los sujetos forman hábitos que les permiten habitarlo. Y esos hábitos pueden ir variando, aunque los viejos hábitos ya instaurados resultarán un obstáculo para la implantación de hábitos nuevos, y, al revés, la formación de hábitos nuevos puede cortar algunos viejos. Esta idea será acogida por Bourdieu, aunque con importantes variaciones. Le asignará una función antes reproductiva que productiva y concederá a su noción de *habitus* una fuerza generadora, hablará de esquemas generativos a través de los cuales los sujetos perciben el mundo y actúan sobre él. Unos esquemas generativos que se encuentran, según el autor, estructurados socialmente, esto es, debido a que recorren toda la historia de la vida de los agentes, suponen la interiorización de la estructura social concreta en la que éstos se sitúan. Incorpora desde costumbres, modos de pensamiento, visiones del mundo hasta gestos, acentos o posturas corporales.

En su paso por la obra de Schütz, Bourdieu destacará la importancia concedida al concepto de experiencia. Para este autor, la interpretación del mundo depende de la acumulación de experiencias producto del proceso mismo de socialización. Los sujetos se guían en él gracias a ellas, gracias a que sus historias de vida se han visto influenciadas por un cúmulo de experiencias que le dan sentido, que, en definitiva, funcionan como lo que el autor denominará “esquemas de referencia”, o que también podríamos llamar guías de pensamiento, de acción, de emoción, etc. Las primeras

<sup>72</sup> Dewey, J., *La experiencia y la naturaleza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948 (Original: *Experience and Nature*. Chicago, Open Court Publishing Company, 1925), p. 231.



vivencias y rutinas del agente con su entorno van a adquirir un peso fundamental en la manera en que éste se relacionará con el mundo a lo largo de su trayectoria vital. En sus primeros años de vida, el contacto que tenga con el medio que le rodea estará mediado por el grupo, por las prácticas rituales de éste y los discursos que produzca, prácticas y discursos éstos que estarán estructurados en su significación por las estructuras de los *habitus* específicos de ese campo en el que el agente se sitúa. Éste verá, así, orientada su manera de vivir y de habitar el mundo conforme a los esquemas generativos socialmente estructurados, unos esquemas adquiridos y conformados a lo largo de su historia vital. Schütz habla de la figura del forastero<sup>73</sup> para visualizar la manera en que las experiencias concretas de un grupo social determinado intervienen decisivamente en su relación con el mismo. Al proceder de un grupo diferente, el forastero carece de los esquemas de referencia adecuados para orientarse en el nuevo ámbito, lo que provoca que ese grupo en el que acaba de entrar le resulte ajeno, una sensación que también tendrá el grupo con respecto al forastero. Para interpretar y, así, poder orientarse en un grupo determinado, el agente se vale, pues, de las experiencias que ha ido adquiriendo a través de la socialización. Entrar en un campo, como diría Bourdieu, ajeno a aquél para el que un individuo ha sido habituado, de alguna manera instruido, supone, consecuentemente, un choque, un desajuste entre el *habitus* adquirido y el *habitus* reinante en el campo en el que acaba de adentrarse, de ahí que el forastero experimente cierta lejanía del entorno en el que ingresa y, por lo tanto, dificultades, como veíamos en el primer apartado con la propia experiencia de Bourdieu al ingresar en la ENS de París, para adaptarse y orientarse en él. Esos esquemas son, además, construidos

<sup>73</sup> Schütz, A., *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores, 1974 (Original: *Collected Papers: II. Studies in Social Theory*. La Haya, Holanda, Martinus Nijhoff, 1964), pp. 95-107.



socialmente, de modo que no podemos hablar de que las estructuras sociales sean naturales, de que las cosas sean naturalmente así y no puedan haber sido o ser de otra manera.

Bourdieu habla de una génesis histórica de las sociedades, de las estructuras que las caracterizan, de los sistemas de pensamiento y de acción que alimentan su desarrollo y progresión a lo largo del tiempo. Vemos aquí reflejada la herencia marxista cuando insiste en que el mundo social que habitamos es un producto histórico, una consecuencia de la sucesión de acontecimientos históricos como el de la lucha de clases. En *El oficio de sociólogo* comenta, haciendo referencia a un fragmento de la obra de Marx titulada *Miseria de la filosofía*:

“Marx demostró repetidamente que cuando las propiedades o las consecuencias de un sistema social son atribuidas a la “naturaleza” es porque se olvida su génesis y sus funciones históricas, es decir todo aquello que lo constituye como sistema de relaciones; más exactamente, Marx señala que el hecho de que este error de método sea tan frecuente se debe a las funciones ideológicas que cumple al lograr, por lo menos imaginariamente, “eliminar la historia”. Así, por ejemplo, al afirmar el carácter “natural” de las instituciones burguesas y de las relaciones burguesas de producción, los economistas clásicos justificaban el orden burgués al mismo tiempo que inmunizaban a la clase dominante contra la idea del carácter histórico, por lo tanto transitorio, de su dominación.”<sup>74</sup>

Mediante ese efecto de anulación de las condiciones reales de aparición y afianzamiento de la burguesía, es como mantiene Bourdieu que las clases dominantes, situadas en las altas esferas de la sociedad, entre ellas esas mismas a las que pertenecían los economistas clásicos, consiguen perpetuarse en los puestos de poder manteniendo con ello la persistencia de las desigualdades sociales. Como ocurre con el fetichismo de la mercancía, los agentes se relacionan con su entorno y con las prácticas como

---

<sup>74</sup> Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude: *El oficio de sociólogo*, ed. cit., p. 167.

prácticas en sí mismas, sin percatarse de que se trata de prácticas que consiguen la subordinación de unos, frente al dominio de otros. El problema radicaría en que el valor de las cosas se mide por el valor que tienen en sí mismas antes que por el valor otorgado por la significación social que han ido y van adquiriendo. El resultado es que la dominación campa a sus anchas, no se hacen visibles las relaciones de dominio que van ocultas, implícitas, en las prácticas. Los agentes habitan el espacio social experimentando una adhesión hacia él, juegan y ponen en marcha estrategias acordes con la lógica del juego, o del campo, en el que se encuentran para acumular ya sea capital económico, simbólico, cultural... Y en esa vivencia, consecuencia de la inmersión en un universo de prácticas que establece qué es lo que está en juego, es decir, aquello que ha incorporado previamente en su *habitus*, es donde el agente se ve condicionado sin saberlo, sin percatarse, a las relaciones de dominio y subordinación. Es víctima y a la vez contribuye a la reproducción de la dominación. En *La distinción* Bourdieu afirma:

“Fetichismo entre los fetiches, el valor de la cultura se engendra en la inversión originaria que implica el mismo hecho de entrar en el juego, en la creencia colectiva en el valor del juego que hace el juego y que rehace sin cesar la competencia por las apuestas.”<sup>75</sup>

No existe, pues, una distancia crítica con respecto a ese juego, tras la incorporación inconsciente del *habitus*, el agente se ve inmerso en las prácticas sociales apostando por aquello para lo que ha sido socializado. En este sentido podemos decir que las prácticas de los agentes se hallan determinadas, en gran parte, por sus *habitus*. Así pues, la herencia marxista la encontramos en la base de la teoría materialista que

<sup>75</sup> Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, ed. cit., p. 247.

supone que todo conocimiento requiere para su posibilidad de un trabajo de construcción. Y como afirman Bronckart y Schurmans, ese trabajo precisa, en el caso de Bourdieu, de una inmersión en una perspectiva que va más allá de la intelectual, ahondando en una vertiente práctica del conocimiento. Explicar las prácticas de los agentes pasa entonces por la relación entre el campo y los *habitus*. Digamos que el sistema de relaciones que ha ido siendo cimentado a lo largo de la historia y que constituye el campo donde los sujetos interactúan, debe ser puesto en relación con el otro sistema de relaciones constituido por los agentes y las prácticas que éstos ponen en juego, esto es, sus disposiciones o los *habitus* que reflejan aquellas condiciones sociales de producción que han experimentado a lo largo de su historia o trayectoria vital.

Lévi-Strauss es otra de las grandes influencias en el pensamiento bourdieuano. Allá por los años cincuenta esta influencia es bastante notable, y se hace patente en los estudios de Bourdieu donde trata de relacionar la lingüística con la antropología así como en los estudios etnológicos que desarrolla durante su estancia en Argelia. Efectivamente, el estructuralismo de Lévi-Strauss calará muy hondo en su concepción del espacio social. Bourdieu heredará el interés por el análisis que en un principio llevaría a Lévi-Strauss a prestar su atención sobre sociedades tradicionales, realizando estudios sobre el terreno en torno a las estructuras de parentesco y el modo en que se organizan tales sociedades. También su sospecha de que la realidad que se nos presenta no sea la realidad verdadera ronda el trabajo bourdieuano, muy centrado en desenmarañar las relaciones y estructuras que soportan y siguen impulsando el sistema

de dominación. Concretamente, Bourdieu resalta<sup>76</sup> la importancia del trabajo lévi-straussiano al sacar a la luz aspectos de la cultura fuertemente estigmatizados como pueden ser los rituales y, en especial, los ritos y las prácticas matrimoniales o las tradiciones sexuales. Habla, precisamente, del texto titulado “Raza e historia”, una contribución que a su juicio, contiene una importante manifestación de práctica anti-racista que influyó hondamente en su trabajo aportándole ideas y claves fundamentales. Habla de esta aportación como una fuente de inspiración que introduciría una importante perspectiva en sus análisis, como, por ejemplo, en sus estudios sobre sociología de la educación. Algo que Bourdieu celebra explícitamente en Lévi-Strauss es, por tanto, su contribución a la ruptura con el pensamiento mitológico o sustancialista y la apertura hacia un tipo de pensamiento relacional:

“Es otro mérito de Claude Lévi-Strauss el haber proporcionado los medios para llevar a sus últimas consecuencias la ruptura, instaurada por Durkheim y Mauss, con el empleo del modo de pensamiento mitológico en la ciencia de las mitologías, tomando resueltamente ese modo de pensamiento como objeto en lugar de ponerlo en funcionamiento.”<sup>77</sup>

Sin embargo, las diferencias con respecto al estructuralismo no tardarían en llegar. En *El sentido práctico* asegura que el antropólogo estructural aplica a la práctica una verdad objetiva que en realidad esa práctica no posee.<sup>78</sup> Entiende que un análisis más acertado pasaría por un trabajo científico de la misma a partir de la premisa de que dicha práctica es ajena al observador y su discurso. Habla de que las explicaciones finalistas del estructuralismo de Lévi-Strauss y otros ignoran...

<sup>76</sup> Contenido de la entrevista en: [http://www.youtube.com/embed/\\_1\\_SjJ-rB\\_I](http://www.youtube.com/embed/_1_SjJ-rB_I) ( Bourdieu about Lévi-Strauss ). La página se encuentra cancelada actualmente debido a varias notificaciones de terceros de infracción de los derechos de copyright.

<sup>77</sup> Bourdieu, Pierre: *El sentido práctico*, ed. cit., Prefacio, p. 15.

<sup>78</sup> *Ibíd.*, Capítulo 1: “Objetivar la objetivación”, pp. 51-68.

“las condiciones sociales de producción, reproducción y utilización de los objetos simbólicos.”<sup>79</sup>

Cuando el científico aplica el propio esquema, predeterminado, sobre lo que observa, ignora la lógica real de los sucesos o mecanismos observados y, en definitiva, la historia individual y colectiva.

En un ensayo titulado “La parenté comme représentation et comme volonté”,<sup>80</sup> Bourdieu señalará, más contundentemente, la ruptura con la etnología clásica y la antropología estructural. Junto a Abdelmalek Sayad, lleva a cabo un estudio sobre las prácticas matrimoniales en la sociedad Cabilia orientando la problemática hacia la cuestión de aquello que los etnólogos denominan, utilizando una expresión clásica, el “matrimonio árabe”. Éste refiere a la unión preferente con la prima paralela patrilineal, es decir, la hija del tío paterno, lo cual constituye un caso de endogamia en el linaje. La teoría de la alianza propuesta por Claude Lévi-Strauss en *Les structures élémentaires de la parenté*<sup>81</sup>, reposa, no obstante, sobre el principio del intercambio de mujeres entre unidades exógamas, por lo que en este esquema el matrimonio árabe constituiría un absurdo, un escándalo, tal y como señalaría el propio Lévi-Strauss<sup>82</sup>. Establece, pues, Lévi-Strauss, que el caso del matrimonio con la prima paralela patrilineal es un recurso excepcional, nunca una práctica generalizada. Y es que suponer lo contrario, dice Bourdieu, significaría un desafío a las teorías de los grupos de unificación. Al establecer

<sup>79</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>80</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*. Paris, Éditions du Seuil, 2000. (Original : Librairie Droz, 1972), Chapitre III, pp. 83-215.

<sup>81</sup> Lévi-Strauss, C., Paris, PUF, 1949. (Traducción castellana: *Las estructuras elementales del parentesco*. Buenos Aires, Paidós, 1969).

<sup>82</sup> El matrimonio exógamo es también denominado matrimonio político, mientras que el endógamo es el que hace referencia al matrimonio con la prima paralela patrilineal.

una línea genealógica perfectamente definida, es perfectamente posible clasificar la transmisión de los poderes, privilegios y deberes bien como procedentes de la línea materna, o bien como procedentes de la línea paterna. No obstante, se trata de un esquema impuesto por la visión dominante, la representación oficial de las estructuras sociales aplicada a un caso particular. La endogamia, por el contrario, impide establecer alianzas con otros grupos así como la distinción entre líneas de parentesco: un individuo puede estar ligado a su abuelo paterno tanto a través de su padre como a través de su madre.

Frente al análisis lévi-straussiano, las cifras obtenidas por Bourdieu sobre la tasa de matrimonios constatan que el número de matrimonios endógamos es superior al de matrimonios exógamos. Y lanza, en 1971, una crítica radical a los presupuestos antropológicos en general y estructuralistas en particular. Denuncia el uso ingenuo de la noción de regla. El punto de vista del etnólogo objetivista, afirma, es totalmente ineficaz en el análisis de las prácticas concretas, ya que trata la realidad social como un modelo teórico. El matrimonio árabe tiene un objetivo fundamental que es el de preservar el honor del grupo o, lo que es lo mismo, tiene como objetivo reproducir y acumular el capital simbólico y económico de ese grupo, esta importancia no va a ser tenida en cuenta por una teoría que lo considera una excepción a la regla.

¿Es entonces, la endogamia, una excepción a la regla, como mantiene Lévi-Strauss, o más bien se trata de una práctica habitual, como afirma Bourdieu? La teoría estructuralista, como hemos visto, cree más bien lo primero y además pasa por alto, dice Bourdieu, una cuestión fundamental, el hecho de que el matrimonio con la prima

paralela patrilínea encierra intereses económicos (como la conservación del patrimonio familiar) y/o políticos ( el refuerzo de la integración del linaje). Bourdieu, una vez más, insiste en la necesidad de volcar el conocimiento hacia la práctica donde se construyen las relaciones objetivas y donde también se objetivan los productos que son incorporados en los sujetos a lo largo de las trayectorias histórica e individual. Se trata del conocimiento que puede aportar, a juicio del autor, auténtica luz sobre las realidades históricas entre las que se encuentran estos rituales matrimoniales.

Ya hemos comentado que otra de las grandes influencias sobre el concepto bourdieuano de *habitus* es ejercida por el marxismo. Marx alude en las *Tesis sobre Feuerbach* a la necesidad de un materialismo que entienda que todo proceso de conocimiento requiere de un trabajo de construcción. Concretamente, en la octava tesis, Marx dice:

“La vida social es, en esencia, práctica. Todos los misterios que descarrían la teoría hacia el misticismo, encuentran su solución racional en la práctica humana y en la comprensión de esa práctica.”<sup>83</sup>

No obstante, concede centralidad al plano de la conciencia:

“La coincidencia de la modificación de las circunstancias y de la actividad humana sólo puede concebirse y entenderse racionalmente como práctica revolucionaria.”<sup>84</sup>

Es así que Bourdieu va a denunciar en él una falta de atención hacia el arraigo de la dominación en planos más oscuros, imprecisos e imperceptibles a los que la conciencia no consigue acceder. Un exceso de intelectualismo en la comprensión de ese

<sup>83</sup> Marx, K., *Tesis sobre Feuerbach*. Tesis VIII. Disponible en: <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/45-feuer.htm> Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, ver Tesis III.

trabajo de construcción del conocimiento impide dar cuenta de lo que Vázquez García da en llamar el fenómeno de la “familiarización insensible”,<sup>85</sup> y con el que hace referencia al modo implícito en que los dominados incorporan los mandatos y preceptos de la dominación. Y es que Bourdieu considera que los agentes reconocen la dominación de una forma corporal, en las actitudes, en las prácticas mismas. Cumplen los mandatos de la dominación con sus modos de hacer y actuar, esto es, inconscientemente. Por ejemplo, la entonación al hablar, la forma de caminar o la forma de mirar, todo ello se encuentra gobernado por la lógica de la dominación invisible aunque contundente.

Mi objetivo en esta tesis es el de evaluar la pertinencia del *habitus* para explicar la desigualdad entre los hombres y las mujeres.<sup>86</sup> Como decíamos nada más comenzar este epígrafe, el recorrido aquí señalado del concepto de *habitus* acabaría por plasmarse en la teoría bourdieuana, entre finales de los años cincuenta y principios de los sesenta, a través de los estudios etnológicos que el autor tuvo oportunidad de realizar en torno a la sociedad de la Cabilia. En estos estudios, que veremos en el segundo capítulo,

---

<sup>85</sup> Vázquez García, Francisco: *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., cap. VI, “Violencia simbólica y relaciones de poder”, p. 159.

<sup>86</sup> Moira Gatens concede, particularmente, una atención central a la forma en que es modelado el cuerpo en nuestra cultura, resaltando el lugar eminentemente negativo que han ocupado la mujer y la corporeidad, lugar éste opuesto al masculino, el cual es situado al lado de la razón, la civilización y el progreso. Debido a conceptualizaciones tales, han sido muchos los autores que a lo largo de la tradición filosófica han relacionado una supuesta insuficiencia en la capacidad de razonamiento de las mujeres, de un lado, con las pasiones corporales, de otro. Las emociones estarían, supuestamente, interfiriendo en la razón, impidiendo, con ello, que ellas pudiesen razonar con claridad, algo que a los hombres no afectaría. Las terribles consecuencias que estas concepciones han supuesto para las mujeres no resultan sorprendentes: su participación política, por poner sólo un ejemplo, aunque central y decisivo, se ha visto seriamente mermada. Y la respuesta no está, para esta autora, en dar la oportunidad de una mayor formación para las mujeres, como declaraban las feministas de los siglos XVII y XVIII, pues no hay una equivalencia entre igualdad de formación e igualdad de participación política, y la razón que da para explicar ese desequilibrio es que la misma racionalidad es construida en su definición contra lo femenino. Ver: Gatens, M., *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London, Routledge, 1996.





Bourdieu incluye la condición de la mujer en el entramado de la sociedad argelina, las relaciones en el entorno público y el entorno privado, delatando una clara subordinación que, a su juicio, no distaría tanto de la sufrida por las mujeres de hoy en el resto del mundo, que vendría a constituir, digamos, el mismo patrón de fondo.

#### 1.4. Cuerpos, instituciones y poder: Bourdieu y Foucault.

La importancia de la impronta corporal, resulta, entonces, central en el pensamiento de Bourdieu, y los estudios de Foucault en torno a la teoría del poder disciplinario, más concretamente, su teorización del sujeto, contienen aspectos fundamentales a destacar aquí por su gran aproximación al pensamiento bourdieuano. Lo primero que salta a la vista al comparar la teoría del poder disciplinario de Foucault con la teoría del poder simbólico de Bourdieu es, efectivamente, la gran similitud que existe entre ambas a la hora de poner de relieve la importancia de las prácticas corporales, esto es, la teoría de la corporeidad de la que hablábamos, frente a otros análisis centrados en una concepción del cuerpo como una instancia pasiva sobre la que se inscriben las relaciones sociales, culturales, económicas, etc.

La centralidad del cuerpo es, indudablemente, una premisa que recorre sendos pensamientos y que hace hincapié en la necesidad de ahondar en aquellos mecanismos más sutiles y, por lo tanto, menos aprehensibles por la conciencia, oponiéndose, así, a la visión tradicional del sujeto sostenida por la filosofía de la conciencia que arrancara desde Descartes, teniendo el “yo pienso”, el cogito, como el punto de partida del conocimiento de lo real. En el caso de Foucault, esa impronta corporal la podemos ver

reflejada en los trabajos que realiza sobre los cambios que va sufriendo el sistema penal a lo largo de los siglos XVII, XVIII y XIX, una continuidad, si no en el modo de ejercer el castigo sobre el cuerpo, sí en el hecho de que éste es siempre el blanco de la violencia judicial. En *Vigilar y castigar*<sup>87</sup> el autor lleva a cabo ese estudio que, a juicio de Julián Sauquillo,<sup>88</sup> toma la forma de análisis ascendente del poder en la medida en que parte de la multiplicidad de poderes latentes y esparcidos por todo lo largo y ancho de la esfera social hacia los intereses económicos concretos de la clase dominante. Ese poder se ejerce, pues, desde múltiples lugares de la sociedad, intersticios y recovecos esparcidos por doquier, y no desde el único foco del Derecho, de modo que su ejercicio es sutil, difícil de aprehender desde un análisis que tan sólo tenga en cuenta las intenciones declaradas o abiertas del poder estatal. A través de sus análisis sobre el poder, Foucault da cuenta, así, de un cambio en la concepción del mismo, el cual que va desde las interpretaciones clásicas, las cuales lo reducían a un plano represivo y jurídico, hasta la concepción propia de la era capitalista, que lo ubica en un sistema que se perpetuaría por la existencia y ejercicio de “micropoderes” que se encuentran actuando desde todas partes, esferas e intersticios de la estructura social:

“Pienso que desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XIX, se ha creído que la dominación del cuerpo por el poder debía ser pesada, maciza, constante, meticulosa. De ahí esos regímenes disciplinarios formidables que uno se encuentra en las escuelas, los hospitales, los cuarteles, los talleres, las ciudades, los inmuebles, las familias... y después, a partir de los años sesenta, se da uno cuenta de que este poder tan pesado no era tan indispensable como parecía, que las sociedades industriales podían contentarse con un poder sobre el cuerpo mucho más relajado.”<sup>89</sup>

<sup>87</sup> Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Éditions Gallimard, 1975.

<sup>88</sup> Sauquillo, J., *Para leer a Foucault*. Madrid, Alianza, 2001.

<sup>89</sup> Foucault, M., *Microfísica del poder*. Madrid, Las Ediciones de la Piqueta, 1979, p. 106.

El poder real, el que sufrimos a través de su ejercicio, se presenta, por lo tanto, de una forma implícita, mucho más compleja y con un potencial de éxito muchísimo mayor por cuanto que se expande de manera invisible u oculta a la conciencia. Esto es algo en lo que insiste igualmente Bourdieu y lo que le lleva a afirmar que es necesario ir más allá de concepciones que sólo tengan en cuenta las acciones declaradas o explícitas del poder, y es, asimismo, lo que lleva a Sauquillo a traducir en Foucault la idea de que la forma más apropiada de luchar contra ese tipo de poder, mucho más escurridizo y enmarañado del que presentaban los modelos tradicionales, es centrar los análisis en aquellas consecuencias o secuelas que deja tras de sí, en sus efectos, los cuales pueden verse localizados en las prácticas de los sujetos en el transcurso de su vida cotidiana.

A su vez, aparejada a lo anterior, otra de las premisas en el trabajo foucaultiano es la de que el cuerpo de los individuos también es atravesado por él, habitado temporalmente, y, de este modo, igualmente sede o emplazamiento del mismo. Para Bourdieu, en cambio, el cuerpo es, además, no sólo objeto o víctima del poder o dominio, sino fuente o sujeto del mismo. El sujeto, por lo tanto, no sólo es víctima de la violencia simbólica, también contribuye a ella, la ejerce, a través de sus actos, gestos, palabras, decisiones, pensamientos, ideas y concepciones; su ser se configura y se perfila a través de esa violencia generalizada y normalizada. Y es que en su teoría de la práctica, los agentes adquieren todos los elementos de la cultura, no sólo por medio de la mente o de la conciencia, sino también del cuerpo, como resultado de la somatización. Los gestos, las maneras de andar o de mirar, todo se encuentra incrustado, grabado en el propio organismo, de manera tal que el individuo no se pregunta acerca del por qué de la manera de hablar o de gesticular que posee, éstas características son

explicadas más bien como piezas integrantes del propio ser que, como tales, pasan inadvertidas. Y junto a ellas, entremezcladas, formando parte del todo cultural, pasan también a formar parte de sus valores, de sus prácticas inconscientes, todos aquellos elementos de dominación y violencia que, en su mayoría, transitan desapercibidos por tratarse de lo que él conceptualiza como ese modo de violencia sutil, enmascarada y hasta inconsciente: la violencia simbólica. El cuerpo de los individuos es, por esto mismo, insistirá Bourdieu, objeto y sujeto de dominio, es construido a través de un proceso de modelaje, hecho a la medida de los cánones sociales en torno a lo que supone ser hombre o mujer, de clase social alta, baja o media, etc. Y, por lo tanto, forjado en un *habitus* determinado y, hasta, se diría, en cierta medida, determinante, aunque el cierre, en su teoría de la práctica, no es total. Siempre queda abierta la posibilidad de cambio que pudiera acarrear una guerra o una profunda crisis del sistema.

Ese *habitus*, insistimos, logra hacerse con el cuerpo del individuo hasta formar un todo con él, de modo que no es de extrañar que sus acciones ya lleven aparejadas intencionalidades y disposiciones del poder que logra, de esta forma, ejercer su dominio con la más absoluta normalidad, sin que el propio agente caiga en la cuenta de que está obedeciendo ley o mandato alguno, de la misma forma que tampoco es consciente de ejercerlo. Un modo semejante de transmisión y ejercicio del poder tiene, sin duda, un éxito indudablemente mayor que otro que se ejerza de manera explícita y directa sobre el agente, pues en esta manera en la que Bourdieu explica la actuación del poder sobre el mismo no existe un mandato exterior, una orden perfectamente localizada y focalizada que pueda ser, así, identificada. El agente no se ve llevado a cumplir con exigencias externas, sino que siente éstas más bien como internas, suyas propias, como

una obligación autoimpuesta o como el natural desarrollo de su personalidad, bien que en la mayoría de los casos y de las situaciones cotidianas ese *habitus* que moldea su carácter es vivido sin ser siquiera percibido.

Foucault había estipulado, mediante sus estudios en torno a la aparición de la prisión, que el paso de formas de castigo directas sobre el cuerpo de los individuos a formas implícitas, donde ese castigo se transforma en control y disciplina, tiene por misión el vigilar, controlar y educar en la obediencia y sumisión a las normas, esto es, al orden social imperante. Si un individuo ingresa en la cárcel, no es tanto el objetivo que padezca un castigo equivalente al delito cometido o infracción a la norma como que acate la normativa social y la disciplina necesaria que consiga que acepte la manera en que se halla configurada la sociedad, que se doblegue a ella. El término de ergoterapia es definido, entonces, dentro de la perspectiva foucaultiana y traída a colación por los autores del libro *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*,<sup>90</sup> como aquella terapia cuya finalidad consiste en configurar la moral de los sujetos a quienes se les aplica, en la obediencia a esas normas o reglas. No se trata, entonces, de un trabajo terapéutico, dirigido a la mejora de los trastornos corporales físicos y psicológicos de los pacientes sin más (sin trasfondo moralizante alguno), sino que llevaría aparejada una ideología normalizadora fuerte del orden social establecido. Se prioriza la reinserción, modificar las disposiciones criminales o delincuentes, siempre bajo el imperativo de lograr que lo que los agentes consideren posible, deseable y justo, coincida fielmente con lo estipulado tanto por la ley como por el común criterio de lo “razonable”, según

---

<sup>90</sup> Pastor Martín, J., y Ovejero Bernal, A., *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*. Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2007, p.75.

las costumbres y el sentido común, esto es, las normas éticas y los imperativos morales existentes que configuran la esfera social. Por lo tanto, la cárcel no es ni pretende ser una institución consagrada a la erradicación del delito, más bien, diría Foucault, lo último que pretende el Estado es su eliminación. Lo que persigue, en realidad, es mantener un desorden dentro del orden, el delito, su existencia, exige, a su vez, la existencia de instituciones que puedan controlarlo y minimizarlo, y la institución por excelencia en este ámbito es la cárcel. Permitiendo la proliferación de infracciones preestablecidas o estipuladas de antemano y que, por lo tanto, pueden ser perfectamente tratadas con soluciones también pactadas, se trata de evitar desórdenes mayores, aquellos que sí pudieran poner en tela de juicio el sistema, desbarajustes éstos como la insumisión o revoluciones sociales que impliquen un cambio de la estructura social, del orden social ya establecido, derivando en la anarquía. No es, pues, fundamental, castigar los delitos cometidos, lo que se busca es imponer una disciplina, lograr que los individuos acaten las normas y, con ellas, el orden existente, que no deseen sobrepasarlo o ponerlo en duda. Así pues, tiene lugar la búsqueda constante de la sumisión de los agentes, la puesta en marcha de estrategias que logren hacer que éstos acaten y acepten el modelo imperante, por otra parte presentado como el único modelo posible, y que actúen asumiendo esas reglas sociales con naturalidad, viviendo con normalidad ante la dominación ejercida por el sistema vigente.

Lo que Foucault da en llamar el “poder-saber” podría sugerirnos, precisamente, ese conjunto de mecanismos sutiles que en Bourdieu destacan por lograr la subversión de los sujetos sin necesidad de ejercer sobre ellos coerción directa alguna, y refiere a técnicas de registro, de catalogación, de revisión, de averiguación y de control de los

mismos y de las prácticas que ponen en marcha, una técnica que se distancia enormemente de la clásica concepción del poder como una estructura monárquica, focalizada y directa. No hay una ideología, pues, desde su punto de vista, que funcione como motor de los poderes que recorren todas las esferas y estratos sociales, sino que se trata más bien de que esos mismos poderes funcionen como observatorios de vigilancia cuyo objetivo es perseguir y erradicar cualquier vestigio de desobediencia al orden, asegurando la sumisión al sistema y evitando la revolución y el cambio de las estructuras sociales.

Todo conocimiento constituye una relación de poder. De aquí que Foucault trate la delincuencia más como una señal que da cuenta de la eficacia de la estructura penitenciaria, que como un fracaso de la misma. En *Vigilar y castigar*<sup>91</sup> analiza, según este supuesto, el poder desde parámetros de una mayor complejidad que los que hasta entonces habían sido establecidos. Con un carácter disciplinario antes que jurídico, Foucault entiende que el mismo actúa en base a normas antes que a leyes, de modo que para hacer frente a su efectividad hay que analizar la complejidad de relaciones sociales, culturales, económicas... Desenmarañar las fuerzas que interactúan logrando la dominación de los sujetos requiere de medidas que atiendan a aquellos factores más difícilmente comprendidos por la conciencia. Y esa es la idea que ronda todo el proyecto bourdieuano, una idea que pone al cuerpo como objetivo principal del poder y que aleja a ambos autores de concepciones intelectualistas o empeñadas en analizar éste y sus ramificaciones desde concepciones representacionistas o estrictamente lingüísticas, esto es, el poder en términos de ideología o como instancia ajena a la praxis

---

<sup>91</sup> Foucault, M., *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, ed. cit.

cotidiana, real y vivida de los agentes. Una propuesta así viene a suponer toda una revolución en el modo de concebir su mecánica o modo de acción y transmisión a lo largo del tiempo. Sin duda, ambas teorías, la del poder disciplinario en Foucault y la del poder simbólico en Bourdieu, constituyen, juntas, la aspiración más reciente y más eficaz de dar explicación a la complejidad que presenta la estructura del poder en nuestra sociedad actual, como atestigua el hecho señalado de que ambas otorgan centralidad a las prácticas corporales, ajenas a la planificación consciente, alejándose de concepciones subjetivistas que desatienden los aspectos estructurales del poder. No obstante, como veremos a continuación, ninguna de las dos termina de resultar lo suficientemente preparada, lo suficientemente convincente, para dar cuenta de la posibilidad de una praxis política emancipatoria.

Por un lado, como afirmará Francisco Vázquez García,<sup>92</sup> sigue existiendo en Foucault una cierta dificultad para dejar atrás, completamente, esa tendencia escolástica a tratar el tema del poder como programas de conocimiento preconcebidos que dirigen las acciones de los individuos, de modo que, pese a la insistencia de ambos autores en la importancia de las prácticas corporales para el estudio del funcionamiento del poder en las sociedades modernas, y, por lo tanto, su rechazo conjunto de las teorías subjetivistas, Vázquez establece que van a mostrar marcadas diferencias con respecto al tratamiento de la noción de agencia.

---

<sup>92</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., p. 159.



En esta misma línea dirige su pensamiento Ciaran Cronin<sup>93</sup> al señalar que la crítica al sujeto llevada a cabo por Foucault llega a tal extremo que termina por cerrar la posibilidad de hallar constancia alguna de su presencia ya sea en el ejercicio del poder o en la resistencia al mismo. Esa relación entre el poder y el saber resulta especialmente problemática en esta cuestión por cuanto que supone un cierre de la agencia, de la libertad mínima necesaria para ejercer una resistencia a la dominación y lograr la subversión. El poder es, efectivamente, la consecuencia o el efecto totalizante de los discursos humanistas, universales antropológicos o agentes normalizadores y portadores de una ética (pues al decir qué es el hombre moderno dice también cómo debe ser, cuáles deben ser sus valores y actitudes), en ellos radica la base de la dominación, la justificación de la violencia. Tiene lugar la fabricación de las relaciones de dominación y sometimiento de los sujetos mediante la transmisión del conocimiento, la historia es el discurso mismo del poder. Los sujetos se ven sometidos al poder contenido en el discurso, fundador y garante de orden, fascinados e inmovilizados por el mismo.

Cronin reconoce la centralidad y la enorme repercusión del proyecto foucaultiano, cuyos análisis acerca de cómo se manifiesta el poder en la modernidad constituyen, sin duda alguna, una de las aportaciones más relevantes en la filosofía del siglo XX. Es, concretamente, esa combinación entre una perspectiva relacional del poder, de lucha entre los agentes que Bourdieu también comparte, con su idea de la existencia de una diversidad de instituciones disciplinarias que producen nuevas formas de conocimiento científico y que buscan el sometimiento de los sujetos al orden

---

<sup>93</sup> Cronin, C., "Bourdieu and Foucault on power and modernity", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 22, nº 6, 1996, pp. 55-85.

socialmente establecido, fuertemente jerarquizado y causante de las grandes desigualdades y de la violencia generada por ellas, la que hace de su pensamiento una herramienta fundamental de análisis. El cierre del mismo se encontraría, entonces, para Cronin, en la imposibilidad de superar el determinismo que paraliza la acción subversiva de los agentes. Cronin tilda, así, nada más comenzar su artículo,<sup>94</sup> de monolítica, la teoría del poder disciplinario de Foucault, aduciendo que su noción de poder no daría justa cuenta de la gran diversidad de formas que adopta éste en las sociedades modernas o capitalistas, una cuestión que en Bourdieu encuentra, sin embargo, como veremos, más desarrollada al tratar su concepto del poder simbólico además de la noción de *habitus*.

La temática de la cárcel, de la institución disciplinaria por excelencia tras evolucionar rápidamente, tal y como recogíamos, desde su concepción como entidad de punición física descarnada y cruenta, entre los siglos XVII y XVIII, hasta principios del siglo XIX donde el castigo corporal comienza su declive, si bien arroja luz sobre la complejidad del proceso de proliferación de técnicas de control, de adiestramiento y de vigilancia que expresan con gran acierto la mecánica del poder, su proceso y sus consecuencias, y cuyo fin último es que los sujetos se conduzcan a sí mismos ajustándose al orden social imperante, cumpliendo la función de eje central de su teoría del poder, constituye también, no obstante, para Cronin, un obstáculo a la hora de dar explicación del funcionamiento de la sociedad moderna como un todo. Una carencia que se ve acentuada al no proporcionar los nexos de unión entre su concepción del poder como una red productiva de conocimiento, de discursos, fuertemente ligada a las

---

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 56.

relaciones familiares y sexuales, procedente de diferentes y múltiples intersticios sociales, y su teoría de la sociedad disciplinaria con todo su despliegue de técnicas de control y vigilancia fundada en esos discursos humanistas totalizadores.<sup>95</sup> Cronin considera, entonces, que Bourdieu proporciona herramientas que permiten tanto un acercamiento a la dinámica del poder más amplia, como un mejor ajuste de esa conexión entre el juego de dominio y resistencia en el que los sujetos se hallan situados, según su teoría de la microfísica del poder, y el sistema social de carácter disciplinario que describe a modo de estructuras globales de poder, concretamente, como adelantábamos, su aportación del concepto de *habitus*, como instancia mediadora entre el sujeto y la estructura.

Es así que Cronin hace un pequeño recorrido en su artículo por la teoría del poder simbólico de Bourdieu, por el modo en que el sociólogo francés aborda la cuestión del poder y la dominación en la modernidad, definiendo el concepto de *habitus* como:

“Un sistema perdurable de disposiciones indeterminadas que estructuran tanto el comportamiento del agente como sus percepciones y representaciones de las situaciones, las acciones y del mundo en general.”<sup>96</sup>

Dentro de la estructura social, además de por los recursos materiales necesarios para la supervivencia, los individuos se encuentran determinados tanto por las relaciones que mantienen con otros individuos ubicados en la jerarquía de posiciones sociales, como por el sistema de oposiciones simbólicas (caliente/frío, arriba/abajo,

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 63.

<sup>96</sup> *Ibíd.*, p. 64. Traducción propia. Texto original: “A system of durably inculcated dispositions that structure both the agent’s behavior and her or his perceptions and representations of situations of action and of the social world in general.”

seco/húmedo, delante/detrás, derecha/izquierda, día/noche...) que configuran el pensamiento, las acciones y hasta los gestos y manifestaciones corporales inconscientes, mecánicos. Por lo tanto, se entiende que el poder simbólico va inexorablemente unido a los poderes económicos y políticos, aquellos que establecen qué es lo correcto y lo incorrecto, los que ejercen la violencia enmascarada, naturalizada e institucionalizada sobre los sujetos, entre ellos y a través de ellos. Define, también, la concepción bourdieuana de *doxa*. Ésta, escribe Cronin,

“Como principio estructurante del *habitus*, supone una inmediata e irreflexiva adherencia corporal a la visión comúnmente aceptada del mundo que asegura que, tanto las prácticas como las divisiones y relaciones sociales de dominación que reproducen, sean experimentadas como auto evidentes, dándose, así, por sentadas.”<sup>97</sup>

Esto supone que las vidas de los agentes se encuentran coordinadas entre sí. De alguna manera, el compartir esa *doxa* les lleva a participar de experiencias similares, a vivir el mundo en el que habitan como lo que es de esa manera y no podría ser de otra, como la normalidad, un sentido común compartido. De esta manera, la violencia derivada de la dominación ejercida sobre los individuos, entre ellos y desde ellos, según la teoría sociológica de Bourdieu, se encuentra, igualmente, mediada por la estructura. La violencia estructural supone la valoración positiva de estilos de vida en función de la jerarquización social, del sexo, del origen social, de la raza o de la etnia, del lenguaje, de los gustos artísticos, culinarios, literarios, etc. Esa unificación, dirá Cronin siguiendo a Bourdieu,<sup>98</sup> legitimará la violencia sobre determinados grupos y minorías sociales, por

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 65. Traducción propia. Texto original: “As a structuring principle of the *habitus*, it underlies an immediate, unreflective, bodily adherence to a common sense view of the world which ensures that practices and the social divisions and relations of domination they reproduce are experienced as self-evident and hence are taken for granted”.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, pp. 71-72.



ejemplo sobre los niños procedentes de las clases sociales menos aventajadas social, económica y culturalmente, en la institución escolar, mediante la exclusión de la misma, por carecer del bagaje cultural y lingüístico propio de las clases altas o más aventajadas, el que sí es compartido por esa institución. De lo que estamos hablando, pues, es de un sistema de dominación que se perpetúa gracias a que la legitimidad del mismo no entra a ser cuestionada, los agentes actúan con desconocimiento sobre la violencia a la que están siendo sometidos y la violencia que, a su vez, ejercen sobre lo que y quienes les rodean.

El abordaje de la cuestión del poder en clave simbólica resulta, de este modo, para Cronin, más ventajoso que la teoría del poder disciplinario de Foucault:

“El tratamiento del sujeto en Foucault es problemático porque no permite una dimensión interna, reflexiva, de la identidad personal y, así, parece reducir al sujeto a una colección de reflejos adquiridos de comportamiento. La versión de Bourdieu acerca de la inculcación del *habitus* a través de la internalización de esquemas simbólicos de clasificación y evaluación va, de alguna manera, más allá, superando esa limitación.”<sup>99</sup>

El *habitus* da cuenta de las transacciones invisibles e impersonales de ese poder y otorga, entonces, un conocimiento más minucioso sobre el funcionamiento del mundo social, permitiendo, así, indagar en las diversas formas en las que se manifiesta, al tiempo que facilita métodos más acertados para elaborar estrategias de subversión. Explica el mecanismo por el cual el poder logra colonizar el cuerpo de los individuos y cómo éste no sólo es sede o emplazamiento del mismo sino que, además, se vuelve

---

<sup>99</sup> *Ibíd.*, p. 74. Traducción propia. Texto original: “Foucault’s treatment of the subject is problematic because it does not allow for the inner, reflective dimension of personal identity and thus seems to reduce the subject to a collection of acquired behavioral reflexes. Bourdieu’s account of the inculcation of the *habitus* through the internalization of symbolic schemes of classification and evaluation goes some way toward overcoming this limitation.”

sujeto activo de transmisión y mantenimiento de la dominación, todo ello de la forma más eficaz, la invisibilidad. Si bien para Foucault, establece Cronin, el cuerpo es el resultado de las tecnologías disciplinarias, es moldeado por ellas y acaban por lograr convertirlo en un objeto dócil, maleable y obediente, en la perspectiva bourdieuana, sin embargo, las estructuras subjetivas son el producto de la inculcación o incorporación de disposiciones prácticas y cognitivas que, a su vez, pertrechan a los individuos de guías de acción, de interpretación y de apreciación que proyectan entre ellos y sobre las estructuras objetivas. Además, Cronin encuentra más acertada, y mucho más amplia, como ya veíamos, la descripción del poder de Bourdieu, donde el lenguaje corporal, su manifestación, la manera en que es incorporado y reflejado en la misma mirada de los agentes, modo de andar, de hablar, de reír, de sentarse..., se revela en las rutinas cotidianas, en la práctica misma de los agentes. Esta teoría funciona de un modo más plausible que la de Foucault, que trata de adecuar lo que ocurre en el interior de centros de disciplinamiento concretos, como la cárcel o centros psiquiátricos, al conjunto de la sociedad. Pero tampoco queda claro para Cronin que Bourdieu se aleje suficientemente de la concepción del poder foucaultiana del sujeto como efecto de las operaciones disciplinarias y consiga, entonces, dejar la apertura necesaria que permita la resistencia.<sup>100</sup>

“Una teoría de la diferenciación de las disposiciones de los agentes conforme a las condiciones sociales no equivale a una teoría de la individualización y, por ende, a una teoría de la identidad individual.”<sup>101</sup>

<sup>100</sup> *Ibíd.*, pp. 73-74.

<sup>101</sup> *Ibíd.*, p. 74. Traducción propia. Texto original: ““A theory of the *differentiation* of the dispositions of agents according to social conditions does not amount to a theory of *individualization* and hence of individual identity””.

Así pues, el razonamiento de Cronin sobre la importancia o relevancia del *habitus* para dar cuenta de la conexión sujeto-estructura se topa, igualmente, con un cierre epistemológico que impide la afirmación de que pueda tener lugar, partir del desarrollo de la teoría de la práctica de Bourdieu, una praxis emancipatoria de los sujetos, y es que ese cierre implica que los agentes no cuenten con la autonomía mínima necesaria requerida para esa liberación. La determinación del *habitus* que adecúa sus prácticas a los mandatos normativos del orden social dominante, estaría impidiendo el espacio para la libre elucubración sobre medidas de resistencia y subversión de la norma. Y ello a pesar de que Bourdieu, dice Cronin, concede a los agentes cierta libertad en la adecuación de sus *habitus* en función de su “despertar de conciencia y del socioanálisis”.<sup>102</sup> Efectivamente, Bourdieu, como expone Vázquez García, propone el socioanálisis como herramienta clave que devuelva a la historia sus condiciones históricas mismas de posibilidad, de las cuales ésta ha sido desposeída al atribuirle una trascendencia que la aislaba de las urgencias y necesidades propias de la vida práctica. Desde los campos académicos, concretamente el de la filosofía, tal y como veremos en el siguiente apartado, los doctos habrían, así, sobreestimado los poderes del discurso y, con ellos, los de la libertad para conocer y transformar, para obrar desde un conocimiento certero de lo real, al tiempo que para establecer el desatino de aquellas perspectivas que plantearan la existencia de cualesquiera determinantes sociales que pusieran límite práctico a las posibilidades de conocimiento del mundo social. Nada más lejos, el socioanálisis propuesto por Bourdieu vendría a profundizar en esos

---

<sup>102</sup> Cronin cita las palabras de Bourdieu en: *In other words. Essays Toward a Reflexive Sociology*. California, Stanford University Press, 1990, p. 116. Traducción propia. Texto original: “awakenings of consciousness and socioanalysis.”

condicionantes sociales, en la realidad práctica misma de la vida de los agentes, alejada de fantasías teóricas, para averiguar las posibilidades, igualmente reales y situadas, de cambio y transformación social. En palabras de Vázquez, el socioanálisis no tendría por objeto más que el de proponer:

“una teoría de la libertad [...] una práctica de la libertad –que- no es entendida como una especie de facultad inherente al cogito del investigador; se trata de una conquista precaria, obtenida al precio de un conocimiento de los determinismos. Es un ejercicio que, muy al estilo de Spinoza y de Deleuze, Bourdieu concibe como un “aumento de conciencia” o una “conciencia de la necesidad”. No existe pues una contradicción entre determinismo y autodeterminación; todo progreso en el conocimiento de la necesidad es un progreso en la libertad posible.”<sup>103</sup>

El proceso reflexivo sugerido por Bourdieu pasa por extraer los condicionantes del investigador social o las restricciones sociales que rigen su *habitus* y que han quedado al margen de la historia, limitaciones prácticas como, por ejemplo, señala Vázquez,<sup>104</sup> la división masculino/femenino. Sólo así es viable que el investigador tenga en cuenta sus propias coerciones restrictivas para poder lograr un conocimiento lo más próximo a las realidades concretas operable, es decir, lo más autónomo posible de la dominación de los poderes políticos, económicos y sociales.

Cronin, no obstante, concluye que la teoría del poder simbólico de Bourdieu:

“... no proporciona, en última instancia, los recursos conceptuales en términos de una resistencia que pueda ser entendida como emancipación y, por ende, que pueda poseer una relevancia política positiva.”<sup>105</sup>

<sup>103</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., p. 200.

<sup>104</sup> *Ibíd.*

<sup>105</sup> Cronin, C., “Bourdieu and Foucault on power and modernity”, pp. 77-78. Traducción propia. Texto original: “...does not ultimately provide the conceptual resources in terms of which resistance can be understood as *emancipation* and hence can take on a positive political significance”.





Entiende que su teoría de la acción se encuentra coartada por la fuerte impronta del *habitus*, que no deja espacio posible para la resistencia y la lucha efectiva contra la dominación. Así pues, los sujetos que describe podrían, efectivamente, hacerse con la mayor cantidad de capital simbólico como sea posible para llegar a subir en la escala de jerarquías sociales, pero de ahí no se concluye la viabilidad de un régimen alternativo al dominante, donde las desigualdades sociales quedasen neutralizadas. Lo único que podría darse es la sustitución del actual sistema dominante por otro que, aunque diferente, mantendría la misma lógica del sistema imperante, esto es, la dominación.

### 1.5. Crítica al intelectualismo e inspiración pascaliana.

El pensamiento de Pierre Bourdieu nos adentra en una visión de la filosofía completamente diferente a la que ha imperado tradicionalmente y que la mantenía en una especie de instancia o nivel superior de reflexión, meditación y abstracción. La filosofía va a resaltar por su carácter básicamente práctico. Su papel debe consistir en la acción, en dirigir el conocimiento hacia la disolución de verdades absolutas, tan influyentes como falsas, para contribuir a acabar con la dominación. Y es que, para el autor, la filosofía ha favorecido la implantación de las desigualdades e injusticias sociales que imperan en el mundo, y lo ha hecho mediante el establecimiento de verdades ahistóricas. Bourdieu sostiene, así, un rechazo frontal ante el intelectualismo escolástico o académico, criticando la rigidez teórica o ese exceso de intelectualismo, y aboga por una teoría de la acción que pueda dar explicación a los fenómenos sociales, una teoría de la práctica que desvele, en definitiva, cuáles son aquellos mecanismos

ocultos que favorecen las desigualdades que atraviesan el universo social. Para ello es necesario devolver la filosofía a la historia, y ese es el proyecto que se propone llevar a cabo.

Este interés particular en desarticular el sistema de desigualdades y discriminaciones que gobiernan el mundo va a verse reflejado en todos sus escritos. Podemos señalar, así, un marcado talante político en Bourdieu que configuró la base de su pensamiento, aunque sólo al final de su trayectoria, allá por los años noventa, pudo verse reforzado con una lucha activa contra el sistema neoliberal.

La voluntad de Bourdieu es la de cambiar el estado de cosas existente, una situación cuya característica principal es impedir que todos los individuos tengan acceso real al conjunto de bienes sociales como pueden ser la sanidad o la educación. Su ataque a lo que registra como un exceso de intelectualismo deriva de la creencia de que el mismo estaría siendo el principal punto de apoyo de la dominación, esto es, de la existencia y continuidad de las desigualdades sociales. La filosofía, la tradición filosófica, habría sido la causante, o la principal promotora y legitimadora, de esa dominación, y ello mediante la reproducción de supuestas verdades o dogmas filosóficos irrevocables que habrían pasado a formar parte constitutiva del imaginario social en forma de mitos, creencias y tradiciones<sup>106</sup>.

Hablamos de la supremacía del discurso teórico que con su producción de explicaciones finalistas habría ignorado completamente la acción histórica, negado la

---

<sup>106</sup> Bourdieu señala las instituciones de la familia y la escuela como las principales transmisoras de ese sistema dominante, aunque el papel del estado no es menos relevante en esa socialización en el sistema imperante.



realidad filosófica e histórica. Esa relación escolástica, típicamente establecida por el investigador sobre el mundo, conlleva una lectura del mismo totalizante a la vez que priva de temporalidad e historicidad la secuencia de acontecimientos históricos que precisamente pueden explicar los fenómenos sociales.

En una de su obras socio-filosóficas más acabadas, *Meditaciones pascalianas*,<sup>107</sup> Bourdieu nos presenta de manera clara y directa esta legitimación social de la filosofía como instancia suprema de dominación. Denuncia esa producción y reproducción, por parte de la tradición filosófica, de credos que, como decimos, habrían pasado a formar parte de la sociedad a través de creencias culturales fuertemente arraigadas<sup>108</sup>. Él habla concretamente de supuestas verdades porque en realidad, dice, no son otra cosa que ilusiones, ideas particulares que han sido elevadas al estatus de verdades absolutas, universales e irrevocables a través de un largo proceso de reafirmación continuo, dentro y fuera del propio campo, sin haber sido jamás sometidas a análisis para hallar lo que en ellas hay de cierto<sup>109</sup>. El objetivo de Bourdieu es el de desenmascarar o sacar a la luz dichas ilusiones a partir de una crítica a la filosofía apoyándose en su propia formación como sociólogo; desde su teoría de la práctica, se propone una crítica sociológica de la filosofía. El abordaje objetivo de la filosofía será su herramienta clave.

---

<sup>107</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit.

<sup>108</sup> Bourdieu señala aquí que autores como Wittgenstein, gracias a afirmaciones tales como la de que la filosofía debe tener como misión principal la disolución de ilusiones, se han ganado la etiqueta, exagerando mucho los términos, de “enemigos de la filosofía”. Y concluye que quien se desmarca de la corriente tradicional embarcada en la reproducción de doctrinas filosóficas es, automáticamente, excluido del campo de la filosofía, deslegitimado para la actividad filosófica.

<sup>109</sup> Verdades que sin análisis previo alguno han llegado a ser validadas y legitimadas por los diferentes campos académicos como pueden ser, por ejemplo, el de la filosofía, el de la filología o el de las ciencias de la comunicación, entre otros, pero también por los campos literario, artístico, religioso, político, jurídico, etc.

Lejos, pues, de las voces de una mayoría que asimila el conocimiento, el espacio de la teoría, con un espacio puro, ajeno a los acontecimientos externos, que persigue la libertad y el progreso de los individuos al margen de las contingencias de la práctica, la teoría de Bourdieu establece que el ámbito académico constituye un lugar cerrado sobre sí mismo que imposibilita el conocimiento de la realidad social. Y se desmarca por completo de esa corriente general, existencialista, fenomenológica, reivindicando una mayor atención a la acción, al cuerpo y a las instituciones sociales situadas.

Toma a Pascal como inspirador en su propósito de sacar a flote las falacias sobre las que se sustenta la dominación. Se propone esclarecer los límites del pensamiento desenmascarando esas “falsas verdades” y denunciándolas como ilusiones que habrían sido naturalizadas e institucionalizadas a través del discurso. Especialmente, a través de la “razón de los efectos”<sup>110</sup> pascaliana, Bourdieu trata de analizar las causas del comportamiento humano, los motivos que nos impulsan a actuar de una manera u otra. Muchas de nuestras acciones se muestran incomprensibles sin una mirada más atenta sobre aquellas circunstancias en las que se inscriben, el contexto. Además, estas acciones a menudo ponen en tela de juicio la capacidad de la mente para dominarlas. La Filosofía, el pensamiento docto, teórico, *savante* o erudito, no obstante, ha sobrevalorado los poderes del pensamiento y del discurso llegando a achacarles la capacidad de modificar la conducta. Bourdieu entiende esto como un exceso de confianza en las capacidades de la razón, una:

“Ilusión típica del *lector*, <<profesor>>, capaz de tomar el comentario académico por un acto político o la crítica de los textos por una manifestación de

---

<sup>110</sup> Bourdieu, P. (1999): *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., p. 10.



resistencia, y de vivir las revoluciones en el orden de las palabras como revoluciones radicales en el orden de las cosas.”<sup>111</sup>

La capacidad limitada del pensamiento nos obliga a ser más prudentes. Su carácter acotado lo exige. Bourdieu propone reflexionar acerca de esos límites acercándose a la figura del autómatas social de Pascal. La imposibilidad de controlar todos y cada uno de nuestros actos pone de manifiesto un algo más que escapa a la conciencia. Y ese algo más es lo que Pascal alcanza a tematizar con sus estudios en torno a la razón de los efectos que Bourdieu desarrollará, ampliándola, como poder simbólico. Bourdieu arremete contra la filosofía, o más bien contra la violencia simbólica que ejerce al imponer su verdad como la verdad absoluta o al establecer un conjunto de dogmas filosóficos, de afirmaciones tajantes, afirmaciones rígidas y cerradas en sí mismas. Generalmente tomamos, dice Bourdieu, las palabras de los filósofos como irrevocables, como si estuvieran cargadas de una fuerza especial o como si se tratase de algo con importancia sólo por el hecho de haber sido pronunciadas por ellos. Es el hábito lo que nos inclina a creer en las cosas sin cuestionárnoslas:

“La creencia... pertenece al orden del autómatas, es decir, del cuerpo, que, como recuerda Pascal constantemente, <<tiene sus razones que la razón desconoce>>.”<sup>112</sup>

Su fuerza es tal que hasta en nuestros gestos se refleja su contundencia. No necesitamos pruebas que nos demuestren la verdad de sus afirmaciones, simplemente

---

<sup>111</sup> *Ibíd.*, p.11.

<sup>112</sup> *Ibíd.* Cap. 1, “Crítica de la razón escolástica”, p. 26

corroboramos su autenticidad cuando por la fuerza de la costumbre hemos internalizado sus preceptos como verdaderos<sup>113</sup>.

Alejada de la realidad práctica, aislada en un encierro escolástico, la Filosofía habría ido dando forma a una serie de falsedades enmascaradas de realidad que luego elevaría al estatus de universales e inapelables. Tales ficciones habrían sufrido un proceso de naturalización o normalización del estado de cosas desigual e injusta. La teoría creada por la tradición filosófica a la hora de dar cuenta de la realidad del mundo social viene a resultar, entonces, errónea. Los argumentos teóricos esbozados por esta teoría proceden de invenciones dando, por tanto, como resultado una visión equivocada o distorsionada de la realidad de la que se pretende dar cuenta. No es de extrañar que Bourdieu manifieste un rechazo frontal ante el intelectualismo de la tradición filosófica; este intelectualismo o encierro teórico del que participa, mantiene, refuerza y perpetúa una estructura binaria del mundo que impide el derrumbe de ese orden social injusto, dividido y diferenciador. Tiene lugar, así, el olvido de la acción histórica, la dominación se presenta como “natural”, la relación escolástica, teórica, que adopta el investigador en su trato con el mundo provoca una interpretación alejada de las condiciones sociales, históricas y culturales reales de la sociedad, y es que la imposición de su propia conciencia proyectada sobre el mundo impide una lectura capaz de comprender y dar explicación de los fenómenos sociales.

Tiene lugar, no obstante, en un segundo momento, un alejamiento de Bourdieu con respecto al pensamiento pascaliano. La negativa de Pascal a establecer cualquier

---

<sup>113</sup> Crítica al argumento de autoridad de la filosofía, rasgo de la escolástica.



tipo de principio va a ser desestimada por Bourdieu en aras a la consecución de una teoría que explique el funcionamiento real, práctico, del mundo social. Para ello hará uso de la objetividad que le permitirá la elaboración de un análisis desmitologizante de las fantasías, mitos o ficciones que ocultan la realidad de las cosas. Y es que el hecho incuestionable de que la verdad se halle sujeta a condicionamientos sociales no invalida la posibilidad de analizar tales condicionamientos para tratar de extraer su lógica y, con ello, aproximarnos al funcionamiento real de la sociedad<sup>114</sup>.

Bourdieu enuncia, así, públicamente, el derribo de la ficción. Dice llevar a cabo una suerte de “servicio público” al criticar el mundo excesivamente intelectualista del que se desvincula para aproximarse a la lógica de las prácticas concretas, al orden de cosas tal cual es, a partir del método de la ciencia social, reconociendo, eso sí, siempre, sus propios límites. Las referencias empíricas que le posibilitan los trabajos de campo y demás herramientas sociológicas le permitirán escapar del aislamiento escolástico que tanto puede llegar a afectar, dice, “las conciencias y los inconscientes”<sup>115</sup>. Habla y critica, así, una práctica del trabajo del sociólogo muy alejada de aquella en la que éste habla del mundo con demasiada ligereza, sin conocerlo suficientemente, lo que trae como consecuencia el olvido mismo de ese mundo. Considera que el papel del sociólogo debe ceñirse a tratar de desvelar la verdad del mundo social, a tratar de hablar de él tal cual es, y esto aún a riesgo de ser tachado de traidor por parte de sus

---

<sup>114</sup> La negativa de Pascal a establecer algún tipo de principio le deja a salvo, dice Bourdieu, de cometer violencia alguna al no imponer una nueva visión que sustituya a la anterior. Bourdieu habla de la violencia, una violencia simbólica, implícita, invisible, pero no por ello menos violencia, que en nombre de la filosofía ha sido ejercida con demasiada frecuencia.

<sup>115</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., p. 11.

compañeros, debemos, dice, “romper con el círculo mágico de la negación colectiva”<sup>116</sup> y asumir el riesgo de que los demás le sitúen como al “traidor que se va de la lengua.”<sup>117</sup> Habla de la represión del pensamiento. Hay ciertas normas tácitas que castigan este comportamiento por considerarlo un movimiento contra la estructura misma de la Academia, una especie de ataque hacia la propia disciplina o campo del saber de la que forman parte. Como si denunciar los límites del pensamiento tuviese como objetivo atacar lo intelectual, algo completamente fuera de sus propósitos.

Claro que esto que intenta hacer Bourdieu le crea una serie de enemigos a la vez que suscita un conjunto de críticas hacia su pensamiento que él mismo considera producto de la incompreensión. Sus contemporáneos le han achacado el haber sostenido los mismos análisis y modelos dualistas que, no obstante, él mismo trata de derribar y dejar atrás para acceder a un conocimiento menos fantástico y más próximo a las prácticas reales concretas. Él responde, sin embargo, que tales críticas resultan perfectamente comprensibles si tenemos en cuenta que su labor trata de sacar a la luz pública aquello que menos nos interesa saber de nosotros mismos, lo que todos aquellos que ocupan las posiciones sociales más aventajadas y posiciones de dominio, se esfuerzan en invisibilizar. Que no es extraño, además, que quienes tan empeñados están en mantener el sistema tal y como está, opongan fuerte resistencia al cambio, ya que el mismo supondría la renuncia a toda la serie de ventajas y privilegios que un orden social desigual e injusto les proporciona.

---

<sup>116</sup> *Ibíd.*, pp. 14-15.

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 15.





Bourdieu recurre, entonces, una y otra vez a los mismos temas con la intención de ampliar y mejorar su comprensión en torno a los mismos. Sus análisis van a estar caracterizados por un rechazo frontal al intelectualismo. Entiende que la conciencia no puede, por sí sola, hacer frente a la lógica práctica, más cercana ésta a los automatismos sociales. La violencia, objeto central en su estudio y que veremos con detenimiento en el siguiente capítulo, se encuentra incorporada en el *habitus*, que define como un conjunto de disposiciones estructuradas y estructurantes, de modo que es reproducida continuamente por las instituciones (como la Escuela, la Familia o la Iglesia) y los cuerpos (a través de los cuales se reafirman constantemente los principios de la realidad social, principios de división activados en ellos bajo la forma de disposiciones). Constatamos, pues, el alejamiento del intelectualismo como clave de su pensamiento: la conciencia por sí sola no puede hacer frente a la lógica práctica, más cercana a los automatismos sociales. La violencia se encuentra incorporada en el *habitus* que reproducen las instituciones y los cuerpos.

La escuela es, insiste Bourdieu, la forma institucionalizada de la escolástica. Es la historia colectiva, la oficial, basada en el conjunto de verdades que sustentan el mundo social. Y explica,<sup>118</sup> detenidamente, el proceso mediante el cual la violencia explícita acaba metamorfoseándose en violencia simbólica. La característica principal que hace de esta institución el lugar ideal para que ese proceso tenga éxito consiste en que en ella se dan las condiciones que propician el olvido y el distanciamiento de lo real, de lo que Bourdieu denomina como las urgencias prácticas. Sus integrantes

---

<sup>118</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., cap. 5, “Violencia simbólica y luchas políticas”, p.p. 215-271.



disponen del tiempo necesario para abstraerse de los problemas cotidianos, un tiempo del que la mayoría de la gente no dispone:

“La situación escolástica (de la que el orden escolar representa la forma institucionalizada) es un lugar y un momento de ingravidez social en el que, desafinado la alternativa común entre jugar (paízein) y estar serio (spoudázein), se puede <<jugar en serio>> (spoudaîos paízein), como dice Platón para caracterizar la actividad filosófica, tomar en serio apuesta lúdicas, ocuparse en serio de cuestiones que la gente sería ignora porque, sencillamente, está ocupada y preocupada por los quehaceres prácticos de la existencia cotidiana”<sup>119</sup>.

La <<mirada escolástica>> es una invención histórica. Bourdieu así lo afirma.<sup>120</sup>

Alejada de las exigencias y cuestiones prácticas, interpone una línea divisoria entre el intelecto, situado del lado de lo positivo, superior, y el cuerpo, que cae del lado de lo negativo e inferior tal y como se encuentra establecido en la estructura de las clasificaciones binarias por ella establecida. Quienes pertenecen al mundo escolástico participan de una suerte de privilegio frente a los que se enfrentan diariamente con las urgencias prácticas. Bourdieu sostiene que en nuestro paso por la Escuela adquirimos una serie de disposiciones escolásticas que alcanzan su pleno desarrollo cuando nos embarcamos en el universo escolar como forma de vida. Habla del espacio de la *scholé*, lo define como aquel tiempo libre, ajeno de todo cuanto sucede en el mundo de la práctica. Quienes lo habitan ignoran no sólo lo referente al mundo práctico, sino también el hecho de que son partícipes de esa misma ignorancia, de tal suerte que pasan por alto cuáles son aquellas condiciones, ya sean económicas o sociales, que la hacen posible. Dependiendo de esas condiciones construiremos el mundo de un modo u otro y adquiriremos unas disposiciones u otras. En el caso concreto del espacio académico que

<sup>119</sup> Ibíd. Cap. 1, “Crítica de la razón escolástica”, p. 28

<sup>120</sup> Ibíd., p. 38.

nos ocupa, ese espacio liberado de las urgencias prácticas que constituye la *scholé* permite una mayor libertad de juego. Al proporcionar un mayor distanciamiento de las necesidades prácticas, permite un mayor grado de inmersión en el mismo. Así las cosas, la Escuela se presenta como el medio indispensable para que los comportamientos tengan lugar en forma de <<juegos serios>>. Y es por medio del hábito que se adquiere la disposición permanente que va a permitir ese distanciamiento continuo de la práctica, distanciamiento, a su vez, que constituye la posibilidad misma de las elaboraciones simbólicas. Y es que quienes han desarrollado un proceso de aprendizaje escolar constante han ido liberándose paulatina y gradualmente de las exigencias del mundo práctico; de esta manera han ido formándose diferentes formas de racionalidad y universalidad política, científica, etc. Ahora bien, ese aislamiento de la realidad práctica del que hablamos da lugar al desarrollo de una nueva visión del mundo, una visión ideal, desligada de lo real, un mundo destinado, dice Bourdieu, a los hijos de la aristocracia. Tiene lugar un proceso de autonomización y diferenciación social que establece una clara línea divisoria entre quienes participarán de una vida contemplativa, dedicada a las cuestiones teóricas e intelectuales, y quienes verán abocadas sus vidas a hacer frente continuamente a las preocupaciones prácticas. Esta dicotomía viene a representar la separación entre la Filosofía, considerada como superior, cuna del conocimiento, y las Ciencias Sociales, despreciadas por su supuesta dedicación a cuestiones intrascendentes, vulgares y corrientes. Son este tipo de taxonomías axiológicas las que, una vez justificadas institucionalmente, naturalizadas, ejercen dominio y violencia. La Filosofía, apoltronada en su torre de marfil y poseedora de la “verdad”, aislada, habría adoptado una visión muy particular del mundo, rechazando

todo aquello que no esté dentro de los límites de su propio universo o campo de conocimiento<sup>121</sup>.

Para evitar ser cuestionada, la filosofía rechaza cualquier tipo de génesis histórica. El autor habla de una filosofía ahistórica, ajena a la experiencia histórica, una filosofía, tal y como teorizó Kant, de la razón pura, o, como dice Bourdieu, una arqueología filosófica como historia a priori. La filosofía vendría, pues, a fundamentarse a sí misma, negando origen empírico alguno, lo que indica, a juicio de Bourdieu, que el campo filosófico produce y reproduce unos hábitos de pensamiento siguiendo una práctica ritualizada además de proteger ciertos intereses relacionados con la defensa y protección de una determinada posición social, una posición social privilegiada, elitista.

El investigador que confunde el mundo en el que piensa con el mundo en el que vive queda entonces establecido que lleva a cabo un análisis erróneo de ese mundo. Esto es precisamente en lo que consiste el error escolástico. Bourdieu cita la Hermenéutica objetivista para dar cuenta de este fenómeno. La lógica práctica queda totalmente desdibujada, distorsionada, cuando la hermenéutica la somete a un proceso de destemporalización consistente en estratificarla por bloques, clasificarla en un conjunto de pasos, cada uno de ellos escalonado en el tiempo, con el objetivo de poder establecer una sincronización teórica. Con ello, antes que dar cuenta de los hechos, lo que se

---

<sup>121</sup> Bourdieu mismo experimentó el rechazo y subestimación de su trabajo al dejar la filosofía (al menos formal u oficialmente) para dedicarse a la etnología y la sociología. No quiso dedicar su vida a permanecer enclaustrado en el espacio académico, tan alejado éste de la vida práctica. Optó por acercarse al mundo de lo social para tratar de desentrañar su lógica, lo que le privó del prestigio que otorga el mundo docto.



consigue es interpretarlos erróneamente, se consigue un modelo o explicación a imagen y semejanza de la teoría desde la que se investiga. Lo que hace el investigador es acotar el objeto de estudio subsumiéndolo bajo la propia lógica del campo desde el que realiza la investigación. Quienes estén fuera de ese campo desconocerán el lenguaje y vocabulario específicos del mismo, piezas clave a la hora de intentar acceder a él. Es entonces cuando desde dentro del campo cabe la posibilidad de dominio sobre los excluidos. La dominación está presente en las relaciones sociales de comunicación. Aunque la escolástica cree incluir a todos cuando enuncia la universalización, no hace más que universalizar un conjunto de ficciones: el resultado es que excluye y ejerce violencia como modo de afirmar su permanencia. No todos tendrán igual acceso a los bienes sociales ni a la misma consideración porque se trata de una universalización estrictamente teórica, ajena a las condiciones reales:

“Otorgar a todos, pero de manera meramente formal, la <<humanidad>> significa excluir, con apariencias de humanismo, a todos aquellos que carecen de los medios para realizarla.”<sup>122</sup>

Funciona aquí la ilusión epistemológica que oculta las diferencias en cuanto a las condiciones de acceso así como los factores de discriminación puestos en marcha. Y señala Bourdieu, como caso especialmente ejemplificante, el de las mujeres y la política:

“Basta [...] con volver al «espacio público» tal como es en realidad para comprender que la ilusión epistemocéntrica que lleva a convertir la universalidad de la razón y la existencia de intereses universalizables en fundamento del consenso racional se basa en la ignorancia (o el rechazo) de las condiciones de acceso a la esfera política, así como de los factores de discriminación (por ejemplo, el sexo, la instrucción o los ingresos) que limitan dichas posibilidades de acceso no sólo, como se afirma a menudo

<sup>122</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., cap. 2, “Las tres formas del error escolástico”, p. 90.

–y refiriéndose, en especial a las mujeres-, a unas posiciones en el campo político, sino, más profundamente, a la opinión política articulada («opinar [*doxázein*] significa hablar», decía Platón) y, por ende, al campo político.”<sup>123</sup>

Bajo una aparente buena conciencia democrática promulgada por el eje central de la ilusión escolástica, esto es, el universalismo intelectualista, se esconde la desigualdad y la discriminación a que son sometidas las mujeres.

Tampoco, hablando ahora en términos generales, tiene lugar la realización efectiva del ejercicio del derecho de opinar, la libertad de expresión, en el terreno de la política. No existe el grado homogéneo de dominio de los instrumentos de producción política que se les supone a los ciudadanos.

Ese universalismo abstracto sirve, así, para justificar el orden establecido. Se perpetúa entonces la dominación del hombre heterosexual, blanco y burgués, quedando estigmatizados grupos particulares como las mujeres, los negros o las mujeres y los hombres homosexuales. La forma en que el dominio es ejercido no deja rastro de ilegitimidad:

“... tiende a afirmarse con apariencia de naturalidad mediante la universalización que erige ciertas particularidades fruto de la discriminación histórica (las masculinas, blancas, etc.) en atributos no marcados, neutros, universales, y relega las otras a la condición de <<naturalezas>> negativas, estigmatizadas.”<sup>124</sup>

Lo que se produce, pues, es que la igualdad formal oculta la desigualdad real. Así es como bajo el pretendido respeto a la diferencia se esconde una realidad marcada por la omisión de cuáles son aquellos medios reales que van a hacer posible las posibilidades que les son teóricamente ofrecidas a los grupos minoritarios. Las

<sup>123</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>124</sup> *Ibíd.*, p. 98.

supuestas mismas oportunidades que todos tenemos en el punto de partida terminan por traducirse en violencia simbólica. Tiene lugar la legitimación de la desigualdad. La razón como arma categórica.

## 1.6. Conclusiones.

Tras esta incursión inicial en la obra de Bourdieu, tenemos, primero, que insistir en que la fuerte determinación de lucha contra las desigualdades sociales constituye el principal motor de su pensamiento. Como hemos tratado de mostrar a lo largo de este primer capítulo, su intención de desenmascarar aquellos mecanismos ocultos bajo la apariencia de normalidad social, que son los causantes de la perpetuación y reproducción del dominio y la violencia que, en su carácter normativizado, justificado y, así, naturalizado, se hace pasar como “no violencia”, le lleva a establecer ciertas bases teórico-prácticas que resultan esenciales, a nuestro parecer, como herramientas útiles en la investigación feminista. Concretamente será el concepto de *habitus* el principal logro que destaquemos en esta dirección a lo largo de nuestro trabajo. Y es que hay en su pensamiento toda una atención centrada en el cuerpo y, con él, en toda la serie de elementos inconscientes, algo que ya encontrábamos en Foucault, de quién se ve positivamente influenciado, al señalar que, efectivamente, es a través del cuerpo que el orden dominante logra consolidarse sometiendo a los sujetos a su lógica, aunque Bourdieu dará un paso más al otorgarle también una capacidad activa, esto es, al tratarlo como sujeto actuante y transformador, además de cómo objeto paciente y, en definitiva, víctima del sistema dominante. Sin duda, se trata de una aportación sobresaliente con la

que indagar en sus posibilidades de expansión en los análisis en torno a las dinámicas sociales de desigualdad y dominación y, concretamente con respecto a lo que constituye el objetivo primordial en nuestro trabajo, el caso concreto las desigualdades de género que conllevan gravísimas consecuencias para la vida, en todas sus facetas, de las mujeres.

Así pues, como sede y transmisor de desigualdades sociales, el cuerpo sufre las consecuencias de la dominación, es doblegado, maltratado, utilizado, manipulado,... y, además, participa en el desarrollo, en la continuidad y la perpetuación, de su ejercicio. La arreflexividad con la que las relaciones de dominio actúan a través de él es, además, analizada y acentuada por Bourdieu. Lo inconsciente, lo no pensado del proceso de perpetuación del poder, es determinante en la manera en que tenemos que afrontarlo tanto para el estudio de su naturaleza, el modo en que se reproduce y actúa, como en el desarrollo de posibles propuestas y métodos de paliación y aspiraciones de erradicación.

Ese énfasis en las prácticas corporales de los agentes será lo que le lleve a lanzar una crítica sociológica de la Filosofía, encontrando, primero, en Pascal, a un buen aliado para afirmar que es la fuerza y la persistencia del hábito la que, desde el silencio y el completo anonimato, se hace con el cuerpo de los sujetos, formando parte de sus prácticas corporales, de sus gestos, de las formas de expresarse, de caminar, de dirigirse a los demás... y no sólo de sus expectativas y deseos, de sus aspiraciones y de sus concepciones acerca de lo bueno, lo malo, lo correcto, incorrecto o indiferente. Afirmará, luego, además, la necesidad de formular principios teóricos que den cuenta de esa realidad práctica, pues a pesar de su crítica al exceso de teoría del que asegura que



habría adolecido toda la historia de la Filosofía, considera que, bien guiada puede dar buena cuenta de las lógicas concretas que rigen el sistema dominante y, a partir de ahí, pergeñar posibles maneras de subvertirla. La propuesta de Bourdieu para la Filosofía es que no es el modelo teórico, creado con independencia a su objeto de estudio, el que se aplica a la realidad, sino la realidad la que se estudia en términos prácticos, con lógicas sociales y sujetos situados, y, a partir de ahí se elabora el modelo teórico.

Con esta perspectiva sobre el mantenimiento del poder como proceso no pensado, causa actuada o realidad vivida en forma de incorporación inconsciente, y guiado por un pensamiento eminentemente relacional, algo que mantuvo en común con Lévi-Strauss y que le hace entender que el estudio de la sociedad pasa por una atención necesaria a la trayectoria histórica individual y colectiva, allí donde las relaciones objetivas se construyen y donde, a su vez, se van objetivando los productos históricos incorporados por los sujetos, Bourdieu va a indagar, como decimos, en las estructuras y mecanismos sociales que mantienen las desigualdades de acceso a los bienes culturales, sociales, económicos y, sobre todo, como bienes más relevantes, los bienes simbólicos. Como hiciera el poder disciplinario foucaultiano, el poder simbólico y, más concretamente, el *habitus*, que en su calidad de mediador entre el sujeto y la estructura, va a significar una posibilidad mayor de cambio social, valoraremos esa posible potencialidad que se encontrará, no obstante, como es el caso de Cronin, con una serie de críticas a la fuerza determinante o inmovilizadora que lo caracteriza y que podría dar al traste con las aspiraciones bourdieuanas de desmantelamiento del poder. Sostenemos y reiteramos, a lo largo de nuestro trabajo, no obstante, la gran aportación que sin duda su trabajo representa para los estudios del género.

## **2. Capital simbólico: orden social y patriarcado en la Cabília argelina.**

## 2.1. Introducción.

Nuestra atención se va a centrar aquí en la formulación de la noción de capital simbólico para, a continuación, en el capítulo tercero, pasar a recorrer los orígenes del concepto de violencia simbólica tanto en los estudios sobre sociología de la educación como en el que consideramos su tratamiento más acabado y que encontramos en *Meditaciones pascalianas*<sup>125</sup>. Trabajos como el llevado a cabo durante la estancia de Bourdieu en Argelia resultan aquí decisivos y, por lo tanto, requieren una atención especial. Es por ello que nos detendremos a considerar algunas de sus aportaciones más relevantes sobre el capital en *Esquisse d'une théorie de la pratique*<sup>126</sup> así como en *El sentido práctico*<sup>127</sup>, obra esta última que presenta las conclusiones generales del autor sobre el asunto. El factor determinante en el presente capítulo será, pues, el estudio de los términos bourdieuanos en aras al desmantelamiento de las claves de un orden social basado en la dominación.

Comenzamos el capítulo situando los orígenes del concepto de capital simbólico, allá por los años setenta, en el contexto de la sociedad patriarcal de la Cabilia argelina sobre la que Bourdieu va a trabajar intensamente y de la que se nutrirá para analizar el sistema de desigualdades sociales. Se trata de un concepto central por cuanto que es, fundamentalmente, el que nuestro autor señala como principal motor para que la dominación se perpetúe a través de su ocultación como tal dominación, haciéndola pasar como natural, irremediable o necesaria. En sus principios más básicos, podemos

<sup>125</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit.

<sup>126</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*, ed.cit.

<sup>127</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*, ed. cit.

definirla como una relación de interés, en última instancia, económico, desplegada, en cambio, como una relación basada en la confianza, en la amistad o en la buena fe de sus intermediarios. Así pues, estigmatizada, la transacción económica o la finalidad de la obtención de beneficios, logra el funcionamiento del orden social tal cual lo conocemos, uno basado en las desigualdades sociales, abusivo e injusto, reforzándolo y perpetuándolo al tiempo que justificándolo, enmascarándolo, en definitiva. Y este proceso se manifiesta, al fin, dando lugar al hecho de que quienes poseen mayor cantidad de capital simbólico son quienes imponen sus valores, su visión del mundo, así como los principios éticos que han de regirlo o los principios de diferenciación que lo gobiernan. De esta forma, logrando aparentar como natural el hecho de que unos tengan mucho mientras que otros poco o nada, los dominados acatan su dominación sin grandes revueltas, con resignación.

Bourdieu acomete, a partir del caso del sistema matrimonial adoptado en la sociedad de La Cabilia, el estudio de esa transformación del capital económico en capital simbólico. Todo en esta sociedad se encuentra regido por el principio básico de ocultación de intereses de carácter mercantil. Los habitantes no deben jamás dejar entrever el objeto último de sus interacciones sociales para mantener, así, el orden. Veremos aquí que la fuerte diferenciación social por sexos resulta decisiva a todos los niveles. La diferencia entre el honor masculino y el honor femenino establece los principios mismos de esta sociedad tradicional. Y esto es algo que podemos ver con el asunto del desafío. Todo hombre que se considere de honor y desee mantener esa distinción sin caer en la invisibilidad social, debe lanzar desafíos, sabiendo que debe lanzarlos tan sólo a hombres igualmente portadores de ese honor. Esto significa que

debe validar ese honor constante y colectivamente, de cara a la comunidad, olvidándose de sí mismo y de sus deseos particulares. En esa comunidad, además, las mujeres, fuertemente estigmatizadas, son ejemplo de vergüenza, por lo que son tratadas de inferiores, como seres irresponsables e impredecibles a los que hay que mantener apartados y bajo control. Su participación más allá de la esfera doméstica, siempre que sea necesario, se limitará a realizar aquellas tareas más vergonzosas y, por lo tanto, ocultas, favoreciendo siempre el trabajo de los hombres, quienes, en cambio, recibirán el reconocimiento y la estima social.

Ese sentido del honor no es más que una disposición cultivada, adquirida en el proceso de aprendizaje o de socialización, es el *habitus* mismo que hace que incluso aquellos habitantes más humildes se ciñan a lo que de ellos se espera, mostrando resignación y obediencia al orden imperante, a través de la recompensa en forma de respetabilidad. Su comportamiento intachable como hombres de buena fe y de honor, sabedores y cumplidores de la moral social imperante, se ve premiada, irónicamente, con su propia subordinación.

## 2.2. Dominación social. La aportación de la etnología. Más allá de Marx y Weber.

La gran mayoría de las transacciones de intercambio persiguen la transformación de “la relación puramente económica... [...] en una relación genealógicamente fundada y garantizada.”<sup>128</sup> Así es como nos aclara Bourdieu, en su obra *El sentido práctico*, que

<sup>128</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*, ed. cit., p. 184.



de lo que se trata en estas relaciones de intercambio es, precisamente, de evitar el reconocimiento de la relación interesada, de ocultar el hecho de que la satisfacción de intereses egoístas es el motor que impulsa la acción. Aquí es de donde resulta que el capital simbólico lo es en tanto que es negado, un capital reconocido como legítimo en tanto que no es reconocido como capital, “la única forma posible de acumulación cuando el capital económico no es reconocido.”<sup>129</sup>

Tal y como veremos más detenidamente en los apartados siguientes contenidos en el presente capítulo, Bourdieu toma, a manera de ejemplo, los intercambios que solían tener lugar entre los campesinos de la región de La Cabilia antes de que las prácticas económicas propiamente dichas, despojadas de cualquier atisbo de eufemismo, irrumpieran en esta sociedad tradicional. Los comienzos de su andadura profesional se dan cita en el terreno de la etnología, y Argelia, centro de sus estudios empíricos por excelencia, va a ser el escenario clave de aplicación conceptual. Las transacciones en un principio de carácter amistoso entre las dos partes implicadas, se fundan en “la economía de la buena fe”<sup>130</sup>, donde, negado, ocultado o disimulado, el interés no puede jamás estar por encima del honor y el buen nombre propio del “hombre de buena fe”,<sup>131</sup> lo cual no quiere decir que la economía constituyese un factor menos significativo, antes bien, más vergonzante, rechazado y, por tanto, velado.

En su esfuerzo por tratar de llevar a cabo un análisis clarificador de los conceptos que componen la teoría bourdieuana, Cecilia Flachsland<sup>132</sup> se aproxima,

<sup>129</sup> *Ibíd.*, pp. 187-188.

<sup>130</sup> *Ibíd.*, p. 183.

<sup>131</sup> *Ibíd.*

<sup>132</sup> Flachsland, C., *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Campo de Ideas, Madrid, 2003.

aclarando, la noción de “capital simbólico” con especial atención. El sistema social basado en la desigualdad necesita indefectiblemente del capital simbólico para su continuidad, pues gracias a él la situación desigual, injusta desde la base, se torna “normal”, cotidiana, fatal en tanto que necesaria. El capital simbólico viene a ser, pues, aquel capital invisible, intangible, aunque perfectamente efectivo en la práctica, resultado del proceso de transformación y eufemización de cualquier tipo de capital, ya sea económico, cultural o social, y cuyo poder, tras ese proceso de invisibilización, se dispara considerablemente. La autora lo define como:

“... la capacidad para anular el carácter arbitrario de la distribución del capital haciéndolo pasar como natural.”<sup>133</sup>

Tenemos, entonces, que observar el capital simbólico desde una óptica distinta a la utilizada en el estudio de los anteriores tipos de capital. Es un capital que invalida la arbitrariedad que se ha puesto en marcha al hacer pasar como “natural” la distribución del capital económico, cultural o social. De tal suerte que los que poseen la mayor cantidad de ese capital simbólico poseen también el poder de imponer su visión como la visión universal, la única y verdadera; pueden constituir los criterios de diferenciación social, como son el sexo, la raza o la etnia, así como ordenar, disponer y construir los grupos sociales. Desde esta perspectiva, la realidad social constituye relaciones de fuerza y se dispone como un conjunto de relaciones de sentido que vienen a conformar la dimensión simbólica del orden social.

---

<sup>133</sup> *Ibíd.*, p. 56.

Veamos más detenidamente este proceso. Para ello debemos situarnos en el contexto que da lugar al concepto de capital simbólico. Podríamos decir, siguiendo ahora a Vázquez<sup>134</sup>, que la noción de capital simbólico encuentra sus orígenes en los primeros trabajos realizados por Bourdieu y su equipo de colaboradores allá por los años setenta<sup>135</sup>. Por aquel entonces, éstos ya habían abandonado el Centre Européenne de Sociologie Historique, dirigido por Raymond Aron, para fundar un nuevo instituto de investigación que se denominaría el Centre de Sociologie Européenne<sup>136</sup>, financiado por la École des Hautes Études en Sciences Sociales y por la empresa privada Kodak, ayuda esta última dirigida especialmente a apoyar las investigaciones en torno a los usos sociales de la fotografía. Y es que los primeros trabajos de investigación que se llevaron a cabo en este nuevo instituto abordaron diferentes temáticas, entre ellas esta de la fotografía, englobada en el análisis de la producción, el consumo y la circulación de los bienes simbólicos.

Para empezar nuestro recorrido tras los orígenes de este concepto de capital simbólico, que sin duda vertebra el proyecto bourdieuano, deberemos, asimismo, prestar especial atención a los importantes análisis realizados por Bourdieu en torno al sistema de enseñanza. Pero antes hagamos un alto en el sentido y significado que cobra el concepto en la Cabilia argelina, pieza clave e inseparable, a su vez, de los análisis del sistema de enseñanza realizados por Bourdieu junto a sus colaboradores<sup>137</sup>.

---

<sup>134</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed.cit., c. IV, pp. 90-1.

<sup>135</sup> Como señala Vázquez en el segundo capítulo de su libro (*Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., p. 54), siendo Bourdieu director de estudios en el Céntrre Européen de Sociologie Historique, consigue reunir a un grupo de investigadores compuesto por Luc Boltanski, Yvette Delsaut, Claude Grignon, Jean-Claude Passeron y Monique de Saint-Martin.

<sup>136</sup> Actualmente dirigido por Gisèle Sapiro.

<sup>137</sup> Luc Boltanski, Yvette Delsaut, Claude Grignon, Jean-Claude Passeron y Monique de Saint-Martin.





### 2.3. Dominación masculina en la Cabilia.

Podemos ver la presencia decisiva que el capital simbólico tiene en el caso concreto del contrato matrimonial a propósito de los habitantes de la Cabilia que Bourdieu aborda en *El sentido práctico*<sup>138</sup>. El autor relata cómo la buena marcha de dicho contrato depende del capital simbólico que posean los intermediarios, esto es, de que sean considerados hombres de buena fe, desinteresados, fama ésta que han conseguido a través de los tratos de honor que han realizado anteriormente. Su prestigio y estima social dependen de la transformación exitosa de los distintos tipos de capital, como pueden ser el económico, el cultural o el social, en capital simbólico.

Así las cosas, Bourdieu sostiene la idea de que las prácticas siguen siempre una lógica económica. La reconversión del capital económico en capital simbólico tiene como objeto producir relaciones de dependencia económica ocultas bajo la apariencia de relaciones morales. Una reconversión que, como veremos en el capítulo tercero, es oficializada con la aparición del título escolar.

Ocho años antes de la publicación de *El sentido práctico*,<sup>139</sup> obra sobre la que volveremos más adelante, Bourdieu ya llevó a cabo un análisis detallado de esta cuestión en *Esquisse d'une théorie de la pratique*,<sup>140</sup> libro este último que contiene los dos primeros ensayos importantes del autor, titulados «Le sentiment de l'honneur» y «La maison Kabyle ou le monde renversé», donde si bien se muestra partidario del uso de los esquemas de análisis estructural utilizados por Lévi-Strauss, expresa igualmente

<sup>138</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*, ed. cit.

<sup>139</sup> *Ibíd.*, obra del año 1980.

<sup>140</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ed. cit. Obra del año 1972.

sus divergencias con él, señalando ciertas insuficiencias a las que haremos referencia a lo largo del presente trabajo.

Dividiendo el libro en dos partes, dedica la primera de ellas a la exposición de tres estudios sobre la etnología de la Cabilia para entrar de lleno en la segunda con lo que constituirán los primeros pasos hacia la elaboración de una nueva teoría de la acción, una teoría de la práctica. A juicio de Francisco Vázquez García, ambos, *Esquisse d'une théorie de la pratique* y *Le sens pratique* (escritas a partir de trabajos de campo realizados años antes, entre 1960 y 1965 en Argelia), abordan la cuestión de la superación de las perspectivas estructuralista y fenomenológica en aras a la elaboración de una nueva teoría de la acción más acorde con la realidad de la práctica<sup>141</sup>. Con ese objetivo, afirmará Vázquez, en la primera de ellas, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, el concepto de “regla” es sustituido por el de “estrategia”, llevando a cabo posteriormente, en *Le sens pratique*, la formalización de su concepto de *habitus* para, seguidamente, hacer de él el eje central de su teoría de la práctica<sup>142</sup>.

Centrémonos, pues, de entrada, en el análisis del trabajo llevado a cabo por Bourdieu en *Esquisse*. Dedicando sus esfuerzos al estudio sobre el sentido del honor, la casa cabilia y la *parenté*, cabe señalar el análisis del sistema mítico-ritual, el cual desvela la relación de doble sentido que el calendario agrícola mantiene con las estructuras económicas. La producción está dedicada exclusivamente al consumo y la

<sup>141</sup> Vázquez Gracia, F., *Pierre Bourdieu, La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., pp. 63-89.

<sup>142</sup> Ya en *Un Art Moyen*, escrito en 1965, da Bourdieu las primeras pinceladas torno al concepto de *habitus*. El título completo del libro es *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, de Les Éditions de Minuit, concretamente la Collección «Le sens Commun», dirigida por Pierre Bourdieu y con la participación de Luc Boltanski, Robert Castel y Jean Claude Chamboredon. En su traducción al español: *Un arte medio*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 2003.



acumulación de los frutos obtenidos por parte de los propios productores, lo cual pone de manifiesto el carácter ritual de esta práctica; su finalidad, no obstante, es rotundamente categórica: perpetuar el orden económico y, por ende, el orden político.

Otra característica, no menos importante, derivada de este estudio concierne a los intercambios económicos y simbólicos. Éstos jamás pueden ser confesados abiertamente como tales, esto es, como el principio explícito de las transacciones económicas o de cualquier otro tipo de acuerdo comercial. La lógica de dicha ocultación viene dada por la necesidad de mantener el orden social. Pensemos que la manifestación explícita de los intereses pondría al descubierto las injusticias y el menoscabo de derechos, dilapidando, en ese acto, el desarrollo mismo de ese sistema de reproducción económico, social y político. Se da, pues, un proceso de encubrimiento y mascarada que es el que permite la dominación, tanto económica, como social, cultural y simbólica.

El primer capítulo del libro se articula, como hemos dicho, en torno al sentido del honor. Mounier<sup>143</sup>, gran defensor y reconocedor del trabajo bourdieuano, señala la inseparabilidad del análisis del funcionamiento del honor con respecto a las representaciones simbólicas propias de esta sociedad. Es así que los sistemas de oposición estructural, esenciales para comprender el sistema de relaciones de la sociedad de la Cabilia, entre la derecha y la izquierda, lo masculino y lo femenino, lo alto y lo bajo, el exterior y el interior, encuentran su correspondiente en el registro del honor con la oposición entre un honor masculino, «*nif*», el cual se puede acumular o, en

---

<sup>143</sup> Mounier, P., *Pierre Bourdieu, une introduction*. Agora, La Découverte, Pocket, 2001.

el peor de los casos, disipar, y que se mide en la confrontación pública con otros individuos masculinos, y un honor femenino, «*hurma*», honor que jamás debe perderse y que, sobre todo, no constituye jamás un honor individual, sino colectivo, tal y como corresponde a una sociedad fuertemente patriarcal: el honor de las mujeres concierne o repercute sobre el conjunto de habitantes de la casa y, por ende, del grupo. Además, simboliza una amenaza constante. Conservarlo pone a prueba la capacidad de los hombres para defenderlo. Su pérdida significaría la mayor de las vergüenzas, la puesta entre paréntesis del valor de los «*agnats*», esto es, de los parientes consanguíneos por parte de la línea paterna (patrilineal)<sup>144</sup>.

Bourdieu, dirá Mounier, va más allá, no obstante, de este análisis de las oposiciones entre el honor masculino y el honor femenino, apuntando una reflexión, primero, en torno a lo que denomina el “ethos del honor”,<sup>145</sup> esto es, el conjunto de reglas, costumbres y presiones colectivas que dirigen el comportamiento individual cada vez que el honor está en juego, y segundo, una importante reflexión acerca de una dominación masculina que, atribuyendo valores y reglas de acción diferentes según sea el caso del honor masculino o el honor femenino, revela una concepción peyorativa de lo femenino que lo mantiene en una posición subordinada. Bourdieu lo expresa refiriendo al sistema de categorías de la percepción mística del mundo:

“En el sistema mítico-ritual kabil, el Este mantiene una relación de homología con lo Alto, el Futuro, el Día, lo Masculino, el Bien, la Derecha, lo Seco, etc., y se

<sup>144</sup> En el lado opuesto, los «*cognats*» o también llamados «*uterinos*», son los parientes consanguíneos de la línea materna (matrilineal).

<sup>145</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique*, ed. cit., pp. 56-60.



opone al Oeste, que, de la misma forma, tiene una relación de homología con lo Bajo, el Pasado, la Noche, lo Femenino, el Mal, la Izquierda, lo Húmedo, etc.”<sup>146</sup>

Bourdieu comienza su estudio sobre el sentido del honor describiendo la figura del «*Amahbul*».<sup>147</sup> El *Amahbul* es el señor, el dueño de las tierras. Se trata de un individuo sinvergüenza y descarado que se aprovecha del trabajo de los demás ignorando el código implícito de normas referentes a la buena educación y los buenos modales comúnmente aceptados y garantía del éxito de las relaciones sociales. Cada vez que un *Amahbul* comete una injusticia contra cualquier miembro de la comunidad, pena alguna le es impuesta, pero no sólo no es juzgado como los demás, sino que si alguien se atreve a denunciar cualesquiera de las injusticias que haya cometido, se expone a ser objeto de una afrenta pública, esto es, la que constituye el simple hecho de desafiar a un *Amahbul*. Así, quien se enfrentase a él, aún en el caso de llevar razón, se arriesgará a padecer la mayor de las vergüenzas, estando, pues, abocado a ocupar siempre el lugar de la víctima. El motivo de semejante imperativo descansa en la dialéctica del desafío-respuesta presente en la Cabilia: quien lance el desafío debe hacerlo siempre hacia alguien digno del mismo. Por supuesto, esto excluye a las mujeres, quienes ocupan una posición subordinada. En *Esquisse*, podemos leer, de nuevo sobre la concepción social peyorativa en torno a las mujeres, lo siguiente:

“La precocidad del matrimonio se comprende si consideramos que la mujer, mala por naturaleza, debe ser, lo antes posible, puesta bajo la tutela o protección benéfica del hombre. «La mujer joven, se dice, es la vergüenza» (*al'ar thaqchichth*),

<sup>146</sup> *Ibíd.*, p. 57. Traducción propia. Texto original: “Dans le système mythico-rituel Kabyle, l'Est entretient un rapport d'homologie avec le Haut, le Futur, le Jour, le Masculin, le Bien, la Droite, le Sec, etc., et il s'oppose à l'Ouest et du même coup au Bas, au Passé, à la Nuit, au Féminin, au Mal, au Gauche, à l'Humide, etc.”

<sup>147</sup> En plural «Imahbal», en Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, ed. cit., pp. 19-20.

mientras que el yerno es llamado *settar la'yub*, «el velo de las vergüenzas». Los Árabes de Argelia a veces llaman a las mujeres «las vacas de Satán» o «las redes del demonio», lo que significa que es a ellas a quienes compete la iniciativa de ejercer el mal: «La más derecha, dice un proverbio, es torcida como una hoz». Como un brote que se extiende hacia la izquierda, la mujer no puede ser derecha, tan sólo puede ser enderezada por la protección benéfica del hombre.»<sup>148</sup>

Así pues, la legitimación del patriarcado en la sociedad tradicional de La Cabilia se sustenta en la idea de que las mujeres encarnan el mal, son consideradas peligrosas, manipuladoras, mentirosas, tramposas, no se las considera concededoras del honor y todo lo que ello implica, sino todo lo contrario: una amenaza contra el honor. Ellas representan el lado oculto, la vergüenza. Es por todo esto que se las mantiene sometidas, dominadas, excluidas aunque pertenecientes al grupo.

De esta forma, excluyendo a las mujeres como una posibilidad impensada, y quedando, en su lugar, relegadas a la función de guardianas del honor familiar,<sup>149</sup> los desafíos sólo pueden tener lugar entre hombres. Pero lanzar un desafío conlleva reconocer en el otro a un hombre digno, entendiendo por tal a un hombre de honor, diestro en el juego del honor, un igual. Esto, que refiere, claramente, a un modelo masculino de reconocimiento, implica un alto grado de conocimiento y dominio de las reglas del juego así como la posesión del conjunto de virtudes indispensables que permitan respetar esas normas. Un *Amahbul*, por su parte, no posee estas cualidades, se

---

<sup>148</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, ed. cit., pp. 55-56. Traducción propia. Texto original: «La précocité du mariage se comprend si l'on songe que la femme, de nature mauvaise, doit être placée le plus tôt qu'il se peut sous la protection bénéfique de l'homme. «La honte, dit-on, c'est la jeune fille» (*al'ar thaqchichth*) et le gendre est appelée *settar la'yub*, «le voile des hontes». Les Arabes d'Algérie appellent parfois les femmes «les vaches de Satan» ou «les filets du démon», signifiant par là que l'initiative du mal leur appartient : «La plus droite, dit un proverbe, est tordue comme une faucille.» Pareille à une pousse qui tend vers la gauche, la femme ne peut être droite, mais seulement redressée par la protection bénéfique de l'homme.»

<sup>149</sup> Las mujeres tienen el deber de salvaguardar el honor de su marido, procurando mantener en secreto los conflictos familiares, de ahí que se considerase como una intrusión y una amenaza el matrimonio con una extranjera.

salta sistemáticamente las reglas, y actúa arbitrariamente haciendo y deshaciendo según criterios tiránicos e injustificados; no es, por lo tanto, un hombre de honor. Y es por ello que desafiarle implica, si no en todos los casos, sí en la mayoría de ellos, la vergüenza y el agravio públicos. Habla Bourdieu aquí del sentimiento de igualdad en el sentido del honor y extrae una primera conclusión, la de que el desafío hace el honor:

“Del principio del reconocimiento mutuo de igualdad en el honor se sigue un primer corolario: el desafío hace el honor. «El hombre que no tiene enemigos, dicen los habitantes de la Cabilia, es un borriquillo», no se pone el acento sobre la estupidez del borriquillo, sino más bien sobre su pasividad. Lo peor que puede ocurrir es pasar inadvertido: de esta forma, no saludar a alguien es tratarle como a una cosa, un animal o una mujer. El desafío es, por el contrario, «el punto culminante de la vida para aquel que la recibe» (*El Kalaa*). Es, en efecto, la ocasión de sentir una existencia plena en tanto que hombre (*thirugza*). «El hombre que cumple» (*argaz alkamel*) debe permanecer sin cese en estado de alerta, preparado para aceptar el mínimo desafío. Es el guardián del honor (*amhajar*), aquel que vela sobre su propio honor y sobre el honor de su grupo.”<sup>150</sup>

Vemos, pues, que el sentido del honor va aparejado al desafío. Un hombre que no lanza desafíos, que no tiene enemigos, no puede caminar con la cabeza alta, se asemeja, dice Bourdieu tomando los dichos tradicionales emitidos por los habitantes de la Cabilia, a una mujer o a un animal. Y es que la mujer es aquí relacionada con la naturaleza, lo salvaje, lo no civilizado, lo manipulable, objetivado, pasivo, la mujer es despojada de valor, equiparada a una cosa o a un animal, por lo que las referencias hacia ella en tono abiertamente peyorativo son constantes a lo largo de la obra de Bourdieu. Y

<sup>150</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, ed. cit., p. 25. Traducción propia. Texto original: “Du principe de la reconnaissance mutuelle de l'égalité en honneur suit un premier corollaire : le défi fait honneur. «L'homme qui n'a pas d'ennemis, disent les Kabyles, est un bourricot», l'accent n'étant pas mis sur la stupidité du bourricot, mais sur sa passivité. Ce qu'il y a de pire, c'est de passer inaperçu: ainsi, ne pas saluer quelqu'un, c'est le traiter comme une chose, un animal ou une femme. Le défi est, au contraire, «n sommet de la vie pour celui qui le reçoit» (*El Kalaa*). C'est en effet l'occasion de se sentir exister pleinement en tant qu'homme, de prouver aux autres et à soi-même sa qualité d'homme (*thirugza*). «L'homme accompli» (*argaz alkamel*) doit être sans cesse en état d'alerte, prêt à relever le moindre défi. C'est le gardien de l'honneur (*amhajar*), celui qui veille sur son propre honneur et sur l'honneur de son groupe”.

la pasividad se vuelve invisibilidad. El peor de los castigos que se le puede infligir a un cabileño es el de ignorar su presencia. Los demás le retiran el saludo. Es por esto que si quiere conservar su honor debe mantenerse activo, hacer demostraciones de su fuerza lanzando desafíos. Si actúa así, no sólo mantendrá su honor intachable, sino también el de su grupo. Ahora bien, como hemos visto, un hombre que quiera conservar su cabeza bien alta deberá también asegurarse de no lanzar los desafíos a la persona equivocada. Y extrae Bourdieu una segunda conclusión: aquel que desafía a un hombre que es incapaz de devolverle el desafío, como es el caso del amahbul (incapaz, como decimos, de respetar las reglas del desafío) se deshonra a sí mismo, de tal suerte que se arriesga a sufrir la más terrible de las humillaciones públicas (*elbahadla*). Por este motivo es conveniente actuar con moderación y no acusar precipitadamente al otro. E introduce aquí la tercera conclusión: el único desafío digno de ser lanzado es aquel que va de un hombre de honor a otro. Esto distinguirá un desafío de honor de lo que de otra forma no sería más que una simple agresión. Bourdieu pone el ejemplo de un desafío lanzado en este contexto a un hombre negro.<sup>151</sup> Poseyendo éste un nivel social y simbólico similar al de una mujer, comenta, quien le lance el desafío se expone decididamente a caer en la deshonra. Y es que en esta sociedad, un hombre negro es considerado casi tan incapaz como una mujer de poseer las virtudes propias del honor. De modo que es, también, una sociedad racista, aunque las mujeres siguen estando peor consideradas, sufren la discriminación más fuerte, siendo mucho menos valoradas, de tal suerte que la mujer negra la que se encuentra en el estrato más bajo de la escala social, a lo que la situación de pobreza agrava la situación. Y la homosexualidad ni siquiera se contempla.

---

<sup>151</sup> *Ibíd.*, p. 27.



Las reglas del honor rigen también los combates o luchas entre adversarios. No está permitido, por ejemplo, el combate de varios individuos unidos contra uno solo. Por otro lado, el desafío jamás tiene por objeto acabar con la vida del contrincante, sino que se trata más bien de dejar claro quién está por encima de quién, constituye, la mayoría de las veces, un acto simbólico. Y una vez acabado el enfrentamiento, las tribus se retiran a sus hogares. Tales combates pueden tener lugar por motivos de orden económico, deudas, desacuerdos,... aunque también, en muchos casos, la lucha se limita a la rivalidad entre tribus que tratan de establecer que sus mezquitas son las más bellas o que realizan las fiestas más sonadas. Durante los mismos, la actividad de las mujeres, que generalmente queda estrictamente vinculada al ámbito doméstico, donde realizan las labores consideradas las más sucias, infravaloradas y hasta vergonzosas, queda limitada a lanzar gritos de apoyo a los hombres de su grupo. Así describe Bourdieu:

“Durante el combate, las mujeres animan a los hombres con sus gritos y cantos, los cuales exaltan el honor y la potencia de la familia.”<sup>152</sup>

Generalmente, estos enfrentamientos transcurren de manera acompasada, como ocurre en los rituales. Los adversarios se tiran unos encima de otros, miden sus fuerzas, el objetivo, afirma Bourdieu, no es, por tanto, matar, sino más bien demostrar una supremacía simbólica, referente a la salvaguarda del honor, aunque ambos, al entrar en el juego o dialéctica del desafío y la respuesta, ya ponen a salvo ese honor. Sólo en algunos casos más desafortunados, estos encuentros cuerpo a cuerpo terminan con la

---

<sup>152</sup> *Ibíd.*, p. 28. Traducción propia. Texto original : “Pendant le combat, les femmes encourageaient les hommes de leurs cris et de leurs chants qui exaltaient l’honneur et la puissance de la famille.”

muerte de uno de los contrincantes. Y en última instancia, estas luchas contribuyen al mantenimiento del orden social dominante. Luchas por la salvaguarda del honor que podemos ver hoy reflejadas en el tópico de la masculinidad, representada por la supremacía de los atributos asociados al rol tradicional del hombre frente al rol tradicional de la mujer, atributos tales como la fuerza, la virilidad, la valentía o la competitividad.

Hay, por lo tanto, unas reglas que guían la dialéctica del desafío (como lanzar ese desafío o la ofensa únicamente a un hombre de honor, o, en el caso concreto del don y el contra-don, no ofrecer un contra-don u ofrecerlo o bien demasiado pronto o bien demasiado tarde), y la violación de las mismas conlleva la sanción inmediata, el repudio, el deshonor, en otras palabras, tiene lugar una sanción simbólica. Así pues, en el juego del honor, ambas partes resultan vencedoras cuando vencedor y vencido han actuado conforme a las reglas de ese juego.

El motor de la dialéctica del honor es, en última instancia, lo que va a impulsar la elección de la respuesta, y en esa elección la presión del grupo de pertenencia va a ser contundente. La presión de la familia, por un lado, puesto que el deshonor de uno de sus miembros conlleva seguidamente el deshonor del resto (si fallase sería inmediatamente sustituido por otro individuo de su grupo). Y la presión de la comunidad, por otro, tajante en cuanto a la sanción inmediata ante cualquier manifestación de cobardía, como es el volverse atrás incumpliendo entonces la palabra, o bien no lanzar el desafío cuando las circunstancias lo requieren. En general, todo incumplimiento de las reglas conllevará la consecuente sanción social, exponiéndose, no sólo quién ha violado la norma o

rechazado el desafío, sino, con él, su familia también, a la afronta pública, a las burlas y al desprecio colectivo.

En la Cabilia estudiada por Bourdieu está, pues, estrictamente establecido que el hombre de bien jamás olvida su palabra. Uno de los dichos de la Cabilia expone que el hombre que olvida su palabra olvida también a sus ancestros, olvida el respeto que debe guardarles y, por lo tanto, guardarse a sí mismo para ser digno de ellos. El sabio, por el contrario, es alguien reservado y discreto, alguien que sabe guardar prudentemente los secretos. En definitiva, un hombre que olvida su palabra pone en cuestión su hombría misma<sup>153</sup>.

En todos los dichos, dice Bourdieu, se mantiene un mismo imperativo, el que impone la negación de sí mismo, del yo íntimo. La propia realización se encuentra, pues, en la abnegación y la solidaridad, en la ayuda mutua basada en la discreción, el pudor y la urbanidad. Todo esto choca con las maneras de ser inquietas, impertinentes, vociferantes, con tonos elevados de risa, etc., cualidades todas ellas que impedirían el ejercicio de la reflexión, tal y como argumenta el autor. Y es que el hombre de honor, que se define principalmente por la fidelidad a sí mismo y la preocupación que siente por mantenerse digno ante una imagen idealizada de sí, también es comedido, lo que le hace sopesar, en todo momento y de forma reflexiva, los pros y los contras de una acción o decisión. Además, mantiene su palabra, es un hombre de palabra, de manera que no existe garantía superior a ella. De aquí se extrae que el sentimiento del honor se vive con respecto a los demás, se define en relación a los otros. Una vez dichas, las

---

<sup>153</sup> *Ibíd.*, pp. 38-39.

palabras no pueden retroceder, de modo que la manera correcta de actuar es meditarlas bien antes de expresarlas. Igual ocurre, dice, con las balas de un fusil, que una vez disparadas ya no pueden dar marcha atrás,<sup>154</sup> además, hay que tener en cuenta en todo momento que esas palabras implicarán no sólo a la persona que las expresa, sino que engloban a todo el grupo al que se pertenece<sup>155</sup>:

“La cuestión del honor es el fundamento de la moral propia de un individuo que se sabe siempre bajo la mirada de los otros, que necesita de los otros para existir, pues la imagen que se forma de sí mismo es la misma que los otros tienen de él y que le devuelven.”<sup>156</sup>

El hombre que olvida su palabra, sentencia, no es un hombre<sup>157</sup>. Ojalá, comentaba Bourdieu por boca de uno de los habitantes, pudiese tener un cuello tan largo como el de una jirafa, para que así las palabras recorrieran un largo camino antes de ser expresadas y entonces disponer de tiempo suficiente para reflexionar sobre la conveniencia o no de las mismas<sup>158</sup>. El olvido de la palabra conlleva el olvido de sí mismo. En la cultura del pueblo cabilio, existe una manera de ilustrar ese infortunio: el hombre que falta a su palabra “se come su bigote”. Es más, ese desdén conlleva, igualmente, el olvido de sus ancestros, contra los cuales se comete, en el acto, un

<sup>154</sup> *Ibíd.*, p. 38. Texto original: “L’«homme de bien» (*argaz el ‘ali*) doit être sans cesse sur ses gardes; il lui faut surveiller ses paroles qui, «pareilles à la balle sortant du fusil, ne reviennent pas»; et cela d’autant plus que chacun de ses actes et chacune de ses paroles engagent tout son groupe”.

<sup>155</sup> El “yo” es rechazado. Hablar de sí mismo antes que subsumirse en el anonimato del grupo muestra una conducta presuntuosa y del todo impropia.

<sup>156</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d’une théorie de la pratique précédée de trois études d’ethnologie kabyle*, ed. cit., pp. 39-40. Traducción propia. Texto original: “Le point d’honneur est le fondement de la morale propre à un individu qui se saisit toujours sous le regard des autres, qui a besoin des autres pour exister, parce que l’image qu’il forme de lui-même ne saurait être distincte de l’image de soi qui lui est renvoyée par les autres”.

<sup>157</sup> *Ibíd.*, p. 38. Texto original: “L’homme d’oubli, dit le proverbe, n’est pas un homme.”

<sup>158</sup> *Ibíd.* Texto original: “«Un homme des Ilmayen disait une fois qu’il aimerait avoir le cou aussi long que celui du chameau; ainsi, ses paroles, partant du cœur, auraient un long chemin à parcourir avant d’arriver à la langue, ce qui lui laisserait le temps de réfléchir.»

terrible menosprecio, dejando de ser digno de ellos<sup>159</sup>. Así pues, en el acto mismo de saltar por alto la palabra, el individuo deja al descubierto su yo íntimo, donde anidan sus debilidades y afectos, exponiéndose al juicio de los demás. Es siempre el lado femenino, ligado a lo secreto, lo oculto, y el ámbito de la intimidad, el que se corresponde con el aspecto humano más vergonzante, la expresión de actitudes cariñosas, compasivas, delicadas o sensibles, constituyen objeto de mofa y escarnio públicos cuando son protagonizados por los hombres, por lo que éstos buscan la manera de ocultar sus afectos y de mostrar, en cambio, fuerza, dominancia, liderazgo, competitividad y autosuficiencia.

El hombre sabio, se opone, así, por completo, al hombre incapaz de mantener su palabra: es reservado (guarda bien sus secretos), prudente y discreto. Debe darse a respetar. La respetabilidad, que se opone a la vergüenza, es definida principalmente por su dimensión social, y, por lo tanto, debe ser conquistada y defendida frente a la mirada de todos. La audacia y la generosidad constituyen aquí los valores supremos frente a la debilidad y la cobardía que, por otro lado, son los marcadores por excelencia del mal, lo torcido, y, como tal, rechazado. Así, quien renuncia a la venganza deja de existir a la vista de los demás, pues demuestra debilidad y cobardía, alejándose, inmediatamente, de la imagen del hombre de honor. Presentarse ante los otros después de haberse negado a aceptar un desafío o tras haber faltado a la palabra, genera un tremendo sentimiento de angustia, pues es un hecho que anula la pertinencia de todo cuanto se vaya a decir o hacer a partir de ese momento. La vergüenza que siente el hombre que no ha podido

---

<sup>159</sup> *Ibíd.* Texto original: ««Il mange sa moustache» ; il oublie ses ancêtres et le respect qu'il leur doit et le respect qu'il se doit pour être digne d'eux (*Les Issers*).

mantener su palabra y, con ello, su hombría, va acompañada, consecuentemente, del absoluto descrédito. Hasta tal punto disminuye su reputación o la buena fama que pudiera ostentar hasta la fecha, que pasa a ser excluido del orden simbólico de lo respetable y de lo honorable, y es que ese orden simbólico, en tanto que universo de sentido, se construye en base a significaciones objetivadas que, a su vez, son asociadas a una posición en el espacio social. Se trata de un sistema clasificatorio de diferencias construidas que otorgan sentido a la realidad, que la catalogan, sancionando o premiando las palabras y acciones de los individuos según su estructuración.

La moral social exige, así, ocultar el yo, la singularidad. La propia personalidad debe ser negada. La realización personal está en la solidaridad abnegada. Quien no sabe controlar sus impulsos no es fiel a sí mismo, no es un hombre de honor, no es nada. Un hombre de honor, por el contrario, es, como decimos, discreto y pudoroso, sabe mantener una imagen digna de sí mismo, sopesar ponderadamente los pros y los contras. Cuando da su palabra no esquiva la responsabilidad que conllevan, las consecuencias aparejadas. Este cuestión de honor, o “point d’honneur”, es el fundamento de la moral propia de un individuo que se sabe siempre como objeto de la mirada de los demás, que sabe que necesita a los otros, el juicio de los otros, para existir, ya que la imagen que forme de sí mismo será la que los demás le devuelvan. Es así que la respetabilidad es definida principalmente por su dimensión social, debiendo, pues, ser conquistada y defendida frente a todos, frente a la opinión general. Los valores supremos son aquí, una vez más, la fuerza y la generosidad, y los más detestables, la debilidad y el retraimiento. Rechazar, bajo estos esquemas, la venganza, el no responder

a un desafío, se castiga con el rechazo público, el individuo “deja -dice Bourdieu- de existir para los demás”.<sup>160</sup> Se ejerce, entonces, un control por medio de la opinión:

“Recluido en este microcosmos cerrado donde todo el mundo conoce a todo el mundo, condenado sin salida y sin recursos a vivir con los otros, bajo la mirada de los otros, cada individuo sufre una profunda ansiedad concerniente a «la palabra de la gente» (*awal medden*), «bochornosa, cruel e inexorable» (*Les Issers*). Es la opinión todopoderosa que decide acerca de la realidad y la gravedad de la ofensa; es ella la que, soberanamente, exige la reparación.”<sup>161</sup>

Y pone Bourdieu el ejemplo de un individuo que entra a robar en una casa habitada deslizándose por la ventana. En este caso, dice, el individuo en cuestión se expone a una venganza de sangre, ya que lo que ha hecho no es comparable a un robo de animales o útiles que estuvieran fuera de la casa. Se trata de una infracción más grave: al irrumpir en el espacio íntimo femenino por excelencia, no ha respetado el honor de las mujeres<sup>162</sup>, lo ha mancillado, y cualquier intento de sortear el desafío será juzgado, muy negativamente, por todos, un comportamiento despreciable que le restará sentido del honor sometiéndole, inevitablemente, a la afrenta pública.

Todo acto de comunicación tiende, de esta manera, hacia la lógica del desafío-respuesta, particularmente el del intercambio de dones. Ahora bien, la necesidad de poder comunicarse, de llegar a acuerdos, ejerce un contrapeso fuerte frente al desafío o

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 40. Traducción propia. Texto original: “Celui qui renonce à la vengeance cesse d’exister pour les autres.”

<sup>161</sup> *Ibíd.*, pp. 40-41. Traducción propia. Texto original: “Enfermé dans ce microcosme clos où tout le monde connaît tout le monde, condamné sans issue ni recours à vivre avec les autres, sous le regard des autres, chaque individu éprouve une anxiété profonde concernant la «parole des gens» (*awal medden*), «lourde, cruelle et inexorable» (*Les Issers*). C’est l’opinion toute-puissante qui décide de la réalité et de la gravité de l’offense ; c’est elle, qui, souverainement, exige la réparation.”

<sup>162</sup> Allorando el espacio femenino por excelencia, el espacio más íntimo y vergonzoso. La carga peyorativa sobre lo femenino es de tal magnitud que el individuo masculino puede quedar estigmatizado de por vida al cometer este delito.

a la insistencia por tener la última palabra, de forma que la comunicación tiene lugar en ese equilibrio entre el acuerdo y el conflicto.

Bajo esta perspectiva, lo que se define como sentido del honor no es otra cosa que la disposición cultivada, el *habitus*, concepto que comienza a generarse y a desarrollarse en estos análisis sobre la sociedad de La Cabilia y que permite a los individuos generar, a partir de un pequeño número de principios implícitos, el conjunto de conductas conformes a las reglas de la lógica del desafío-respuesta. A partir de un determinado grupo de invenciones sociales, cuya realización tiene lugar por medio de rituales, los agentes reproducen las conductas según esas reglas. No obstante, Bourdieu niega que esto pueda volver previsibles todas las acciones de los agentes. Entiende que existe un espacio para la imprevisibilidad, la incertidumbre. De hecho, la imposibilidad de conocer la reacción ante una acción concreta permite a los agentes desarrollar, poner en práctica, sus propias estrategias. Esto es lo que denomina la imprevisibilidad relativa de respuestas posibles, lo cual refiere a la idea, presente en toda su obra, de originalidad o de capacidad para engendrar algo nuevo a partir de lo ya dado.

Durante los intercambios fuertemente ritualizados, es cuando las acciones se vuelven más predecibles. Ahora bien, el respeto o no de los intervalos de tiempo entre el don y el contra-don establecidos por los ritos puede variar mucho las cosas. Si un agente pasa por alto su palabra y no responde con un contra-don en el momento adecuado, puede ocasionar el fracaso del intercambio. Por otro lado, si los agentes ponen en marcha estrategias adecuadas, pueden hacer de ellas instrumentos de poder.



Bourdieu establece una diferencia esencial para comprender el sistema de relaciones de esta sociedad entre el *Nif*, honor masculino, y el *Hurma*, honor femenino: el *Point d'honneur* o *Nif* masculino es el sentido de lo sagrado, siendo lo sagrado el honor femenino, la *hurma-haram*, que designa lo sagrado y tabú. Cuando, contra todo acuerdo previo, es lanzado un desafío, lo primero que se encuentra en peligro es el honor femenino, poniendo, pues, junto a él, en entredicho, el honor de todo el grupo. En una situación semejante, el *Nif*, o la cuestión del honor masculina, es el único que puede hacer frente al ultraje y reparar, así, el honor que se encuentra amenazado, salvaguardando el honor colectivo.

La opinión pública entra aquí en juego para decidir, primero, acerca de la gravedad de la ofensa y, segundo, sobre la necesidad o no de responder a ella. En el caso de sentenciar que ha tenido lugar una ofensa de gravedad considerable, también se pronunciará sobre cuál sea la venganza o respuesta más apropiada. Así pues, no poseyendo otros bienes, el esfuerzo de las familias más modestas y vulnerables por poseer y mantener el *Nif* será mayor que aquel de las familias mejor situadas, sin embargo, todo sacrificio es necesario cuando se trata de defender sus valores más sagrados. Además, la imagen pública de estas familias goza de una mayor consideración, pues se premia a los humildes por acatar la moral social, y de esa forma se garantiza la continuidad del sistema así establecido. En última instancia, aquél hombre que no posea valores sagrados que salvaguardar, podrá prescindir del *Nif*, pasando a ser, en ese caso, de alguna manera, invulnerable, pues nadie le lanzará desafíos por miedo a la vergüenza que ello implicaría. Acatar los dictados sociales impide la exclusión, no así la opresión. Dispuesto para oprimir a los más desfavorecidos

y apremiar, en cambio, a los más privilegiados, todo parece ir encaminado hacia la perpetuación de la dominación. Los intercambios económicos y los mandatos arbitrarios se recubren de un halo de inocencia y cotidianeidad. Es así como la normalidad social oculta un orden opresivo.

Vemos, pues, que lo sagrado (*hurma-haram*) depende del *Nif* para su mantenimiento, siendo la razón de ser del *Nif* la defensa de lo sagrado.

La sabiduría cabileña establece, por otra parte, que lo sagrado por excelencia son la casa, la mujer y el fusil. En esta sociedad de filiación patrilineal, el sistema de representaciones y valores se divide en dos principios contrarios y antagonistas, una polaridad de sexos.

Los valores del honor surgen de manera espontánea en los habitantes de la Cabilia. No se reflexiona sobre ellos, se derivan del sistema de categorías de la percepción mítica del mundo. Tratar de distinguir entre lo sujeto al dominio de la conciencia y lo procedente del dominio del inconsciente, resulta imposible. El ethos del honor se opone, además, por principio, a una moral formal universal, la cual establecería la igualdad y dignidad de todos los seres humanos. Como veremos más adelante, las reglas impuestas a hombres y mujeres son radicalmente diferentes, así como los deberes asignados a unos y otras. Esa división binaria del mundo basada en la separación masculino/femenino es tajante: Este/Oeste, alto/bajo, futuro/pasado, día/noche, bien/mal, derecha/izquierda, seco/húmedo,... Es más, los deberes dictados por el honor varían en función del contexto, resultando imposible toda universalización. En este estado de cosas, la opinión pública se erige como ley absoluta. En ausencia de

un código formal, racional y explícito, dice Bourdieu, lo que fundamenta la justicia es el “sentido” del honor y de la equidad. Esta ley implícita pero totalmente indiscutible e irrefutable ejerce, afirma el autor, una protección del código de honor con mayor fuerza que si existiese un código explícito.

Las relaciones económicas y la lógica del interés se ocultan bajo la forma de relaciones de honor y de prestigio. La sociedad parece negarse a afrontar la realidad económica y en su lugar los habitantes tratan de aparentar que todo se encuentra gobernado por las mismas reglas que rigen las relaciones familiares. Bourdieu se pregunta si no será la lógica del don y el contra-don una manera de disimular los cálculos del interés. Y es que convirtiendo un intercambio mercantil en un intercambio de honor es como se asegura que ese intercambio pueda tener lugar, de otro modo sería imposible su realización debido al rechazo a toda conducta interesada, abiertamente económica, y de búsqueda del mayor beneficio posible. Conductas semejantes no son propias de un hombre de honor; su explicitación, pues, le llevarían a la exclusión social o muerte simbólica. Así, las relaciones económicas toman la forma de justas de honor y de búsqueda de beneficio simbólico<sup>163</sup>.

La herencia lévi-straussiana manifiesta en el trabajo bourdieusiano de «la maison kabyle ou le monde renversé», por otra parte perfectamente comprensible ya que estuvo dedicado a Lévi-Strauss, no impidió, no obstante, a Bourdieu establecer cierto conjunto de aspectos que el análisis estructural desatiende a su juicio. En dicho trabajo analiza la casa cabilia en términos del espacio simbólico que ella constituye

---

<sup>163</sup> Un hecho que el mismo desarrollo de la sociedad capitalista ha terminado desmantelando.

remarcando que el espacio interior del hogar se encuentra estructurado de manera inversa al espacio exterior. Se trata de una oposición que, junto con otra serie de oposiciones que rigen el interior de la casa (lado izquierdo/lado derecho, el agua/el fuego, lo cocido/lo crudo, el día/la noche, etc.), se organiza en relación de homología con la oposición principal masculino/femenino, oposición que rige, además, la oposición entre el interior (espacio femenino) y el exterior (espacio masculino). Así pues, las series de oposiciones permanecen encajadas, ya que la casa, femenina, comprende una parte masculina (masculino-femenino) y una parte femenina (femenino-femenino).

No obstante, dicha inversión entre el interior y el exterior corresponde a una lógica práctica de posturas corporales donde la inversión se manifiesta sobre todo como acción. La importancia otorgada al cuerpo y la postura es totalmente ignorada por el análisis estructural debido al prejuicio intelectualista, no es pensada, es simplemente actuada. En efecto, en la medida en que el estructuralismo se interesa sobre todo por las representaciones mentales y operaciones lógicas, no puede pensar el cuerpo más que como representación, ignorando con ello la física corporal que se deriva de su materialidad. Dicho de otra forma, pensar la inversión entre el interior y el exterior de la casa no puede reducirse a pensar la inversión como pura operación intelectual. Y ello debido a que esa inversión se encuentra en parte ligada al cuerpo que entra y sale de la casa. Bourdieu empieza así a pavimentar el camino de su crítica al intelectualismo.

Como hemos visto con anterioridad, buena parte de la distancia que tomará Bourdieu con respecto al método del análisis estructural tendrá, así, como fundamento este aspecto que el método ignora: la practicidad.

## 2.4. A vueltas con el parentesco. La crítica a Lévi-Strauss.

Bourdieu lleva a cabo una distinción fundamental entre el parentesco oficial (*officielle*) y el parentesco ordinario (*usuelle*). La ideología oficial pretende ignorar los contactos que preceden a la pedida de mano oficial. En ellos suelen darse negociaciones de carácter económico o de orden doméstico, como por ejemplo el estatus que adquirirá la esposa una vez instalada en la casa del marido o las relaciones que establecerá con la suegra, cuestiones todas ellas que deben permanecer ocultas a la mirada pública. En estos casos, suelen ser mujeres ancianas, experimentadas, las que se encargan de establecer los contactos para las negociaciones, se trasladan de un lugar a otro, de un pueblo a otro, concertando matrimonios. Y todo transcurre en el secreto más absoluto<sup>164</sup>.

Por el contrario, en las negociaciones más difíciles, entre grupos muy alejados entre sí, son los hombres más conocidos y prestigiosos del poblado o asentamiento concreto, quienes se encargan de establecer esos contactos. Deben estar, además, alejados del grupo de los compradores, pues esa es la mejor manera de garantizar la máxima objetividad. Así, una vez más, las mujeres se encargan de llevar a la práctica las tareas más vergonzosas, tareas que deben permanecer en la oscuridad, a espaldas del

---

<sup>164</sup> Asuntos femeninos por excelencia todos aquellos que tienen lugar en la intimidad, en el ámbito de lo privado.

orden público, mientras que los hombres ponen en marcha aquellas otras desarrolladas pública y abiertamente, tareas en cambio apreciadas y respetadas por la comunidad.

El matrimonio con la prima paralela patrilineal debe la posición eminente que ocupa dentro del discurso indígena y, por tanto, dentro del discurso etnológico, al hecho de que se trata del matrimonio más cercano a la representación mítico-ritual de la división del trabajo entre los sexos y, en particular, a las funciones otorgadas al hombre y a la mujer en las relaciones entre los grupos. Constituye, primero, un rechazo de la relación de afinidad en tanto que tal relación. Los hijos resultantes de esa unión pueden ser vinculados al linaje tanto por línea paterna como por línea materna. El rechazo a reconocer la relación de afinidad se refuerza o fundamenta en la representación mítica de la mujer, aquella según la cual su “impureza” y “deshonor” amenazan con introducirse en el linaje. Por otra parte, el marido tiene total libertad para repudiar a la esposa cuando, procediendo ésta de un grupo externo, ha dado a luz a una niña en vez de a un descendiente varón.

La mujer, como iremos viendo en los capítulos siguientes, no puede traer nada bueno, sólo el mal. Bien que su maldad se compensa con su debilidad. Es el hombre, en su calidad de protector y corrector, quien posee la capacidad de controlar esa maldad, lo que quiere decir que el valor de una mujer se mide por el valor de los hombres de su mismo linaje. Del mismo modo, se entiende que la mejor o menos mala de las mujeres es la descendiente de los hombres del linaje, la prima paralela patrilineal<sup>165</sup>, la más

---

<sup>165</sup> Hija del hermano del padre.



masculina de las mujeres<sup>166</sup>. Se entiende que es cultivada y que está enderezada, contrariamente a la prima paralela matrilineal, la cual es relacionada con lo natural, y se la considera torcida, maléfica e impura. La primera se opone a la segunda como lo femenino-masculino se opone a lo femenino-femenino, esto es, según la estructura que organiza el espacio mítico de la casa o del calendario agrícola.

La función principal del matrimonio es la de reproducir aquellas relaciones sociales de las que él mismo es producto, siendo así que los diferentes tipos de matrimonio se van a corresponder con los diferentes tipos de relaciones sociales que reproducen. El parentesco oficial, públicamente designado y socialmente reconocido, es el que hace posibles y necesarios los matrimonios oficiales que permiten la ocasión de movilizarse prácticamente como grupo y de reafirmar su unidad. Se trata, dice Bourdieu, de unidades tan solemnes y artificiales como las propias celebraciones de esos matrimonios. En los matrimonios extraordinarios, donde las parejas pertenecen a diferentes grupos, se persiguen contactos de orden político. Las mujeres no participan, se las utiliza como instrumento político, moneda de cambio para acumular beneficios simbólicos. Es la ocasión para mostrar el capital simbólico de la familia de manera pública y oficial y, por tanto, perfectamente legítima. Tiene lugar la representación de su parentesco y, al mismo tiempo, el incremento de capital simbólico al coste de grandes gastos económicos ocasionados por la propia celebración. De esta forma, el matrimonio con un extranjero desconectado de su grupo de pertenencia y refugiado en el pueblo contribuye a disminuir la reputación de la familia, mientras que el que tiene lugar con un extranjero que sí vive en su grupo de origen y que, por lo tanto, se

<sup>166</sup> Como Atenea, salida de la cabeza de Zeus.

encuentra alejado, sí es prestigioso porque manifiesta la amplitud de alcance del grupo o del linaje, cosa distinta en el caso de las mujeres. De manera inversa, en el caso de los matrimonios ordinarios, los matrimonios de orden político no son ni pueden ser respetados, la alianza se devalúa volviéndose ordinaria, banal.

Los objetivos de la familia dependen estrechamente de los medios disponibles. Teniendo esto en cuenta, el análisis de las operaciones que conducen a los diferentes tipos de matrimonio lleva de nuevo al análisis de las condiciones reales, materiales, que deben ser alcanzadas para que sean posibles. Así, la lógica y eficacia de las estrategias matrimoniales dependen, por un lado, del capital material y simbólico del que disponen las familias y, por otra, de la competencia mostrada por los responsables de la elaboración de la estrategia a la hora de maximizar los beneficios. La estrategia colectiva que conduce a hacer las cosas de una u otra forma es el producto de la combinación del conjunto de estrategias de los agentes interesados que tienden a conceder a sus intereses respectivos el peso correspondiente a su posición en un momento considerado en la estructura de las relaciones de poder doméstico. Las negociaciones matrimoniales conciernen a todo el grupo, cada uno desempeña su rol y hace todo lo posible para obtener el éxito. En un principio, son las mujeres las encargadas de establecer los contactos, organizan las negociaciones semi-oficiales, siempre guiadas por los hombres, quienes permanecen a la sombra evitando el desaire de un rechazo. Ellas acometen las tareas que entrañan o que pueden conllevar la vergüenza, mientras que los hombres pasarán a la acción una vez que ese riesgo esté superado, caso en el que su intervención será considerada esencial, mientras que la de las mujeres quedará invisibilizada.





Este ensayo sobre la *parenté* contiene, como vimos en el capítulo anterior, el germen del desarrollo de la crítica bourdieuana a la antropología, crítica que se verá reflejada no sólo aquí, en *Esquisse*, sino también y sobre todo en *Le Sens pratique*, donde retoma, desarrolla y profundiza una reflexión teórica comenzada los ocho años antes que separa ambos escritos. Muchos de sus conceptos nacerán en este contexto de ruptura con la antropología clásica, concretamente el concepto de <<práctica>>, con el cual designará tanto el objeto de su análisis sociológico (*Raisons pratiques*, *Sens pratique*) como aquel que denomina su teoría (*théorie de la pratique*).

Ya en la segunda parte del libro, en su *Esbozo de una teoría de la práctica*, Bourdieu va a abordar su concepto de capital simbólico. Este concepto le permitirá estudiar las relaciones de intercambio en las sociedades pre-capitalistas desde una óptica relacional, es decir, entendiendo esas relaciones de intercambio como integrantes de un sistema amplio compuesto de múltiples elementos conectados, indefectiblemente, entre sí, antes que a la manera de objetos aislados, singulares. Francisco Vázquez entiende que es precisamente esa metodología relacional la que salva a Bourdieu de caer en un economicismo etnocéntrico, pues, desde ella, la esfera económica no puede ser comprendida si no es como ligada al resto de relaciones y circunstancias sociales y, así, ubicada, la realidad es captada con mayor índice de acierto, esto es, con arreglo a su funcionamiento efectivo:

“Este modo de pensamiento relacional, opuesto al análisis temático o de esencia, tiene su encarnación concreta en el procedimiento del cuadro sinóptico. Como en el caso de la tabla de los elementos químicos de Mendeleiev, esta técnica obliga a elaborar la singularidad insertándola como diferencia en el espacio completo de todas las posibilidades. Este recurso muestra las carencias del empirismo neopositivista en ciencias humanas. Por una parte, como ya había señalado Durkheim, implica considerar el objeto de estudio como algo por construir en el interior de un sistema, no como un

dato primario y aislado. Por otro lado evita la tendencia empirista a explorar atómicamente los objetos, analizando entre ellos las relaciones de causalidad lineal una a una –por ejemplo en el uso empirista del análisis multivariado- y olvidando que para evaluar el peso de una relación o de un factor hay que inscribirlo en el sistema completo de relaciones y de factores estableciendo así nexos jerárquicos y variables de causalidad estructural.”<sup>167</sup>

Desde este punto de vista, la relación que establece el observador, el etnólogo, con el objeto de estudio, puede, siempre que no tenga en cuenta el conjunto referencial o de sentido en el que se inscribe aquello que estudia, en este caso concreto las relaciones de intercambio o económicas pre-capitalistas, provocar una distorsión teórica que reduzca la complejidad de la realidad, con múltiples variables y conexiones, a un patrón predeterminado por la teoría, una que se ha construido con pretensiones de validez universal y que, por tanto, irremediablemente, es incapaz de dar explicación, como pretende, de esa realidad, ajustándola, así, a sus premisas y no a la inversa, pues es el ajuste de la teoría a la realidad la que permitirá informar de los hechos y no lo contrario. Es importante, entonces, que la mirada del observador no extrapole al objeto de estudio aquellos mismos principios que definen su relación con él:

“Lo importante es saber cómo objetivar la relación con el objeto de estudio, para evitar, así, que el discurso sobre ese objeto no suponga más que una proyección de una relación inconsciente del observador con él.”<sup>168</sup>

La subjetividad del observador, relacionada con los principios teóricos que establecen su visión del mundo, además del conjunto de condicionantes que establecen su *habitus*, debe ser, previamente al análisis social, puesta al descubierto, esto es, esos principios teóricos que le guían deben ser objetivados, sacados a la luz, pues si de lo que

<sup>167</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu, La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., pp. 66-7.

<sup>168</sup> Bourdieu, P., *Questions de sociologie*, ed. cit., pp. 84-85. Traducción-paráfrasis propia. Texto original: “L’important est donc de savoir comment objectiver le rapport à l’objet de manière que le discours sur l’objet ne soit pas une simple projection d’un rapport inconscient à l’objet.”



se trata es de dar una explicación lo más acertada posible, ajustada, de la realidad estudiada, el analista social debe ser consciente de ellas y de lo que pueden llegar a influir, distorsionando incluso, esa realidad. Así pues, ignorando los límites de su visión sobre el objeto que observa, el etnólogo u observador puede extrapolar sobre el mismo los principios que definen su relación con él, y no llegar a comprender, entonces, los principios mismos que rigen a ese objeto estudiado particular. Es entonces cuando Bourdieu considera que el objetivismo puede derivar en esencialismo, y es que el lenguaje de la regla, cuando es construido con independencia de las prácticas reales concretas y situadas, pasa por alto los aspectos simbólicos de las relaciones sociales, relevantes sin duda a la hora de establecer, en este caso particular de los intercambios matrimoniales, cuáles sean los más apropiados según la situación concreta en la que hayan de darse. El bilingüismo franco-bereber de los cabiles o habitantes de La Cabilia, puede ser un ejemplo que ilustre esta situación, pues según en qué situación se encuentren los agentes implicados, según sea el objeto de conversación tratado, o según sea el estatus social de los interlocutores, será utilizada una u otra lengua. También son claves, en la manera de expresarse, factores como el sexo (fundamental), la edad, la residencia y la profesión. De esta forma, cuando los agentes se encuentran dialogando entre sí con un conocimiento claro de las características sociales que describen o contextualizan a sus interlocutores, no necesitan descifrar los índices sociales para así ajustar la forma más apropiada de expresarse con ellos, ese ajuste es, por así decirlo, inmediato. Y se trata de un ajuste que no pasa bajo la luz de la conciencia, que se da, digamos, de manera automática. Los agentes se adaptan al diálogo y a aquellos con los que dialogan, de la manera más apropiada, teniendo en cuenta todo el conjunto de

características que les envuelven, pero lo hacen sin reparar en que lo están haciendo, de manera automática. Una adaptación a las condiciones dadas que no puede ser explicada a través del lenguaje de la regla o del conocimiento teórico, que requiere del análisis de los elementos simbólicos involucrados en ella y que, por lo tanto, como pretende Bourdieu, pertenece al ámbito del conocimiento práctico. El tipo de lenguaje utilizado, los gestos, las bromas empleadas o las que no lo son y por qué, el tono mantenido durante el encuentro o incluso un acento en particular, escapan al registro del conocimiento teórico debido a que son ajenos al plano de la conciencia. Y así, no sólo varía el tipo de lenguaje utilizado, todo el contenido de la comunicación se modifica con él.

Así las cosas, volviendo sobre la distinción que Bourdieu realiza entre el parentesco oficial y el parentesco ordinario, vemos cómo su acentuación sobre lo simbólico va a ser clave en esa pretensión de llevar a cabo estudios, a su juicio, más acordes a la realidad dada, permitiendo ahondar en los intereses y las conveniencias concretas, contextualizadas, pero también en aquellos aspectos inconscientes, incorporados, que también actúan interfiriendo, modificando y guiando la práctica de los agentes. De otro modo, quedarnos en un nivel de análisis que no se sumerja en las estructuras simbólicas que organizan lo social, y relatar el caso del parentesco oficial, entonces, sin conocer los entresijos de su funcionamiento, significa renunciar a destapar aspectos relevantes de la cultura que de otro modo quedan invisibilizados, dando como resultado análisis de corte esencialista. El caso de las mujeres y su posición social que nos ocupa especialmente, quedaría, en esa misma dinámica, ignorado, y con él las

prácticas reales, que se dan de hecho, para que tengan lugar todos esos contactos que propician los contratos matrimoniales.

Bourdieu introduce, de este modo, los cuerpos y las prácticas en el análisis antropológico, algo que mejora, a nuestro juicio, el método de análisis social, permitiendo arrojar información más precisa del objeto a estudiar.

## 2.5. Economía de buena fe: dones envenenados.

El intercambio de dones tiene por objeto la eufemización de las relaciones en su calidad de calculadas e interesadas, por relaciones más parecidas a encadenamientos mecánicos, automáticos y controlados. De lo que se trata es de conseguir la mayor cantidad de beneficios posible, sin embargo las apariencias no muestran ni rastro de cálculo o interés por parte de los agentes. Todo parece desarrollarse en la más absoluta mecanicidad, una sucesión de acciones mecánicas, cotidianas, sin más finalidad que la de su continuo desenvolvimiento. Los agentes dan la impresión de ignorar el cálculo encerrado en el acto de entrega del don. El resultado es la desaparición de las condiciones de posibilidad de aquello que está al principio del intercambio de dones, esto es, en palabras de Bourdieu, el desconocimiento organizado y garantizado institucionalmente, incluso, dice, de todo el trabajo simbólico que tiene por objeto la transmisión de aquellas relaciones impuestas por el parentesco en relaciones de reciprocidad. Resulta, pues, tal que si la lógica económica basara su fundamento mismo en su propio ocultamiento, en el hecho de que no puede ser reconocida como tal lógica. Durante el intercambio de dones, la lógica del interés queda suspendida. El intervalo de

tiempo transcurrido entre el don y el contra-don resulta esencial para la acumulación o pérdida de capital simbólico, los agentes actúan, no obstante, haciendo ver que ignoran este hecho, que ignoran las acciones de cálculo interesado que hay tras toda transacción económica. Una persona ofrece un regalo a otra. En ese acto puede estar disimulando un interés, aquel de comprometer a la persona a la que hace entrega de su regalo. La compromete ciertamente, sin embargo, en el acto de entrega del don no se dice, no se explicita, ese compromiso que el receptor adquiere al aceptar ese don. Una vez entregado el don, el receptor deberá mostrar su agradecimiento ofreciendo un contra-don. Y ese contra-don puede ser un objeto, pero también puede ser un favor, un hacer algo a cambio que, precisamente, puede volverse contra él, esto es, haciéndole contraer con respecto al emisor una relación de explotación. No existe una tasación del valor del don, por lo que es imposible encontrar la manera de saldar, por decirlo así, la deuda contraída en el acto de aceptación del don. Claro, la persona que quiera, de esta forma, conseguir algo, algún beneficio concreto de otra persona sin mostrar abiertamente su interés, sin reconocer que desea obtener un beneficio, ya sea económico o de otra índole, pondrá en marcha una estrategia que le permita conseguir dicho beneficio sin ser descubierto, hará uso del intercambio de dones bajo la apariencia de una pretendida generosidad.

Pongamos, por un momento, que las personas fuesen sinceras con respecto a sus intenciones y cálculos egoístas. En ese caso la explotación no tendría lugar. Es de extrañar que una persona acepte ser explotada a cambio de un juego de tazas de café o algo similar. Pongamos por ejemplo la relación de un trabajador con su jefe. El trabajador, haciendo uso de sus derechos, se limitará a realizar la labor para la que ha

sido contratado, y ello ateniéndose al horario estipulado. Hasta aquí todo marcha bien. Pero el conjunto de derechos del trabajador puede verse seriamente amenazado sin que ley alguna pueda ampararlo. Si su jefe decide explotarlo tendrá una forma relativamente fácil de lograrlo. Puede entablar una relación de amistad con el trabajador invitándole a comer u ofreciéndole un regalo. El trabajador se sentirá en deuda, situación que el jefe aprovechará para pedirle que se quede trabajando unas horas más o encargarle un trabajo para el cual no había sido contratado. Con la misma terrible sencillez tiene lugar el intercambio de dones.

Llegamos, pues, a la economía de la buena fe: el llamado hombre de buena fe en la sociedad Cabilia, como ya habíamos adelantado, es aquel al que jamás se le ocurriría vender sus productos alimenticios a sus vecinos, al contrario, reparte los alimentos basando las relaciones en la confianza mutua e ignorando con ello los beneficios que conlleva este acto. Se trata de una transacción económica disfrazada de acto de buena fe de un ciudadano hacia otro.

Claro, cuando se trata de obtener un beneficio económico o simbólico, lo mejor es tratar de poner en marcha esa lógica del intercambio de dones, ahora bien, la distancia entre el emisor y el receptor va a jugar un papel clave. Si el emisor se encuentra lejos del receptor, no habita en el mismo pueblo y pertenece a otro clan le será más difícil comprometerle. La persona que recibe el don puede sentir que la deuda contraída al recibir el regalo queda perfectamente saldada ofreciendo otro regalo a quien le ofreció el don. Sin embargo, si el receptor es alguien próximo al emisor, el compromiso contraído, la deuda, se hace mayor. El don conlleva en este caso una carga

simbólica mayor. Se trata de un don ofrecido entre personas próximas, por lo que el esfuerzo por responder adecuadamente será mayor, pues al tratarse de un intercambio entre personas de un grupo cerrado su respuesta será juzgada por la opinión pública, ley última en la sociedad Cabilia.

Así pues, La lógica del intercambio de dones establece que las relaciones se dan con mayor facilidad y frecuencia cuanto más cercanía hay entre los individuos. En cambio, a medida que aumenta la distancia entre los mismos, disminuye la frecuencia de intercambios, desaparece la lógica de la buena fe y toma su lugar la transacción abiertamente económica, donde sí hace aparición la moneda. Y el tratante en compra-venta (*maquignon*, chalán) es calificado de hombre sin fe ni ley, vende sus animales lo mismo a conocidos que a desconocidos:

“Encontramos todos los pasajes: desde la transacción fundada en la desconfianza total, aquella que se establece entre el campesino y el chalán, incapaz de exigir y obtener garantías porque es incapaz de garantizar la calidad de su producto y de encontrar garantes o avalistas, hasta el intercambio de honor que puede ignorar las estas condiciones y fundarse sobre la buena fe de los <<contratantes>>. No obstante, en la gran mayoría de las transacciones, las nociones de comprador y vendedor tienden a disolverse en las redes de intermediarios y garantes que aspiran a transformar la relación puramente económica entre la oferta y la demanda en una relación genealógicamente fundada y garantizada.”<sup>169</sup>

Vemos que la persona que no se adapta a la economía de la buena fe recibe una sanción simbólica, es tachada de chalán o especulador y pierde el respeto del grupo.

---

<sup>169</sup> Bourdieu, P., *Esquisse d'une théorie de la pratique précédée de trois études d'ethnologie kabyle*, ed. cit., pp. 354-355. Traducción propia. Texto original : “On trouve tous les passages: depuis la transaction fondée sur la défiance totale, telle ce qui s'établi entre le paysan et le maquignon, incapable d'exiger et d'obtenir des garanties parce que incapable de garantir la qualité de son produit et de trouver des garants, jusqu'à l'échange d'honneur qui peut ignorer les conditions et se fonder sur la seule bonne foi des «contractants». Mais, dans la grande majorité des transactions, les notions d'acheteur et de vendeur tendent à se dissoudre dans le réseau des intermédiaires et des garants qui visent à transformer la relation purement économique entre l'offre et la demande en une relation généalogiquement fondée et garantie.”



Aquellos ritos colectivos más solemnes, celebrados por todo lo alto, parecen enmascarar la contradicción entre lo que dicta el mito y lo que de hecho se hace en la práctica. El rito, dice Bourdieu, debe unir lo que el mito ha separado.

Los ritos constituyen, así, una trasgresión del mito,

“Los ritos que acompañan los trabajos o el matrimonio tienen la función de disimular y volver lícita la colisión inevitable entre los dos principios opuestos que acompañan la acción del campesino, obligado a forzar la naturaleza, a ejercer violencia contra ella, poniendo en marcha aquellos instrumentos de por sí terribles, pues han sido producidos por el herrero, hechos al fuego, como la reja del arado, el cuchillo, la hoz y el telar.”<sup>170</sup>

La acción es valorada en sí misma, el hombre que se respeta a sí mismo, dice el dicho, debe mantenerse ocupado, da igual que su actividad sea o no productiva, lo importante es mantenerse activo. Todo parece tender a enmascarar, dice Bourdieu, la relación entre el trabajo y el producto.

“Así, de la misma forma que la oposición entre el tiempo de trabajo propiamente dicho y el tiempo de producción, principio de estructuración de toda la actividad técnica y ritual (y, por tanto, de toda la visión del mundo), se encontraría de alguna manera reprimida socialmente, tampoco se podría pensar en distinguir entre las actividades «técnicas», *económicamente rentables*, y las actividades puramente «simbólicas» que el jefe de familia lleva a cabo en tanto que representante del grupo: disposición del trabajo, las palabras en la asamblea de los hombres, discusiones en el mercado, lecturas en la mezquita.”<sup>171</sup>

<sup>170</sup> *Ibíd.*, p. 356. Traducción propia. Texto original: “Les rites qui accompagnent les labours ou le mariage ont pour fonction de dissimuler et de rendre licite la collision inévitable des deux principes opposés qu’opère l’action du paysan, contraint de forcer la nature, de lui faire viol et violence, en mettant en œuvre des instruments par soi redoutables, puisque produits par le forgeron, maître du feu, le soc, le couteau, la faucille et le métier à tisser.”

<sup>171</sup> *Ibíd.*, p. 360. Traducción propia. Texto original: “Ainsi, de même que l’opposition entre le temps de travail proprement dit et le temps de production, principe de structuration de toute l’activité technique et rituelle (et, par là, de toute la vision du monde), se trouvait en quelque sorte *socialement refoulée*, de même on n’aurait pas songé à distinguer entre les activités «techniques», économiquement rentables, et les activités purement «symboliques» que le chef de famille accomplissait, en tant que représentant du groupe : ordonnancement des travaux, palabres, à l’assemblée des hommes, discussions au marché, lectures à la mosquée.”

Aquellas actividades de mayor carácter sagrado se encuentran constituidas negativamente como actividades simbólicas, sin fines prácticos, como actividades desinteresadas pero también inútiles. Los intereses simbólicos parecen constituirse en contra de los intereses económicos.

No todas las actividades tienen la misma valoración social. Hay dos grandes periodos de trabajo al año (junio-julio/noviembre-diciembre) donde la actividad masculina es intensa. Luego, durante el resto del año, baja la intensidad; las actividades desarrolladas por los hombres no adquieren tanto valor social.

El capital simbólico que, ligado al prestigio y al honor de una familia, se convierte fácilmente en capital económico, es la forma máspreciada de acumulación en una sociedad donde el rigor del clima y la precariedad de los medios técnicos exigen el trabajo colectivo:<sup>172</sup> los campesinos, sobre todo de pueblos diferentes, establecen contratos de manera acallada, disimulada. En estos contratos un campesino suele ceder a otro más pobre un buey a cambio de ciertos productos como cebada o trigo, o bien un campesino pobre cede a otro, igualmente pobre, un buey por dos o tres años, según el caso, y si el buey es vendido se reparten los beneficios. No se trata, dice Bourdieu, de un simple préstamo. Hay beneficios para las dos partes. El campesino que presta su buey obtiene productos como compensación por el envejecimiento del animal y el que recibe el préstamo alimenta y cuida del buey. Y al final, el campesino que ha recibido el préstamo devuelve el animal o bien reparte los beneficios y los productos.

---

<sup>172</sup> *Ibíd.*, p. 367-8.



Se trata de una forma disfrazada de compra de la fuerza de trabajo o de extorsión clandestina, sin duda, asegura Bourdieu. Debemos tener en cuenta, añade, la doble verdad de las prácticas intrínsecamente equívocas y ambiguas. Es la trampa tendida a todos los que llevan a cabo una representación dualista ingenua de las relaciones entre las prácticas y las ideologías, entre la economía indígena y la representación indígena de la economía. Lo que hace posible ese contrato extraoficial entre campesinos no es otra cosa que lo que los habitantes de la Cabilia denominan la *thiwizi* o la ayuda benévola que es, al mismo tiempo, una ayuda forzada que permite la conversión del capital material en capital simbólico, reconvertible siempre en capital material. La economía de la buena fe es, así, por excelencia, la mejor forma de asegurar la obtención de beneficios económicos.

Mantener la clientela supone un trabajo constante, requiere la puesta en marcha de estrategias dirigidas tanto a perpetuar las viejas relaciones de intercambio como a establecer otras nuevas, en otras palabras, a realizar importantes inversiones, dice Bourdieu, tanto materiales como simbólicas. Requiere la inversión de bienes materiales, pero estas relaciones también necesitan de tiempo, da tal suerte que no es posible obtener y acumular capital simbólico sin un importante gasto de capital económico. De ahí que quienes vayan a poseer mayor capital simbólico sean quienes posean mayor cantidad de capital económico y viceversa, lo que vendría a explicar la circulación del poder que vuelve sobre sí mismo perpetuando a las élites.

Vemos así que la acumulación de capital simbólico pasa por la inversión de capital económico, de tal suerte que puede llevar a una disminución de este último.

Quien posee mucho dinero, dice Bourdieu, tiene ciertos deberes para con la comunidad.

Y cita algunos dichos que dan buena fe de ello:

“«Se dice que el generoso es amigo de Dios»... (...) «Come aquel que tiene por costumbre dar de comer»... (...) « ¡Oh Dios mío!, se dice incluso, dame para que yo pueda dar.»<sup>173</sup>

Hasta tal punto se encuentran reñidos el capital simbólico y el capital económico, que la exhibición de la fuerza material y simbólica representada por los aliados prestigiosos tiende por naturaleza a aportar por sí misma los beneficios materiales en una economía de la buena fe donde una buena reputación constituye la mejor, si no la única, garantía económica: las grandes familias no pierden ocasión de organizar grandes exhibiciones de capital simbólico (ésta es una de las mayores razones de la preferencia por los matrimonios lejanos, donde la consumición ostentosa no es más que el aspecto más visible), cortejos de parientes y aliados que solemnizan la ida o la vuelta del peregrino, escolta de la novia cuyo valor se aprecia en el número de fusiles y en la intensidad de los disparos tirados en honor de los recién casados, regalos prestigiosos, entre los cuales se encuentran los corderos, testigos y garantes que pueden ser movilizados en cualquier momento y ocasión, ya sea para atestiguar la buena fe de una transacción en el mercado o para reforzar la posición de la línea en una negociación matrimonial y para solemnizar el fin del contrato. Partiendo de que el capital simbólico es un crédito, aunque en el sentido amplio del término, es decir, una especie de ventaja que sólo el grupo puede conceder a quienes les dan las mayores garantías materiales y

<sup>173</sup> *Ibíd.*, p. 369. Traducción propia. Texto original: “«Le généreux, dit-on, est ami de Dieu»... (...) «Mange, celui qui a coutume de donner à manger»... (...) «Oh ! Mon Dieu, dit-on encore, donne moi pour que je puisse donner.»”

simbólicas, vemos que la exhibición del capital simbólico (siempre costosa en el plano económico) es uno de los mecanismos que hacen que el capital vaya siempre al capital.

## 2.6. Conclusiones.

Tras este recorrido por el estudio de los orígenes del poder en la sociedad de La Cabilia, recopilamos varias ideas que resultan muy esclarecedoras para la comprensión del patriarcado cabileño en sus aspectos tanto económicos como simbólicos. Se trata de una sociedad eminentemente dualista, donde todo se encuentra dividido atendiendo a la oposición binaria masculino/femenino. El cuerpo es construido socialmente en función de la estructuración simbólica del mundo físico: ellas simbolizan lo vacío, lo bajo, lo húmedo, lo torcido y, en general, lo relacionado con lo negativo. Ellos, en cambio, simbolizan lo lleno, lo alto, lo seco y lo derecho. Son la representación de todo lo que es positivo, de la fuerza y la claridad, frente a la debilidad y oscuridad atribuida a lo femenino. La vagina representa, así, lo sagrado, secreto y tabú. El peligro, lo maléfico o con poderes mágicos atribuidos a las fuerzas naturales es, por excelencia, achacado a la feminidad. Es así como se justifica que las mujeres no sean consideradas dignas del espacio público, donde se deciden cuestiones que atañen a toda la comunidad. Esquemas de conocimiento interiorizados guían, de este modo, los actos, los gestos, los pensamientos y los sentimientos de mujeres y hombres. Mientras los hombres ven significada su presencia en la parte delantera, frontal o pública, vinculada al falo y al logos, que legitima el monopolio de la palabra, las mujeres vienen a significar, por oposición, la parte trasera, asociada a una sexualidad indiferenciada, potencialmente

femenina, y sometida, ligada a la homosexualidad, de manera que su gesto o su palabra se encuentran cargados de sometimiento. Ellos se manifiestan, pues, de manera desenvuelta, su voz encuentra una acogida positiva en el ámbito de lo público, mientras que ellas tienen vetada la palabra en él y se topan con todo un conjunto de imposiciones sociales que ejercen violencia sobre su cuerpo, que la obligan a aprender una manera subordinada de ser y de estar en el mundo. Tiene lugar, así, la violación simbólica del cuerpo de las mujeres, con consecuencias terribles y duraderas sobre sus vidas. Caminan cabizbajas, inseguras, sonrientes y silenciosas, y son las tareas socialmente consideradas las más bajas e indignas las que les son otorgadas. Su postura corporal, su manera de moverse, de gesticular, de hablar y de desenvolverse, en general, conllevan una ética, una política y una cosmología cargada de una significación moral de invisibilización. Y es así, invisibilizadas, como han de protegerse ante la violencia masculina, la cual presenta una naturaleza conformada por dos aspectos o polos distintos: la violencia física y la violencia simbólica, esta última, como veremos seguidamente, de una naturaleza intangible aunque de consecuencias tan destructivas como la primera. Toda defensa o resistencia que las mujeres puedan oponer se manifiesta, pues, a través de una serie de estrategias subrepticias, cautelosas, propias del estado de subordinación, de desventaja y desamparo, en el que se encuentran, lo cual no hace más que ratificar la enormemente difundida relación entre la mujer y el mal, una relación construida para difamar a la mujer y mantenerla, así, aislada, excluida de los mecanismos de toma de decisión, con terribles consecuencias a todos los niveles y que se remonta al principio de los tiempos, reflejada en mitos originarios como el de la caja de Pandora o el de Adán y Eva. En la Cabilia argelina se perciben, consecuentemente,

como actitudes y manifestaciones típicamente femeninas, la magia, la mentira, los trucos y las artimañas, todo ello tipificado coloquialmente de “malas artes” y, por ello, ajeno y opuesto a lo tipificado como propio del honor, asociado, antes bien, a lo masculino. La violencia contra ellas está, así, más que justificada: hay que acabar con el mal. La exclusión social de ellas no viene a ser más que una pretendida necesidad para el buen orden de la sociedad. Recluidas en el hogar, al que tan sólo con su presencia se significa como tabú, vergonzoso y lleno de secretos y mentiras, es como mejor puede asegurarse que no arruinen, con esas artimañas, malas intenciones y necesidades, el espacio público de deliberación, donde reina el honor por encima de todas las cosas, espacio diametralmente opuesto a lo femenino.

Esa misma relación de correspondencia, marcada por el mito originario que establece una relación de paralelismo entre lo femenino y la naturaleza, lo caótico, por un lado, y entre lo masculino y la cultura, el orden, por otro, legitima, así, la dominación masculina y la violencia derivada de ella. Y se trata de una relación que, irremediabilmente, como hemos visto, afecta negativamente a las mujeres en todos los ámbitos, como es el caso de los intercambios o transacciones fingidamente amistosas y sin pretensión alguna de beneficio económico, algo que Bourdieu desmitologiza de plano. Ellas están excluidas, y cuando participan en los intercambios, lo hacen encargándose de tareas socialmente consideradas vergonzosas o humillantes, como es el caso de los acuerdos matrimoniales, donde las mujeres con mayor experiencia y más ancianas son quienes se mueven de un pueblo a otro para concertar y establecer contactos, siempre, por esa concepción negativa, en la intimidad, en el más absoluto secretismo. Ellos, en cambio, asumen tareas siempre visibles a la mirada pública,

visibles y valoradas positivamente por la comunidad, de modo que establecen aquellos contactos entre poblaciones más alejadas entre sí, donde las distancias ayudan a superar la vergüenza y el deshonor resultante que, en cambio, supone este tipo de contactos entre poblados cercanos donde siempre es más probable que tanto las dos partes implicadas, las familias de la novia y del novio, como el resto de vecinos, testigos de estos pactos, se conozcan en mayor o menor medida.

Esa cosmología que somete, subyuga, reduce y reprime a las mujeres y que vemos traducida en sus cuerpos, cabizbajas, silenciosas y temerosas cuando se encuentran en la esfera pública, y realza, fortalece y reafirma, por oposición, a los hombres, que pueden, así, decidir sobre las cuestiones relevantes que afectan a la comunidad, puede darse, bajo la perspectiva bourdieuana, gracias al capital simbólico que, con su capacidad para anular la arbitrariedad que encierra la distribución del capital, hace pasar por natural lo que es construido: la desigualdad de género. La violencia simbólica es la consecuencia directa de esa transformación de lo social, construido y arbitrario, en natural. La insistencia de Bourdieu por un movimiento historizador, esto es, que devuelva a la historia lo que ha sido arrojado de ella, como es la construcción histórica de la desigualdad entre los sexos, tiene por objeto paliar esa violencia, principal mecanismo reproductor del orden social injusto y represivo, que consigue, como vamos a ver a continuación, ejercerse, gracias al desconocimiento de la misma por parte de los dominados, en este caso de las mujeres, con mayor eficacia aún que si fuese reconocida.





### 3. La violencia simbólica.

### 3.1. Introducción.

La violencia simbólica constituye una de las formulaciones que consideramos más relevantes en el trabajo de Bourdieu, principalmente para abordar la cuestión que nos interesa aquí de la violencia contra la mujer. Surge a partir del desarrollo que hemos elaborado anteriormente del concepto de capital simbólico, indefectiblemente ligado, a su vez, con los conceptos de campo y *habitus*, además de los también citados y tratados conceptos de *juego*, *illusio* y, en definitiva, con su teoría de los campos sociales. Como hemos venido desarrollando hasta el momento, los estudios realizados en la Cabília argelina van a proporcionar al autor el material clave para, habiendo transitado desde ella hasta la sociedad francesa, comenzar a desarrollar su teoría de la violencia simbólica en el contexto del sistema educativo francés.

Iniciamos, pues, el capítulo centrándonos en el funcionamiento o modo de operar de la violencia simbólica, uno que posee, como característica quizá más destacable, el hecho de que participa con el consentimiento de aquellos sobre los que se ejerce, además de que es de ellos mismos, de los grupos oprimidos, desde los que, a veces, surge. Se origina gracias al capital simbólico, que, como hemos visto a partir de los estudios realizados por Bourdieu en Argelia, posee una capacidad genuina para hacer pasar como natural la desigual distribución del capital mediante la anulación de la arbitrariedad con la que actúa. Es importante ver, insistimos, que las diferencias de clase, con el consiguiente ejercicio de dominación de las más altas o más favorecidas sobre las más bajas o desaventajadas, no sólo tienen su razón de ser en el capital económico, que, evidentemente, también, sino que, y esto es fundamental, logran su

mayor justificación y consolidación a través del capital simbólico. De esta forma, quienes mayor cantidad de capital simbólico posean mayor poder tendrán también para imponer su visión del mundo, universalizándola y estableciéndola como la “normalidad” y, por lo tanto, dejando fuera, como no válido, todo aquello que no entre en esa visión o que choque con ella. De esa forma, a partir de esa perspectiva, se establecen los criterios de diferenciación social que regirán el funcionamiento del mundo y también se formarán los grupos sociales en él, jerárquicamente clasificados.

Como veremos, es en la escuela donde Bourdieu y Passeron, junto a otros investigadores, también citados previamente, como Monique de Saint Martín, Luc Boltanski, Yvette Delsaut, y Claude Grignon, van a registrar el capital simbólico de la “herencia cultural” de las clases más aventajadas como el más valorado por la institución y, por ende, como la vara de medir la valía de los estudiantes en cuanto tales así como, consecuentemente, determinante del éxito o fracaso escolares de los mismos. Podemos hablar, entonces, de un ejercicio de violencia sobre los alumnos y alumnas de las clases más bajas que ejerce la escuela, una violencia, que por ser enmascarada, institucionalizada y, en definitiva, naturalizada, es simbólica. El capital simbólico heredado en el seno familiar va a ser lo que establezca el mejor o peor desarrollo escolar, y ello pese a la tan promulgada igualdad de derechos que, anclada en un plano formal, lo que hace en realidad es ser encubridora de la violencia simbólica.

Constataremos, asimismo, la capacidad del título escolar como instrumento de la clase dominante para reforzar esa desigualdad y alimentar y justificar, enmascarándolo a la vez, lo que Bourdieu llama el racismo de la inteligencia, la supuesta brillantez de los

alumnos provenientes de las clases más altas, que, como si de una fuerza mágica se tratara, son bendecidos con una suerte de dones naturales y personales que serían los que estarían, según el orden dominante, influyendo para que ellos, y no los estudiantes procedentes de clases sociales humildes, fuesen los que lograsen los resultados académicos más favorables.

Nos interesa especialmente, y por ello le dedicamos gran parte del capítulo, ya al final, la formulación del término en su obra *Meditaciones pascalianas*,<sup>174</sup> donde expone su análisis más acabado del mismo, además de ser una de sus obras más polémicas por entrar en ella a criticar la tradición filosófica, a la que achaca de caer en el error escolástico o intelectualista<sup>175</sup>.

### 3.2. Del capital simbólico a la violencia simbólica. Formulaciones.

Para ver con detenimiento ese proceso de circulación del capital hacia sí mismo, además de su acumulación y el posterior y consecuente surgimiento del concepto bourdieuano de violencia simbólica, debemos pararnos a analizar detenidamente algunos aspectos centrales. Por un lado, la constatación de la importancia del desarrollo, y su posterior aplicación a las distintas esferas de la sociedad, de los estudios de la

<sup>174</sup> Bourdieu, P., *Meditaciones pascalianas*, ed. cit.

<sup>175</sup> *Ibíd.* O. p. cit., cap. 2: “Las tres formas del error escolástico”, pp. 71-122. Bourdieu habla de tres formas del error escolástico que se dan: en el orden del conocimiento (de la ciencia), en el orden de la ética (del derecho y la política) y en el orden de la estética. Las tres incurren en el equívoco de elevar a la categoría de universal un caso particular. Erigen una visión del mundo específica, en concreto la de la *scholé* (que hace alusión a un espacio desgajado de las urgencias prácticas, desvinculado del mundo real, donde el ocio y el tiempo libre permiten elaborar elucubraciones, por lo tanto, también ajenas a esa realidad) como la válida, enunciándola, así, como portadora de la razón y de la verdad, y ello olvidando las condiciones históricas que la hacen posible.



región Cabilia en torno al concepto de capital simbólico. Por otro lado, aunque intrínsecamente ligado a él, la centralidad del factor de la “herencia cultural” en el sistema escolar como causa principal de la desigualdad inicial de los alumnos y alumnas ante las herramientas de evaluación escolares tradicionales. Asimismo, la extensión de esa constatación de las desigualdades de partida, que hacen que no todos y todas tengamos las mismas facilidades para alcanzar los mismos objetivos, a los demás campos sociales, como es el artístico. En este sentido, hablamos de recursos de los que los agentes disponen o no, desde el momento de su nacimiento, y que les permitirán desde mayores o menores facilidades de acceso a los distintos bienes culturales, hasta la posibilidad misma de acceso o no a los mismos. Recursos que, como señala Vázquez<sup>176</sup>, tanto pueden ser objetivables y mensurables, como son los recursos económicos; o simbólicos, relacionados éstos con las disposiciones adquiridas y que, en última instancia, terminan por reflejar diferencias de potencialidades objetivas.

Podemos decir que en las expectativas contenidas en sus *habitus*, los sujetos contemplan como posible, deseable, realizable, o no, cosas tales como interesarse por obras de arte, por la música clásica, la ópera, el reggae, la salsa, la danza, el ballet o el tango, los estudios universitarios o no universitarios, y dentro de cada rango, unos u otros, ya sea ingeniería o magisterio, informática o peluquería y estética,... y así también la práctica de un deporte, ya sea el fútbol, el voleibol, el esquí, el tenis, el pádel, o cualquier otro. De esta forma, ya sean actividades lúdicas o laborales, los agentes dirigirán sus expectativas en función de las disposiciones adquiridas en el proceso de socialización y aprendizaje. Y esos recursos no son otra cosa que o bien

<sup>176</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu, La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., pp. 92-93.

capital simbólico, cultural o social, cuando se trata de recursos no objetivables como éstos, o bien capital económico, cuando se trata de recursos mensurables. Entre estos últimos, el dinero, las propiedades, los emplazamientos geográficos, pero también los títulos escolares, en los cuales también reparamos en nuestro recorrido en torno a los estudios bourdieuanos sobre la teoría de la violencia simbólica.

Antes de comenzar, sin embargo, es preciso aclarar que lo que el autor va a teorizar como violencia simbólica no deja de ser, al igual que la violencia explícita o declarada abiertamente, una forma de retener indefinidamente al otro. Hablamos, pues, de un tipo de violencia censurada y eufemizada, irreconocible aunque reconocida, pero perfectamente efectiva en la práctica. El paso de un tipo de violencia declarada o abierta a esta otra forma más solapada o velada es simple en sus principios. Y es que la manifestación abierta de la violencia, de la intención de dominio de uno sobre otro, se encuentra censurada socialmente, de tal suerte que la única forma en la que puede actuar sin ser reprobada es disfrazándose, enmascarándose, dejando de ser declarada para pasar a ser encubierta. Así pues, tenemos el paso de una violencia manifiesta a otra oculta e invisible cuyas posibilidades de éxito son infinitamente mayores, inversamente proporcionales, si se quiere, al rechazo y denuncia social de la primera. De ahí que Bourdieu la defina como una violencia que se alimenta de creencias sociales, de aquello que la sociedad entiende como natural, como lo que debe ser así porque no puede ser de otra manera, y es que si lo fuese, sería patológica, anormal o anómala. Y es así, desde la “normalidad” social, desde lo que, supuestamente, es normal, desde la regla, desde donde los sujetos son doblegados y sometidos, pues ellos, tras el proceso de socialización, han sido minuciosamente aleccionados mediante la adquisición en ese



proceso de esquemas de percepción y de apreciación sobre lo real, de modo que obedecen “naturalmente” las coacciones sociales grabadas a la hora de percibir, de actuar, de hablar e interactuar<sup>177</sup>.

Entrados en los años setenta, Bourdieu, junto a su equipo de investigadores, con los que fundaría el Centre de Sociologie Européenne<sup>178</sup>, y a raíz de los estudios realizados en torno a la sociología de la acción, transitan desde los trabajos etnosociológicos de Argelia hasta el entorno cultural francés para poner en marcha toda una serie de trabajos de investigación relacionados con la economía de los bienes simbólicos (producción, consumo<sup>179</sup> y circulación). A juicio de Vázquez<sup>179</sup>, esos trabajos, dirigidos hacia el análisis del concepto de capital, y de capital simbólico especialmente, van a abarcar diferentes temáticas centradas en las distintas esferas de la sociedad francesa, como son la del arte, el lenguaje, la religión, la filosofía, el deporte, etc.<sup>180</sup> Y va a ser durante esas investigaciones cuando descubran el factor de la “herencia cultural” como determinante en el éxito o fracaso escolares. Veamos más detenidamente este proceso, no sin dejar de aclarar que es aquí, situado en este contexto de la sociología de la educación, donde se va a establecer el paso o tránsito que Bourdieu va a efectuar desde su concepto de capital simbólico a este otro de violencia simbólica.

<sup>177</sup> Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, ed. cit., pp. 172-175.

<sup>178</sup> Luc Boltanski, Yvette Delsaut, Claude Grignon, Jean- Claude Passeron y Monique de Saint Martin.

<sup>179</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., cap. IV, Espacio social, capital y clases sociales, pp. 90- 115.

<sup>180</sup> Una diferenciación de los diferentes campos que componen la sociedad que tiene sus orígenes, siguiendo los análisis de Max Weber, en una especialización paulatina de las diferentes esferas orientativas de la acción humana provocada por la expansión del proceso de racionalización que provocaría, a su vez, el tránsito de la sociedad tradicional a la modernidad, expulsando, entonces, a la religión del lugar central en el que hasta entonces había estado situada.



Hablamos de un tránsito que en la obra del autor ha tenido lugar de manera sosegada, tranquila, como si lo uno derivase lógica o consecuentemente, en lo otro, dando la sensación así de que no existe un momento espacio-temporal exacto en el que poder ubicarlo. Y es que en toda su obra la problemática del poder y de la dominación constituye un continuo. No obstante, sí que poseemos muchísimas referencias para tratar de dar cuenta del mismo. Tras los estudios en la Cabilia, Bourdieu dispone del material necesario para comenzar a dar forma a lo que más tarde constituirá su teoría de la violencia simbólica. Junto a ese equipo de investigadores, continúa, como decimos, con nuevos análisis en torno al concepto de capital simbólico, esta vez aplicado a diversos terrenos, como son el del arte, el del lenguaje o el del sistema escolar, y en un contexto diferente: la sociedad francesa. Comenzaremos, pues, adentrándonos en los trabajos en torno a la sociología de la educación, donde autores como Francisco Vázquez García coinciden en señalar ese período de la obra bourdieuana como el detonante de la conceptualización de la Teoría de la violencia simbólica.

Alertado por las enormes desigualdades existentes en el sistema escolar que provocan efectos decisivos en la trayectoria vital de sus afectados y en la de quienes les rodean, Bourdieu descubre que el éxito o fracaso de los niños en la escuela se encuentra determinado por los rasgos culturales heredados en cada seno familiar; y que esta situación acaecida en el terreno educativo se amplía a todas las demás esferas de la sociedad. Nos encontramos, por ejemplo, con que la capacidad de los individuos para disfrutar y apreciar las obras de arte depende del capital cultural acumulado por los mismos a través de su acceso a una distribución social desigual que les dota de los mecanismos simbólicos necesarios para ello. Tales rasgos serían, pues, los encargados



del desigual suministro de recursos entre los agentes sociales y, por lo tanto, vendrían a hacer o no posible el acceso a determinadas esferas de la sociedad. Así pues, en el caso de un alumno imbuido de una cierta cultura elitista, podemos suponer que en su horizonte de posibilidades presentes y futuras se encuentran perfectamente incluidos los estudios universitarios así como actividades lúdicas o deportivas impensables, al menos de entrada, por todos aquellos otros cuya herencia cultural familiar diste de una tal minoría selecta. Lo que viene a significar esto es que existen, de hecho, unos recursos que los agentes pueden ir acumulando a lo largo de su historia personal, unos recursos no sólo materiales, tangibles, sino recursos que se presentan también como disposiciones incorporadas en forma de *habitus* y que van a derivar en un desigual reparto de potencialidades objetivas.

De esta forma, la primera hipótesis planteada en referencia al funcionamiento del sistema educativo es más tarde desarrollada en esferas más amplias dentro del contexto general de la sociología de la cultura, tal y como señala Vázquez<sup>181</sup>. Así sucede en el campo artístico, donde lo que hasta entonces había sido considerado como una suerte de atributo innato, esa capacidad magnífica para apreciar, comentar y contextualizar obras de arte, se volvía, bajo esta nueva luz, más bien una consecuencia del desigual reparto o distribución del capital cultural incorporado en los agentes durante el proceso mismo de socialización. La aparente brillantez consustancial o especial sensibilidad estética vendrían a ser, mayormente, la consecuencia de la educación artística heredada en el seno de las familias más privilegiadas, con más recursos, con mayor acopio de aquel capital simbólico más apreciado dentro del campo

<sup>181</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., p. 92.



y con más tiempo libre con respecto a aquellas tareas propias dirigidas estrictamente a la subsistencia. En *La Distinción*, donde Bourdieu aborda en profundidad los usos sociales de la cultura como herramientas de dominación simbólica, útiles para separar, diferenciar, clasificar y así incluir o excluir los bienes simbólicos y materiales en función de la valoración que posean dentro del grupo y del campo en concreto, comienza planteándonos la necesidad de preguntarnos acerca de la relación entre el gusto y la educación, que califica de evidente sólo en apariencia<sup>182</sup>:

“Cuanto más reconocidas son las competencias mesurables por el sistema escolar, más «escolares» son las técnicas empleadas para medirlas, y más fuerte es la relación entre el resultado y el título escolar que, en tanto que indicador más o menos acertado del número de años de inculcación escolar, garantiza, en mayor o menor medida, el capital cultural según sea heredado en el seno familiar o adquirido en la escuela, de modo que, se trata, en consecuencia, de un indicador inadecuado, en tanto que desigualitario, de ese capital. La correlación más fuerte entre el resultado y el capital escolar como capital cultural reconocido y garantizado por la institución escolar (la cual es responsable, a su vez, de las condiciones desiguales de su adquisición) se observa cuando, con la cuestión acerca de los compositores de una serie de obras de música, la interrogación toma la forma de un ejercicio eminentemente escolar sobre los saberes próximos a aquellos que enseña la propia institución y, por tanto, fuertemente reconocidos en el mercado escolar.”<sup>183</sup>

Es entonces, concretamente en los estudios realizados junto a Jean Claude Passeron en torno al sistema de enseñanza,<sup>184</sup> donde los autores declaran que la

<sup>182</sup> Bourdieu, Pierre, *La Distinction. Critique sociale du jugement*. Les Éditions de Minuit, Le Sens Commun, 1979, pp. 9-11.

<sup>183</sup> *Ibíd.*, p. 12. Traducción propia. Texto original: “Plus les compétences mesurées sont reconnues par le système scolaire, plus les techniques employées pour les mesurer sont «scolaires», et plus la relation est forte entre la performance et le titre scolaire qui, en tant qu’indicateur plus ou moins adéquat du nombre d’années d’inculcation scolaire, garantit le capital culturel plus ou moins complètement, selon qu’il est hérité de la famille ou acquis à l’école et qui, en conséquence, est un indicateur inégalement adéquat de ce capital. La corrélation la plus forte entre la performance et le capital scolaire comme capital culturel reconnu et garanti par l’institution scolaire (qui est très inégalement responsable de son acquisition) s’observe lorsque, avec la question sur les compositeurs d’un série d’œuvres de musique, l’interrogation prend la forme d’un exercice très scolaire sur des savoirs très proches de ceux qu’enseigne l’institution scolaire et fortement reconnus sur le marché scolaire.”

<sup>184</sup> Estudios que darían lugar a la publicación de la obra, interesante y también polémica, sobre el sistema escolar, Bourdieu, P., Passeron, J.-C., *La Reproducción. Elementos para una Teoría del Sistema de*

violencia simbólica constituye el arma con mayor alcance en el mantenimiento del orden social. La definen como un tipo de violencia que consigue la sumisión de aquellos sobre los que se ejerce sin que éstos la perciban como tal violencia. Su realización tiene lugar sobre los agentes con el consentimiento de éstos, un consentimiento, claramente, inconsciente, ya que aunque obra sobre ellos con su propio beneplácito, desconocen por completo su existencia, siendo así como los actores sociales pasan a ser cómplices de la situación de subordinación en la que se encuentran. Es al tratar de justificar su propia existencia social donde mismo favorecen el ejercicio de la violencia simbólica. Bourdieu lo ejemplifica con la carrera por la obtención del título: Los agentes entran a formar parte en la competición por el título escolar sin percatarse de que se trata de un juego puesto en marcha por el mismo sistema de dominación que persigue su propio mantenimiento, reproducción y perpetuación.

Ahora bien, el ejercicio de la violencia simbólica supone unos costes elevadísimos. Hablamos de mantener la autoridad personal en ausencia de instituciones que la garanticen, de modo que exige una reafirmación constante que lleva aparejado un trabajo continuo consistente en la transformación de cualquier capital en capital simbólico. Bourdieu pone el ejemplo de la movilización de un grupo hacia un lado u otro según cuáles sean los propios intereses. La necesidad de poder contar con el juicio colectivo, en este caso concreto que habíamos visto de los habitantes de la Cabilia, supone un alto coste en términos de dinero, energía y tiempo. En ese contexto particular, quienes desearan contar con la aprobación o el asentimiento de la sociedad

---

*Enseñanza*. Editorial Laia, Barcelona, 2ª edición 1981. (Original: *La reproduction*. Éditions de Minuit, Paris, 1970).



debían llevar a cabo una serie de acciones regladas (si no en papel o en un código de normas explícito, sí en la conciencia colectiva, en un código de normas implícito) dirigidas a convencer a ese colectivo, acciones tales como contribuir al mantenimiento de los pobres, representar al grupo en la asamblea, etc.

Por contraste, la objetivación en una institución como la que representa el título académico, que veremos más detenidamente en el apartado 3.4, aparece como la forma de garantizar esa autoridad personal sin tener que llevar a cabo tales acciones concretas continuamente. Y es que el título escolar, en tanto que institución oficializada, confiere por sí mismo un prestigio, una carga simbólica que sirve como instrumento de dominio. Así las cosas, las relaciones de poder que antes se instauraban entre personas (de tú a tú), pasan, a través de un proceso de oficialización y de institucionalización, a instaurarse en la objetividad misma, esto es, en el título:

“El sistema de enseñanza contribuye a proporcionar a la clase dominante una <<teodicea de su propio privilegio>>... a través de la justificación práctica del orden establecido que proporciona disimulando bajo la relación patente entre los títulos y los puestos que garantiza la relación que registra subrepticamente, bajo apariencia de igualdad formal, entre los títulos obtenidos y el capital cultural heredado, es decir, a través de la legitimación que así aporta a la transmisión de esta forma de herencia. Los efectos ideológicos más seguros son aquellos que para ejercerse no precisan palabras sino dejar hacer, y un silencio cómplice.”<sup>185</sup>

De aquí se sigue que la legitimación del orden establecido sea consecuencia de su institucionalización, la cual asegura, a su vez, su perpetuación. Hablamos, pues, de una primacía en Bourdieu de la práctica, de que la incorporación de los esquemas sociales de percepción, de pensamiento y de acción juega un papel decisivo en la eficacia de la reproducción de la dominación social.

<sup>185</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*, ed. cit., p. 224.



### 3.3. Tránsitos y evolución teórica.

Como señalábamos anteriormente, los primeros estudios acerca de la Teoría de la violencia simbólica se remontan a mediados de los años sesenta en el contexto de la investigación que llevaban a cabo Bourdieu y Jean Claude Passeron, centrada en los estudiantes y el éxito escolar<sup>186</sup>. En los análisis estadísticos que realizaron, encontraron que el fracaso escolar se encontraba directamente relacionado con la clase social. Los autores se enfrentaban al desmantelamiento del mito del mérito. Efectivamente, la normalidad asignada a la idea de que quién trabaja duro obtiene resultados y quién no lo hace, no, se viene abajo al descubrir los mecanismos ocultos de dominación que lo sustentan. Frente a la versión oficial que achaca el mayor o menor rendimiento escolar a diferencias de inteligencia, de mérito y capacidad intelectual, los autores señalaban el capital cultural familiar como la causa del éxito de unos y el fracaso de otros. Y es que a los alumnos provenientes de las clases sociales altas se les suponía dotes y capacidades naturales, mientras que a los alumnos de las clases más bajas se les atribuía una incapacidad igualmente natural que, supuestamente, les impedía obtener buenos resultados académicos. La naturalización de las desigualdades sociales permite, así, a la clase dominante, encubrir y legitimar su propia dominación. Ante semejante estado de cosas, los propios afectados entendían que el hecho de que los de su clase social fracasaran pronto en la escuela se debía a una carencia de cualidades natural, y no a una situación de clara desventaja social fomentada por la clase privilegiada que se aseguraba para sí los éxitos escolares que, a su vez, implican un estatus social elevado, la posesión

---

<sup>186</sup> *Ibíd.*



de poder, prestigio y, en definitiva, el conjunto de privilegios del que gozan las altas esferas de la sociedad:

“Los propios dominados, los propios padres de familia de las clases populares,... aceptaban como válidos los veredictos escolares y asumían la misma ideología carismática avalada por las clases privilegiadas. En una escuela laica, obligatoria y gratuita, el fracaso sólo podía proceder de una incapacidad natural o de la falta de esfuerzo y dedicación.”<sup>187</sup>

La violencia simbólica, como señalábamos al principio de la segunda parte de este capítulo, no hace referencia a una violencia psicológica en oposición a un tipo de violencia física. Se trata más bien de una violencia que afecta igualmente al cuerpo, que va dirigida hacia éste. Su característica principal es la invisibilidad que la hace ser acatada sin más; al no ser reconocida como violencia, la acción que ejerce pasa desapercibida y, así, legitimada. Podemos decir entonces que la institución escolar ejerce violencia, propiciando el éxito de unos y dando al traste con el de otros. Y la forma en que lo hace es implícita, si bien ya no lo hace mediante la violencia explícita, declarada, la violencia física propiamente dicha. Tiene lugar en la Escuela un difícil proceso por el que esa violencia explícita acaba metamorfoseándose en violencia simbólica, implícita, invisible pero mucho más contundente y efectiva. Un proceso costoso que exige mucho tiempo, trabajo y esfuerzo, pero que finalmente da sus frutos manteniendo a los dominados o clases sociales desaventajadas en esa posición inferior como por arte de magia. Los de arriba continuarán arriba dejando a los de abajo donde están y todo aceptado como un orden natural.

<sup>187</sup> Vázquez García, F., *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., p. 148.



Lo que esta constatación pone de manifiesto es que el fin de la violencia en la escuela predicado por los seguidores de la Nueva Pedagogía anti-autoritarista de los años sesenta y setenta, aún está muy lejos de realizarse. Y es que hablamos de que el éxito o fracaso de los niños y niñas en el ámbito escolar no depende exclusivamente de las capacidades intelectuales y de mérito, sino de la posesión o no, de partida, de un capital simbólico heredado. La promulgada igualdad formal encierra grandes dosis de violencia difícilmente perceptible al encontrarse naturalizada bajo la forma de un saber objetivo. Los padres de los alumnos provenientes de las clases sociales más desaventajadas, como veíamos con Vázquez y también apuntan Passeron y Bourdieu en su libro, asumían con resignación que el fracaso de sus hijos en la escuela se debiese a que eran malos estudiantes, frente al éxito de los hijos de las clases sociales superiores, los cuales les parecían, con su educación refinada, con su pulcra y costosa vestimenta incluso, y hasta con sus gestos y modales elegantes, sencillamente, más inteligentes.

La Escuela es, dice Bourdieu, la Institución por excelencia encargada de la internalización de la historia colectiva o historia oficial, historia ésta que ha sido conformada en última instancia por un conjunto de supuestas verdades o de dogmas filosóficos que habrían pasado a formar parte de la sociedad a través de creencias culturales fuertemente arraigadas. En efecto, Bourdieu, como veíamos en el primer capítulo, apartado 1.5, achaca a la tradición filosófica el haber impuesto una serie de mitos que han provocado la aparición de dicotomías sociales que han acabado por dividir el mundo en dos: blanco/negro, arriba/abajo, luz/oscuridad... otorgando significación positiva los primeros y negativa los segundos, y que vendrían a asegurar la perpetuación de las desigualdades sociales: ricos/pobres, inteligentes/no inteligentes,



aptos/no aptos, dominantes/dominados.... Lo que el autor califica de ficciones de la tradición filosófica aparece entonces como la causa de la legitimación de la dominación. Y es en la Escuela, dice Bourdieu, donde el proceso de internalización de esa historia colectiva, oficial, basada en esas “verdades” que dividen el mundo, alcanza su mayor eficacia.

Bourdieu plantea dos casos prácticos con los cuales denuncia el funcionamiento real de la violencia simbólica y que nos interesa recoger aquí como formulaciones genuinas de la lógica de la dominación. El primero de ellos hace referencia al tema de la lógica del don y del contra-don, muy trabajada en sus primeros estudios centrados en la Cabilia argelina, mientras que el segundo se centrará en resaltar la idea del trabajo como explotación. En el caso del obsequio, tenemos que lo que en apariencia representa una acción desinteresada o guiada por la buena fe, esto es, ajena a todo cálculo egoísta, no es otra cosa que un acto interesado camuflado de todo lo contrario. Se trata de lo que él denomina la economía de los bienes simbólicos o “economía antieconómica”<sup>188</sup>, esto es, aquella que niega todo interés económico pese a perseguir igualmente objetivos económicos. Siguiendo en la línea de sus análisis de La Cabilia argelina, Bourdieu habla de que, bajo la lógica del intercambio, cuando un sujeto concede a otro un obsequio, su acción, guiada aparentemente por un sentimiento generoso, oculta tras de sí el interés de obtener a cambio algún beneficio, ya sea en la forma de otro obsequio, de un favor, etcétera. Se da, entonces, un autoengaño, dice, individual, consistente en creer que el regalo, concedido a otro, va acompañado de un acto generoso, gratuito y libre, autoengaño que es posible gracias a un autoengaño mayor, el autoengaño colectivo. Y

<sup>188</sup> Bourdieu, P., “Violencia simbólica y luchas políticas”, en *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., p. 253.





es que éste se fundamenta en la represión que procede del fundamento mismo de la economía de los bienes simbólicos. Bourdieu alude a “un desconocimiento colectivo” que hace posible que el agente que otorga un regalo encuentre la complicidad en el agente que lo recibe sumergidos ambos en lo social donde la economía de los bienes simbólicos se halla instituida. Se trata de una lógica conocida por todos pero jamás explicitada, de tal forma que quien ofrece un don a otro lo hace sabiendo que, aunque haya intereses por medio, su acto va a ser reconocido como generoso por esa persona a quien lo entrega y por la comunidad en su conjunto.

Pero el acto generoso de entrega de un obsequio no es un acto resultado de una elección libre del sujeto. Se trata, antes bien, de la única salida posible. Su finalidad no es otra que la acumulación de capital simbólico y aunque se manifieste negando lo económico, puede decirse que se rige por una lógica económica.

Esta economía del obsequio sufre una desarticulación frente a la emergencia del creciente interés económico en el seno de las sociedades europeas. Cuando hablar en términos económicos ya no resulta embarazoso, los sujetos pueden exponer sus intereses enfocados a maximizar los beneficios y minimizar los costes. Y tiene lugar este cambio como consecuencia de lo que Bourdieu denomina una revolución simbólica que, dice, ha afectado, a todas las esferas sociales, términos como el de compra-venta, precio, salario, deuda, mercado... dejan de ser tabú y pasan a formar parte del vocabulario corriente llegando, incluso, a introducirse en terrenos anteriormente vedados para ellos, terrenos, dice Bourdieu, como el sagrado, y pone el ejemplo de la compra de indulgencias. Se trata de una lógica contraria a la anterior lógica

antieconómica, una que denomina la economía del “toma y daca” y mediante la cual los individuos establecen claramente sus condiciones, tales como los costos que van a ocasionar las transacciones que lleven a cabo. Incluso el regalo, anteriormente símbolo de acción desinteresada por excelencia, que niega, por tanto, cualquier fin económico, puede tomar la forma de cheque. La confesión de esta lógica económica no alcanza, sin esfuerzo, plenamente a todos los ámbitos de la sociedad; la familia, por ejemplo, el arte o la religión, son campos sociales en los que los agentes no explicitan, no manifiestan abiertamente, sus intereses.

Cambia, entonces, la manera en que debemos enfocar nuestra comprensión del obsequio, su significado varía en función de este proceso de expansión del pensamiento económico. Pero no es sólo que a partir de esa modificación tratemos el obsequio de manera diferente, esto es, en términos puramente económicos, sino que éste

“... pierde su sentido verdadero de acto situado más allá de la distinción entre la coerción y la libertad, entre la elección individual y la presión colectiva, entre el desinterés y el interés, y acaba convirtiéndose en mera estrategia racional de inversión orientada hacia la acumulación de capital social.”<sup>189</sup>

Tenemos que el intercambio de dones conduce, pues, a la producción de relaciones duraderas de dominio y obediencia que rebasan los límites del puro interés egoísta, de las estrategias conscientemente planificadas. Los agentes se ven abocados a tratar de obtener la mayor cantidad posible de capital simbólico, algo que les crea una serie de obligaciones que vienen a conformar la dominación legítima. La persona que recibe el regalo queda obligada a tener que ofrecer algo a cambio, y no sólo esto, sino que además deberá hacerlo en el período de tiempo justo, de tal forma que tanto el

---

<sup>189</sup> *Ibíd.*, p. 258.

esperar demasiado como el hacerlo inmediatamente podría suponer la sanción social y, con ella, la pérdida de capital social, la desconfianza, la falta de honorabilidad. Hablamos, pues, de la existencia de coerciones sociales que, aunque no explicitadas ni reconocidas por los agentes, funcionan ejerciendo relaciones de dominio sobre los mismos:

“Las relaciones de fuerza simbólicas son relaciones de fuerza que se instauran y se perpetúan mediante el conocimiento y el reconocimiento, lo que no quiere decir mediante actos de conciencia intencionales: para que la dominación simbólica se instituya, es necesario que los dominados compartan con los dominantes los esquemas de percepción y valoración según los cuales son percibidos por ellos y según los cuales los perciben, es decir, es necesario que se perciban como son percibidos. En otras palabras, es necesario que su conocimiento y su reconocimiento se fundamenten en disposiciones prácticas de adhesión y sumisión que, como no pasan por la deliberación y la decisión, escapan a la alternativa del consentimiento y la coerción.”<sup>190</sup>

Esto describe el proceso a través del cual las relaciones de fuerza propiamente dichas, de coerción, se convierten en relaciones de poder simbólico, relaciones duraderas y tanto más contundentes y efectivas que aquellas. Los agentes no las perciben, no son conscientes de estar sufriendo violencia, el propio sistema de dominación, a través de los *habitus*, dispone las condiciones necesarias para que así sea. El intercambio simbólico, el poder simbólico que, dice Bourdieu, se perpetúa a través de la comunicación, “transfigura el capital económico en capital simbólico, la dominación económica en dependencia emocional”<sup>191</sup>, y pone como ejemplos el paternalismo, la piedad y el amor; “la generosidad es posesiva, y, sin duda, tanto más cuanto más es y parece, como en los intercambios afectivos (entre padres e hijos, o

<sup>190</sup> *Ibíd.*, pp. 260-261.

<sup>191</sup> *Ibíd.*, p. 261.



incluso entre enamorados), más sinceramente generosa.”<sup>192</sup> Al final, exige ser recompensada volviendo a su estado más descaradamente económico. Podemos, claro, negarnos a dar una respuesta, a ofrecer un contra-obsequio, pero en ese caso nos arriesgamos a ser calificados de ingratos por despreciar aquello que hemos recibido en una acto que se presenta socialmente generoso, de modo que, como dice Bourdieu, incluso sin responder ya estamos respondiendo.

Lo que en un principio parece estar afectando a los agentes en su individualidad, la carrera por la obtención del mayor nivel de capital simbólico posible, al final se traduce en el arma principal para la libre acción de una autoridad impersonal que puede estar representada por una institución, por una empresa o por el Estado mismo. El intercambio logra sus objetivos de domino gracias a una interesada utilización de la generosidad y consigue hacer estragos en una sociedad regida cada vez más por principios neoliberales. Frente a esto, lo que debemos plantearnos según Bourdieu, no es si en el contexto de una sociedad semejante la bondad y la generosidad desinteresadas son posibles, sino analizar aquellas instituciones que son las que hacen posible semejante contexto.

El segundo ejemplo al que se refiere Bourdieu es el trabajo, con el que ocurre algo similar:

“La inversión en el trabajo y, por lo tanto, el desconocimiento de la verdad objetiva del trabajo como explotación, que conduce a encontrar en él un beneficio

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*



intrínseco, irreductible a la mera ganancia en dinero, forma parte de las condiciones reales de la realización del trabajo, así como de la explotación.”<sup>193</sup>

La escolástica deja fuera de la teoría de la verdad aquello que, de ser incluido, impediría elaborar su propio objeto de estudio. El trabajo es, así, planteado como una actividad, dice, casi lúdica, beneficiosa y que permite el desarrollo personal, asimilándolo a profesiones como la de la música, la escritura o el arte. La posibilidad de la idea del trabajo como coerción o explotación queda excluida en esos análisis. Pero la explotación existe, el error de la escolástica aquí está en pasarse por alto ese hecho. Lo que hace que un trabajador encuentre en su trabajo una manera de realización personal antes que un mero medio para obtener dinero es lo que le impide percatarse de los mecanismos de coerción externa o de explotación que se encuentran actuando detrás. Pero existen tales mecanismos de la misma manera que hay trabajadores que realizan su labor únicamente a cambio de un salario. Es a medida que nos alejamos de esa coerción que disminuye la sensación de que lo más importante en la realización del trabajo es la obtención del dinero. Comienza a actuar, dice Bourdieu, un <<interés>> por el trabajo, una sensación de bienestar respecto al trabajo “bien hecho”, que es lo que nos permite hablar de una aceptación voluntaria aunque inconsciente de las condiciones laborales que Bourdieu considera propiamente características de la explotación. Habla de factores inherentes a la realización del propio trabajo, factores de carácter simbólico como son el prestigio que suele asociarse a ciertas categorías profesionales o la relación entre la vinculación misma a ese trabajo y el sentido del ser de la propia existencia. La pérdida

---

<sup>193</sup> *Ibíd.*, p. 266.



del trabajo lleva, entonces, a una pérdida simbólica o, en palabras del autor, a una “mutilación simbólica”<sup>194</sup> y no sólo a la pérdida del sueldo.

El punto de vista escolástico conduce, así, a situar el trabajo entre dos límites completamente opuestos; como trabajo forzado (por ejemplo el trabajo en cadena), por un lado, o como trabajo escolástico (la pintura o la escritura), por otro. En el primero de los casos suele ocurrir que el trabajador invierte más tiempo y energía en su trabajo cuanto menor es la coerción que soporta, lo que viene a decir que es cuando el trabajador posee un cierto margen de libertad cuando, paradójicamente, sufre una mayor explotación. Y es que ese margen, traducido en pequeños descansos o ratos libres, aunque conlleva el riesgo de que el trabajador se vuelva ocioso, que gaste más o que, incluso, dice Bourdieu, cometa sabotaje, es percibido, dice, a la manera de pequeñas conquistas que el trabajador invierte en ir a tomarse algo al bar, fumarse un cigarrillo o en tratar algún asunto personal o familiar, actividades que ayudarán a que perciba su puesto de trabajo de una manera más positiva. Una vez más entra en juego la contribución del dominado a su propia dominación; la cada vez mayor modernización de las empresas supone un afianzamiento de este hecho: al otorgar al trabajador una mayor libertad en la realización en su trabajo, como es el poseer un amplio margen para poder organizarse con cierta independencia respecto a la directiva empresarial, éste se involucra mucho más en el mismo. Se trata de una característica propia de las nuevas estrategias que rigen el mercado laboral, estrategias de manipulación que se presentan como todo lo contrario, ocultándose bajo una apariencia de progreso y de mejora en las

---

<sup>194</sup> *Ibíd.*, p. 267.



condiciones de trabajo y de los trabajadores. Ocultan, en definitiva, lo que Bourdieu identifica como violencia simbólica.

### 3.4. La sociología de la educación. Racismo de la inteligencia.

Muy brevemente, nos gustaría recalcar en la manera en que se da esa la legitimación de la dominación de la que hablábamos en la Escuela. Entra en juego aquí el arma más contundente cuando de ejercer violencia se trata: la razón. Ésta, al servicio del poder, constituye el mayor y más eficaz instrumento de dominación. Su contundencia procede precisamente del hecho de que se manifiesta como capital simbólico. El poder ejercido por medio de la racionalidad es, dice Bourdieu, la forma suprema de la violencia simbólica. En la escuela podemos ver claramente cómo el mito del “don natural”<sup>195</sup> y el racismo de la inteligencia funcionan veladamente como ejes activos puestos en marcha en nombre de la racionalidad y la universalidad, ejes que van a determinar quiénes serán incluidos y quiénes excluidos del ámbito escolar, un proceso por excelencia de selección que persigue la continuidad de la propia clase dominante. Es cierto, dirá Bourdieu en *Cuestiones de sociología*, que rechazamos el racismo en su expresión explícita, pero debemos ir más allá, debemos

“... jugar a los cazadores cazados y preguntarnos cuál es la contribución que aportan los intelectuales al racismo de la inteligencia. Habría que estudiar el papel de los médicos en la medicalización, es decir, en la naturalización de las diferencias sociales, de los estigmas sociales, así como el papel de los psicólogos, psiquiatras y psicoanalistas en la producción de eufemismos que permiten designar a los hijos de

<sup>195</sup> Bourdieu, P., Passeron, J.-C., *Les Héritiers les étudiants et la culture*, ed. cit., p. 108. En el texto original los autores utilizan la expresión de: "dons naturels et personnels".



subproletarios o de inmigrantes de una manera tal que los casos sociales se convierten en casos psicológicos, las deficiencias sociales en deficiencias mentales, etc. En otras palabras, habría que analizar todas las formas de legitimación de segundo orden que duplican la legitimación escolar como discriminación legítima, sin olvidar los discursos de aspecto científico, el discurso psicológico, así como las afirmaciones mismas que nosotros hacemos.”<sup>196</sup>

El fracaso escolar se relaciona directamente con la carencia de capacidades para el estudio y más concretamente con la carencia de facultades intelectuales, la no inteligencia. Por el contrario, el éxito es sinónimo de inteligencia. En este mismo libro, Bourdieu hace referencia al racismo de la inteligencia como uno de los tipos de racismo más imperceptibles. Por su invisibilidad pertenece al tipo de lo desapercibido, pero su efectividad es muy alta. Lo define como:

“Un racismo de clase dominante que se distingue por una multitud de propiedades de lo que se designa habitualmente como racismo, es decir, el racismo pequeñoburgués,... -y- cuya reproducción depende, en parte, de la transmisión del capital cultural, capital heredado que tiene la propiedad de ser un capital incorporado y, por tanto, aparentemente natural, innato.”<sup>197</sup>

Es, como señala Bourdieu, un racismo de la clase ostentadora de poder, o racismo pequeñoburgués, que utiliza como método de reproducción la transmisión del capital cultural. Por medio de la naturalización de ese capital heredado las clases dominantes justifican su dominio. No entran a ser valoradas, pues, las circunstancias sociales que influyen en el acceso al terreno académico, ni los condicionamientos sociales que tengan los estudiantes, del mismo modo que tampoco se tienen en cuenta las características del sistema educativo, sólo importa cuáles sean los resultados. En *La reproducción*, Bourdieu y Passeron van a dejar constancia de que en el sistema escolar,

<sup>196</sup> Bourdieu, P., *Cuestiones de sociología*, ed. cit., p. 265.

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p.261.





en su funcionamiento aparentemente igualitario, se encuentran fuertemente ancladas ingentes cantidades de violencia. La pretendida igualdad formal no es más que una falacia intelectualista. Y la escuela contribuye, ejerce un papel específico, especialmente incisivo, en la reproducción del sistema de jerarquías sociales. A los ojos de los autores,

“Toda acción pedagógica (AP) es objetivamente una violencia simbólica en tanto que imposición, por un poder arbitrario, de una arbitrariedad cultural.”<sup>198</sup>

Esa violencia simbólica, por cuanto que solapada y encubierta, somete y extorsiona a los sujetos que no la perciben como tal violencia, y es ejercida en la institución escolar a través de lo que los autores señalan como la Autoridad Pedagógica (AuP):

“En tanto que poder arbitrario de imposición que, por el solo hecho de ser ignorado como tal, se halla objetivamente reconocido como autoridad legítima, la AuP, poder de violencia simbólica que se manifiesta bajo la forma de un derecho de imposición legítima, refuerza el poder arbitrario que la fundamenta y que ella disimula.”<sup>199</sup>

Como ya hemos señalado, la escuela enseña la cultura concreta del grupo o clase dominante. Tomar una arbitrariedad cultural como modelo o principio universal, ayuda a reproducir las desigualdades sociales. Son, así, los conceptos de arbitrariedad cultural y de violencia simbólica los que permitirán a Bourdieu y Passeron, afirma Flachsland<sup>200</sup>, sostener, primero, que es el origen social de los estudiantes el que va a determinar de qué manera se relacionen con la cultura académica y cuál sea su rendimiento escolar y, segundo, que el sistema escolar va a determinar que los alumnos

<sup>198</sup> Bourdieu, P., Passeron, J.-C., *La Reproducción. Elementos para una Teoría del Sistema de Enseñanza*, ed. cit., p. 45.

<sup>199</sup> *Ibíd.*, p. 53.

<sup>200</sup> Flachsland, C., *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*, ed. cit., p. 70.



que obtengan el éxito en la escuela sean aquellos que procedan de las clases altas. La autora pone un ejemplo:

“La escuela impondrá una única forma de pronunciar el idioma. Enseñará una «pronunciación neutra». Pero, en realidad, no será neutra sino que corresponderá a la forma de hablar de los sectores dominantes de la sociedad. Desconocerá las formas de hablar de las clases populares y los dialectos que utilicen los niños que, por ejemplo, provengan del campo. La institución escolar remarcará que existe una única forma de pronunciación «correcta».”<sup>201</sup>

Y el título escolar entra en juego como una pieza fundamental a la hora de asegurar la inteligencia de esa clase dominante. Éste garantiza su superioridad, pues se establece que sólo los más capacitados pueden acceder a los títulos, los cuales funcionan como “garantía de inteligencia”. La misma clase dominante pone en marcha este mecanismo por el cual se auto-proclama y se justifica a sí misma como superior. Concede títulos a los más privilegiados, que no son otros que ellos mismos. Este racismo se hace “irreconocible”, invisible o implícito, por medio de un proceso de eufemización, de atenuación a través de un discurso científico que lo justifica y fundamenta su poder. Y es que el discurso científico, además de ser el discurso dominante legitimado, encuentra su fundamento en la ciencia:

“... cuando la inteligencia es lo que legitima para gobernar, el gobierno se pretende fundamentado en la ciencia y en la competencia «científica» de los gobernantes (basta con pensar en el papel de las ciencias en la selección escolar, donde las matemáticas se han convertido en la medida de toda inteligencia). La ciencia tiene intereses comunes con lo que se le pide justificar.”<sup>202</sup>

<sup>201</sup> *Ibíd.*, p. 72.

<sup>202</sup> Pierre Bourdieu, *Cuestiones de sociología*, ed. cit., p. 263.



Privilegio de los estratos más altos de la sociedad, la ciencia legitima el ejercicio del poder de estas clases favorecidas relegando a la exclusión a los individuos de los estratos sociales más bajos.

El predominio del discurso teórico que rompe con la acción histórica impone la separación tajante entre la teoría y la práctica estableciendo una distancia insalvable entre ambos y dando al traste con toda posibilidad de realización de un racionalismo acorde con la realidad. En *Meditaciones pascalianas*, subraya esa fuerza de los campos escolásticos para, desconectándose de las condiciones históricas particulares de las que es fruto, elevarse hasta una visión del mundo donde los privilegios de los que disfruta son dados, simplemente, de forma natural:

“La adhesión maravillada al punto de vista escolástico se enraíza en la sensación, propia de las élites escolares, de la elección natural por el don: uno de los efectos menos evidentes de los procedimientos escolares de formación y selección que funcionan como ritos de institución consiste en instaurar una frontera mágica entre los elegidos y los excluidos fomentando la represión de las diferencias de condición, que constituyen la condición de la diferencia que producen y consagran.”<sup>203</sup>

El título escolar viene a corroborar y garantizar dichas diferencias, establece esa “frontera mágica entre los elegidos y los excluidos”. Y lo que Bourdieu propone<sup>204</sup> para romper con ese supuesto orden natural de las cosas es contraatacar con una política que parta de ese desigual reparto de las condiciones de acceso a la institución escolar y que, sobre todo, para ello, se aleje de las explicaciones intelectualistas y se afiance, antes bien, en métodos de explicación relacional centrados en los contextos históricos concretos en los que ese sistema se sitúa. El análisis realista, práctico, de sus

<sup>203</sup> Bourdieu, Pierre, cap. 1: “Crítica de la razón escolástica”, *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., p. 41.

<sup>204</sup> *Ibíd.*, cap. 2: “Las tres formas del error escolástico”, p. 108.

condiciones de posibilidad y de funcionamiento, alejado de la dominación cada vez más racionalizada a la que asistimos, puede suponer un cambio efectivo en el campo académico logrando, quizá, un acceso realmente igualitario a todos los estudiantes, sea cual sea su contexto de procedencia, del mismo modo que un sistema educativo y de evaluación donde todos los alumnos sean igualmente valorados, donde su éxito no dependa de la clase social donde hayan crecido.

### 3.5. A la sombra de Pascal: Violencia simbólica.

No podemos cerrar este capítulo sin adentrarnos en la formulación más acabada de la noción de violencia simbólica en los escritos de Bourdieu, aquella que encontramos en su obra cumbre, escrita ya en los años noventa y con una fuerte dosis crítica hacia la tradición filosófica en general (tradición que encuentra excesivamente intelectualista), *Meditaciones pascalianas*. Vemos como el autor reafirma aquí los pasos dados hasta el momento, aportando asimismo una perspectiva global de la problemática.

Como hemos estado viendo, nos aclara Bourdieu que el *habitus* no es algo que se adquiera a la manera de “un proceso mecánico de mera inculcación”<sup>205</sup> coercitiva y explícita, sino que su imposición tiene lugar a través de toda una serie de ritos institucionalizados y, por lo tanto, normalizados, naturalizados y, así, imperceptibles para el plano de la conciencia. Lo que viene a decir que uno acaba siendo profesor, agricultor o músico según ese *habitus* adquirido, un *habitus* que es continuamente ratificado y sancionado. Se trata de un largo proceso cuyo comienzo Bourdieu sitúa,

<sup>205</sup> *Ibíd.*, cap. 5: “Violencia simbólica y luchas políticas”, p. 217.



muchas veces, ya antes del nacimiento, a la manera de una imposición paulatina que pasa desapercibida por los agentes, y cuyo desarrollo transcurre con la más absoluta normalidad, sin fracturas, como si nada estuviese pasando en la vida de los individuos. Sin embargo, las pruebas que éstos han de superar en ese proceso progresivo de adquisición del *habitus* específico sí que pueden causar, en más de una ocasión, asegura el autor, sufrimientos morales y físicos, y ello aunque los sujetos no sean conscientes del por qué real de tales daños. Bourdieu habla concretamente del desarrollo de la *illusio*. Se ejerce una violencia sobre los niños en la escuela traducida en la imposición de la creencia en un determinado rol o juego social. Esa creencia en el juego se concretará más tarde en la participación de los agentes en el juego que se les ha inculcado en la forma de juego serio. La relación entre la *illusio* y el juego social se establece casi como una relación mágica en la cual se da la adecuación entre las estructuras mentales de los individuos y las estructuras objetivas del espacio social en el que están insertos. Hablamos de una adecuación de las expectativas individuales a las estructuras objetivas que hace que al final los individuos se tomen en serio aquellos juegos sociales que desenvuelven porque para ello han sido socializados, juegos que han incorporado como importantes y necesarios y que en modo alguno perciben como juego, sino más bien como el “deber ser”, una suerte de destino social inalienable, aquello para lo que estamos predestinados, y ello sin percatarse siquiera de estar siendo guiados, los agentes actúan así porque lo consideran “normal”, como si hubiesen elegido libremente actuar, desear y pensar así. Así pues, como hemos estado viendo, los deseos, objetivos e intereses personales, aunque aparentemente libres, se encuentran

fuertemente mediados por un *habitus* concreto que va siendo incorporado y revalidado paulatinamente a lo largo de la vida del agente.

Los sujetos que llegan a un campo social determinado llevan, pues, consigo un *habitus* primario adquirido en el seno familiar y que se encontrará más o menos ajustado a las reglas específicas que rijan ese campo. Tiene lugar entonces un proceso de transformación y de adaptación de las disposiciones adquiridas en el ámbito de partida de los individuos, en disposiciones específicas que son las que van a presidir la lógica del campo en el que ingresan. Se trata de un proceso de transmutación, dice Bourdieu, donde, como decíamos más arriba, “los ritos de institución, y muy en especial los que prevé la institución escolar, como las pruebas iniciáticas de preparación y selectividad, en todo similares a su lógica, y sus efectos, a las de las sociedades arcaicas, cumplen un papel determinante al propiciar la inversión inicial en el juego.”<sup>206</sup>

Bajo estos parámetros resulta difícil averiguar “si es el agente el que escoge la institución...”<sup>207</sup> o si es ésta la que le escoge a él. En su lucha por el reconocimiento, el niño asumirá la manera en que es percibido por los demás y adoptará dicha percepción para percibirse y definirse a sí mismo. En este esquema, el agente tiende, pues, a adoptar el “yo” que le viene impuesto desde fuera y ello forzado por el deseo de reconocimiento. Así, bajo el lema “yo soy lo que los demás ven en mí”, el niño estará siendo sometido al juicio social, no podrá salirse del esquema que le ha sido impuesto si no quiere ser excluido. Los afectos, tal y como nos muestra Bourdieu, juegan aquí un papel crucial. Ser reconocido pasa por el sometimiento a una imagen

<sup>206</sup> *Ibíd.*, p. 218.

<sup>207</sup> *Ibíd.*, p. 219.



social proyectada sobre el “yo” y que, a su vez, deberá ser correspondida con la adecuación del sujeto, ese “yo”, a esa imagen proyectada sobre él, o lo que es lo mismo, a esa imposición externa socialmente constituida. Se está hablando aquí de capital simbólico, el no ser lo que los demás esperan de nosotros que seamos, el no ajustarnos a las normas y leyes sociales preestablecidas, implicará el descrédito inmediato, la estigmatización social negativa y, por lo tanto, la pérdida de acceso al capital simbólico que es el que nos va a garantizar la inclusión social y, por tanto, el paso hacia los bienes y privilegios de la sociedad.

Bajo la frase “El capital simbólico proporciona formas de dominación que implican la dependencia respecto a aquellos que permite dominar”,<sup>208</sup> Bourdieu expresa muy bien la contundencia con que el sistema social doblega a los individuos a sus normas y ello sin que éstos sean conscientes de tal sometimiento. Así pues, el *habitus* le es impuesto al individuo, es algo que viene desde fuera; el niño se ve en la necesidad de tener que renunciar a ciertos deseos o satisfacciones para poder obtener el reconocimiento de los otros. No es extraño que tales renunciaciones se encuentren invisibilizadas, puesto que son experimentadas bajo el manto de los afectos, los cuales nos hacen vivir la situación como natural, contingente, circunstancial o fortuita. Así pues, la experiencia vivida como individual, accidental y desligada de cualquier tipo de coacción social, supone un campo abonado para el ejercicio de la violencia y el dominio gracias, precisamente, a su invisibilidad. No es que los juicios, ya sean positivos o negativos, vertidos sobre el niño, los halagos o las sanciones, sean consecuencia exclusivamente del buen o mal comportamiento de éste, sino que lo que se considere

---

<sup>208</sup> *Ibíd.*, p. 220.

“buen” o “mal” comportamiento va a depender, no de juicios universales sobre el bien o el mal, sino de juicios concretos, contextualizados, propios del campo o campos sociales en los que interactúa con los demás y los cuales tienen un código específico de normas y deberes que de ser incumplidos llevan directamente a la exclusión del individuo. Bourdieu afirma que los afectos acentúan los efectos sociales que tales juicios provocan en el niño dando como resultado una interacción complicada, y con tintes traumáticos, con los padres.

La manera en que el niño va a relacionarse con su ambiente va a estar condicionada por lo que de él se espere. Por lo tanto, estará muy atento a los juicios externos y hará cuanto esté en su mano por recibir halagos y evitar sanciones y castigos ajustándose al código de conducta que recae sobre él. Y la manera en que el niño es aleccionado pasa por un orden corporal. El cuerpo va a ser el principal receptor y transmisor de las disposiciones adquiridas. Es el orden social como orden de los cuerpos. El *habitus* que ha incorporado el agente por medio del orden social, dice Bourdieu, va a guiar sus acciones, deseos y pensamientos a lo largo de su vida. Aquí el sistema escolar ejerce un papel fundamental, pues va a ser el principal medio de adiestramiento. Y la obediencia que, como resultado, muestra el dominado frente a la dominación invisible, no puede no darse, y es que ésta

“... puede basarse en lo que Pascal llama el «autómata», es decir, en unas disposiciones preparadas para reconocerla prácticamente, lo que le confiere su apariencia «automática» y puede inclinarse a interpretarla desde un punto de vista mecanicista. La fuerza simbólica, como la de un discurso performativo y, en particular,



una orden, es una forma de poder que se ejerce directamente sobre los cuerpos y de un modo que parece mágico, al margen de cualquier coacción física.”<sup>209</sup>

El fundamento de semejante eficacia simbólica, el *habitus*, ejerce una acción transformadora de los cuerpos produciendo en éstos disposiciones permanentes, las cuales van a propiciar en unos individuos el que puedan ejercer dominio y, en otros, el que vayan a ser dominados. En el caso de estos últimos, manifestaciones tales como la vergüenza o la timidez son también emociones corporales que, expresadas a través del sonrojo, la torpeza, el tartamudeo, etc., van a conformar la propia personalidad. Es por esto que Bourdieu va a afirmar que la violencia ejercida por las estructuras sociales, esas imposiciones externas continuamente ejercidas sobre los individuos, puede desembocar en un grave conflicto interior que ponga en peligro al “yo”. Y pone el ejemplo, tomado de una cita de James Baldwin, de cómo un niño negro aprende, ya antes de tomar conciencia del racismo, las diferencias existentes entre blancos y negros. El trato que recibe de unos padres temerosos frente a un mundo externo que perciben amenazante para el hijo pone en sobre aviso a un niño que comienza a temer por lo que aún no ha ocurrido. El terror del niño viene del miedo que percibe en sus padres, ya sea al castigarlo o al mimarlo, a menudo en exceso; esa tensión constante expresada en la preocupación de los padres hace que experimente una sensación de desasosiego interior mayor aún debido al desconocimiento del objeto atemorizador.

Bourdieu da, entonces, una definición del concepto de violencia simbólica como:

---

<sup>209</sup> *Ibíd.*, p. 223.

“... esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuando sólo dispone, para pensarlo y pensarse o, mejor aún, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etcétera) son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social.”<sup>210</sup>

Tenemos, pues, que la violencia a la que hace referencia se aleja de un concepto de violencia ligado al de coerción física. La sumisión que obtiene dicha violencia simbólica procede del desconocimiento por parte de aquellos que son dominados de tal sumisión, y encuentra su sustento en las expectativas colectivas y creencias sociales fuertemente arraigadas, esto es, en una teoría de la creencia. Es a través de las disposiciones del *habitus* como la violencia simbólica ejerce su poder sin generar resistencias. El caso de la subordinación femenina que Bourdieu aborda es especialmente esclarecedor a tal efecto. No es que las mujeres acepten y reconozcan una sumisión masculina, lo que ocurre realmente es que éstas han incorporado aquellas disposiciones que el orden social ha dispuesto para ellas y que son el resultado de la costumbre, el adiestramiento del cuerpo al que hace referencia Bourdieu inspirándose en Pascal. La violencia simbólica actúa aquí extorsionando a las mujeres de las cuales obtiene, no una servidumbre voluntaria, sino otra más bien inconsciente y espontánea, pues dicha privación no es percibida como tal; la violencia simbólica lo es en tanto que no es apreciada como violencia, sino como la normalidad social, un orden natural e inevitable resultado de la incorporación de las clasificaciones sociales.

---

<sup>210</sup> *Ibíd.*, pp. 224-225.



¿Cómo dar la vuelta a esta situación? Bourdieu apuesta por un contra-adiestramiento. Dado que la dominación es fruto del aleccionamiento del cuerpo, de la inscripción de las estructuras sociales en el mismo, una acción dirigida a desmontar tal estado de cosas requiere, no de una toma de conciencia exclusivamente, sino de un adiestramiento contrario al del sistema de dominación que transforme “duraderamente los *habitus*”<sup>211</sup>. Descarta, así, la posibilidad de pueda darse un verdadero cambio que no atienda al cuerpo y a la socialización, a la incorporación de las estructuras sociales como medio de socialización, y tacha de “ilusión escolástica” a todo intento de explicación de cambio que atienda tan sólo a la conciencia y a la posibilidad de que ésta pueda, por sí sola, acabar con el sistema opresor.

Los actos de sumisión, afirma Bourdieu, son actos de conocimiento y de reconocimiento del sistema social basado en la dominación. Los sujetos confirman a través de una sumisión involuntaria e inconsciente, un orden social injusto que se reproduce precisamente por ese “consenso prerreflexivo, inmediato” que consiste en ponerse al servicio del sistema de dominación sin ser conscientes de ello y de forma automática. Esa dominación no presenta, pues, una estructura puramente material, en ella no se da una manifestación abierta de la violencia de un grupo social sobre otro, y nadie admite estar acatando una sumisión voluntaria, todo lo contrario, es un tipo de violencia mucho más sutil, una violencia estructural que al presentarse como el orden natural y preparar a los individuos en el adiestramiento de aquellas disposiciones hacia la propia sumisión y obediencia imperceptibles, permite el funcionamiento de una sociedad basada en las desigualdades sociales que siempre vemos, no obstante, fuera de

---

<sup>211</sup> *Ibíd.*, p. 227.



nosotros, como si se tratase de imposiciones externas que sufrimos, pero jamás como estructuras que también reproducimos nosotros mismos y, mucho menos, nos vemos como aleccionados para ofrecer una sumisión, pues lo que hacemos, pensamos, lo hacemos porque así lo hemos elegido, o porque así han surgido las cosas, como algo siempre natural. Queremos ver una separación tajante entre el poder opresor y los oprimidos, ¿cómo voy yo, mujer, a pensar que mi forma de comportarme, de pensar o hasta mi manera de sentarme va a tener algo que ver con la estructura patriarcal que me oprime? Normalmente tendemos a pensar que nuestro modo de ser y de estar, de movernos, nada tiene que ver con el poder que nos domina. Y resulta, dice Bourdieu, que las disposiciones que hemos adquirido a lo largo de nuestra infancia y que siguen reforzándose luego en nuestra vida adulta nos llevan, sin querer y sin saberlo, a ayudar a ese sistema opresor a que continúe oprimiéndonos y a continuar oprimiendo a las generaciones venideras. Por eso habla de la necesidad de un cambio consistente en un contra-adiestramiento, un cambio a nivel de nuestros *habitus*, aquello que hemos incorporado de forma inconsciente y natural es nuestro principal opresor y, por lo tanto, lo que debemos tratar de transformar.

Conviene, pues, ver que lo presentado ante nosotros como un orden lógico, natural y axiomático, es en realidad un orden fruto de un contexto histórico-social determinado, una contingencia como podría haber sido otra cualquiera si las circunstancias y los hechos se hubiesen dado y desarrollado de otra manera. Quiere esto decir que el orden social, tal y como se encuentra establecido, no es más que el resultado de unas circunstancias históricas concretas como son las de la imposición a la

que gradualmente hemos sido subordinados para llegar a decir hoy que el orden social actual no sólo es inevitable sino necesario. Bourdieu nos dice así que:

“Lo que se presenta hoy en día como evidente, asumido, establecido de una vez por todas, fuera de discusión, no siempre lo ha estado y sólo se ha ido imponiendo como tal paulatinamente: la evolución histórica es lo que tiende a abolir la historia, en particular al remitir al pasado, es decir, al inconsciente, los posibles laterales que han sido descartados y hacer olvidar de este modo que la «actitud natural» de la que hablan los fenomenólogos, es decir, la experiencia primera del mundo como algo que cae por su propio peso, constituye *una relación socialmente elaborada*, como los esquemas perceptivos que la posibilitan.”<sup>212</sup>

Bourdieu echa, así, en falta el papel del Estado en ese proceso de constitución del orden social. Las instituciones cumplen un papel fundamental en la producción y reproducción de los *habitus* de los agentes, de aquellas disposiciones perdurables o duraderas de los mismos y que se traducen en prácticas sociales, por lo tanto, guiadas, reguladas, por esas instituciones. Y señala el que considera un principio de división fundamental, el paradigma de los principios de división comunes, esto es, la división masculino/femenino. Se trata de un esquema práctico básico que es el que asigna y consolida la separación tajante de los roles de género y, con ellos, el resto de divisiones del mundo social bajo la fórmula de categorías sociales como expert@/inexpert@, emplead@/desemplead@, apt@s, no apt@s, etc. El Estado se encarga de imponer esos esquemas binarios haciendo, dice Bourdieu, sintonizar los *habitus* de los agentes, y así se consigue establecer una base compartida de lo que él describe como evidencias que son las que conforman el “sentido común”. Y nada hay más regulador de un orden social que el sentido común. Consigue que algo sea evidente sin que ese algo tenga que ser fundamentado. Lo evidente no necesita dar explicaciones, por eso es evidente. Pero

---

<sup>212</sup> *Ibíd.*, pp. 229-230.

lo que no debemos perder de vista jamás es que esa evidencia procede del hecho fundamental de que asimilamos el orden, no a través de principios explícitos; nadie, sobre todo entre los más desaventajados, estaría de acuerdo en establecer una serie de divisiones que son las que al final establecen el orden social injusto que permite a unos pocos ostentar el poder y mantiene a muchos otros subordinados a ese poder. Lo que hace que todos estemos de acuerdo en el orden social, tal y como se presenta, es que no seamos conscientes de estar siendo, de alguna manera, manipulados. La sumisión inmediata al orden establecido se da, dice Bourdieu, gracias a que las estructuras cognitivas, antes que formas de conciencia, son disposiciones corporales. Critica así, la tradición kantiana a la que tacha de intelectualista, puesto que la sumisión que la violencia simbólica obtiene de sus subordinados no procede de la coerción. No podemos hablar, asegura, de un acatamiento voluntario de normas o leyes, lo que tenemos son unas disposiciones corporales, disposiciones que hemos ido incorporando a lo largo de nuestra vida, y que son las que acatan esa normalidad de lo social sin percatarnos de ello:

“El mundo social está sembrado de *llamadas al orden* que sólo funcionan como tales para los individuos predispuestos a percibirlos, y que, como la luz roja al frenar, ponen en funcionamiento disposiciones corporales profundamente arraigadas sin pasar por las vías de la conciencia y el cálculo. La sumisión al orden establecido es fruto del acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva (filogénesis) y la individual (ontogénesis) han inscrito en los cuerpos y las estructuras objetivas del mundo al que se aplica: si la evidencia de los preceptos del estado se impone con tanta fuerza, es porque ha impuesto las estructuras cognitivas según las cuales es percibido.”<sup>213</sup>

Se da, pues, para Bourdieu, un ajuste entre las estructuras subjetivas y las estructuras objetivas; los *habitus* de los agentes se acoplan perfectamente a las

<sup>213</sup> *Ibíd.*, p. 232.



estructuras sociales en las que ingresan, lo que permite la continuación del orden mediante un acatamiento del mismo que no es percibido como tal, que es llevado a cabo inconscientemente y que conlleva el olvido de la historia, o lo que es lo mismo, la deshistoricización del orden social y su consecuente naturalización. Las prácticas de los agentes conocen y reconocen, pues, el sistema de dominación, legitiman el mismo, justifican su existencia y lo ratifican. Es lo que Bourdieu denomina “la sumisión dóxica de los dominados a las estructuras objetivas.”<sup>214</sup> Semejante sumisión nada tiene que ver, pues, con una subordinación conscientemente acatada, por lo que el autor se posiciona en contra de toda teoría, como la marxista, que pretenda abordar la cuestión desde la puesta en marcha de una teoría que utilice como método esclarecedor y liberador una simple toma de conciencia. Bourdieu dice que esta perspectiva, antes que ayudar, dificulta la tarea de sacar a la luz los mecanismos de opresión que se encuentran actuando tras la aparente normalidad del orden social. Lo que está ocurriendo es que lo que las teorías, a juicio de Bourdieu, excesivamente intelectualistas se empeñan en situar en el plano de la conciencia, él lo sitúa, antes bien, en el de la creencia. Y es precisamente por tratarse de una cuestión de creencia en el orden social, en los juegos serios basados en esa creencia, que los agentes acatan la legitimidad del Estado sin que éste requiera poner en marcha medidas coercitivas para ello.

Así pues, la violencia simbólica, afirma Bourdieu, no es algo que se pueda vencer con la conciencia y la voluntad. La timidez es algo que da cuenta, según él, de este hecho. Cuando una persona es tímida, y por ello le cuesta gran esfuerzo hablar en público o relacionarse con otras personas, la conciencia de su propia timidez, saber que

---

<sup>214</sup> *Ibíd.*, p. 233.

existe y que constituye un problema, y que, por lo tanto, debe superarla, no es suficiente para vencerla, puesto que esa timidez hunde sus raíces en el cuerpo. Es éste el que ante determinadas situaciones reacciona paralizándose donde otros, dice Bourdieu, los que se ven libres de semejante retraimiento, encuentran oportunidades y estímulos para la acción.

No obstante, y a pesar de las críticas vertidas sobre el autor en torno a lo que consideran un determinismo imposible de sortear, asegura que los individuos no se encuentran irremediabilmente abocados a permanecer dominados. Hay huecos o espacios que pueden abrir el camino hacia el cambio. Según sus palabras, el *habitus* no es un destino, aunque la conciencia por sí sola no sea capaz de otorgarnos la posibilidad de tal cambio, siempre podemos llevar a cabo lo que él denomina un contra-adiestramiento del cuerpo, para lo cual es necesario elaborar, como él hace, una teoría de la práctica que saque a la luz los mecanismos que implícitamente se hayan actuando tras esa apariencia de normalidad en el orden social y que logran la producción y reproducción de un orden social injusto, un orden basado en una división del mundo entre los dominados y los dominantes y que perpetúa, pues, las desigualdades sociales.

Esa propuesta trataría de sacar a la luz o de hacer explícita lo que él llama la “ceguera”. Nuestra identidad, nuestra nación o nuestra «raza» se hallan inscritas, asegura, por un lado, en las cosas o estructuras objetivas, y, por otro, en los cuerpos, o estructuras subjetivas, de modo que, aunque no nos percatemos de ello, estamos siendo guiados en determinadas direcciones y no en otras. La segregación, las políticas económicas o laborales, así como nuestros gustos, lo que nos atrae, o lo que rechazamos



o nos causa repulsión o repugnancia, viene establecido en el ajuste que tiene lugar entre las estructuras objetivas y nuestros *habitus*. De no ser así, no asistiríamos a la perpetuación del racismo, del sexismo o del clasismo. Las disposiciones duraderas y profundamente arraigadas en nuestros cuerpos así como en las cosas o estructuras objetivas dan, como resultado, unas prácticas, pensamientos, aspiraciones y deseos acordes con el orden social existente. Frente a esto, el papel de las ciencias sociales debe ser el de esclarecer los mecanismos que propician que las evidencias primeras y aparentemente inevitables, continúen presentándose como tales para demostrar, así, que nos son más que el fruto de una arbitrariedad cultural.

Cuando el orden social se hace cuerpo a través de las disposiciones, nuestro pensamiento, como decimos, se ve también afectado. Instituciones como la Familia y la Escuela se encargan de imponer aquellos postulados y premisas que son las que van a determinar nuestra visión del mundo, una visión que nosotros consideraremos la visión general y universal cuando en realidad se tratará de una perspectiva sesgada y limitada propia de un pensamiento igualmente limitado y sesgado. Bourdieu habla de cómo la escolástica se impone por medio del adoctrinamiento y una vez hecha cuerpo nos lleva a organizar el mundo según sus parámetros. Asimilamos, pues, las divisiones binarias y creemos en ellas como si el orden social no pudiese ser de otro modo. Frente a esto, Bourdieu propone sacar a la luz que semejante visión de las cosas es una como cualquier otra, una que se ha impuesto arbitrariamente sobre las demás y cuyo supuesto carácter inevitable es el producto del proceso de naturalización que ha sufrido. El instrumento que le va a permitir este desvelamiento va a ser la crítica histórica. Siendo ésta muy frecuentemente utilizada en el método de la introspección, es considerada por

el autor imprescindible para devolver a la historia su carácter histórico, algo que a simple vista pudiera parecer una redundancia no lo es debido al proceso, como veíamos, de naturalización, de inevitabilidad, que ha sufrido el orden social imperante. Bourdieu considera que es necesaria una historización para que el pensamiento pueda verse liberado de los presupuestos y limitaciones a los que nos encontramos abocados aunque no seamos conscientes de ellos, puesto que los hemos incorporado y los reproducimos de forma automática, a la manera de los autómatas sociales a los que Pascal hace referencia.

Como consecuencia de la importancia que concede Bourdieu a lo corporal, rechazará toda teoría que no tenga en cuenta una mirada atenta al cuerpo así como al proceso de incorporación de las disposiciones en el mismo. Tanto un objetivismo fiscalista, que postula la existencia de un mundo social en sí, incontaminado, como un subjetivismo marginalista, el cual concibe el mundo social como la representación de la suma de todas las representaciones y, dice Bourdieu, voluntades de los individuos, coinciden al dejar a un lado ese aspecto central para la teoría que pretenda desvelar las desigualdades sociales como desigualdades no necesarias e inevitables, sino inducidas y arbitrarias. Lo que el autor reclama es la necesidad de concebir la esfera social como algo más que un mero “contexto de conciencia”<sup>215</sup>. Y es que la sociedad se encuentra estructurada en diferentes campos dentro de cada uno de los cuales los individuos luchan por conseguir el capital más codiciado en ese campo siguiendo el juego que según sus *habitus* deben ejecutar sin siquiera percatarse de ello. Es así como los individuos forman, dice Bourdieu, grupos cuyo objetivo es defender el campo al que

---

<sup>215</sup> *Ibíd.*, p. 241.



pertenecen mediante la imposición de la visión y la representación propias del mismo. Habla del “sentido del lugar”<sup>216</sup> que cada agente posee como un aspecto central que va a gobernar su propia existencia, como si la posición que ocupa dentro del campo concreto en el que se sitúa formase parte de su ser, lo que nos permite comprender que la defensa del mismo y la lucha por su mantenimiento constituyan uno de los objetivos prioritarios. Ahora bien, aclara Bourdieu que ese “sentido del lugar” nada tiene que ver con la “conciencia de clase”, sino más bien con “un conocimiento práctico que no se conoce a sí mismo.”<sup>217</sup> Como hemos estado viendo, los sujetos actúan defendiendo un lugar que consideran suyo pero sin tener conciencia de que ese sentimiento de pertenencia no es propio, sino creado. Y así es como las luchas políticas se convierten en luchas por la imposición de la visión propia compartida en el seno de un campo concreto, al resto. Desde este punto de vista, la autoridad jurídica, afirma el autor, constituye una “objetivación de la visión dominante reconocida como legítima”<sup>218</sup> o “de la visión del mundo legítima”<sup>219</sup>. El Estado detenta, de esa forma, el monopolio de la violencia simbólica sin resistencia, con la libertad que consigue de la legitimidad que le es otorgada o reconocida. Tenemos, pues, que la sociedad es escenario de luchas simbólicas entre los individuos, una lucha cuyo objetivo es la obtención de reconocimiento y de poder, y donde los grupos dominantes podrán imponer su visión al resto de la sociedad y gobernar, entonces, sobre ella.

---

<sup>216</sup> *Ibíd.*, p. 242.

<sup>217</sup> *Ibíd.*, p. 243.

<sup>218</sup> *Ibíd.*, p. 245.

<sup>219</sup> *Ibíd.*



Aunque ese dominio del grupo privilegiado podría verse mermado, dice Bourdieu, si entre los dominados se alzarán portavoces que reivindicaran sus derechos y su visión de las cosas. Queda la posibilidad de que la visión general o compartida por todos los miembros de la sociedad sea otra, que de un giro para favorecer a los hasta ahora subordinados mediante lo que él llama una “transferencia de capital cultural”<sup>220</sup>. Lo que se pone de manifiesto es que el orden actual no es un orden ni mucho menos inevitable, que un orden otro es posible porque no existe un orden social o simbólico uno y único. Este asunto será tratado con más detalle en nuestro capítulo sexto.

Y lo que el investigador social debe tener en cuenta a la hora de abordar el estudio del funcionamiento real de ese orden social es precisamente ese carácter arbitrario del mismo, no dejándose llevar por aquellas elaboraciones simbólicas compartidas que presentan lo que hay como lo que no puede ser de otro modo o, incluso, como lo que no es, para lo cual deberá objetivar continuamente el punto de vista escolástico, denunciándolo como el encubridor de las desigualdades sociales. Así pues, pone el ejemplo Bourdieu de los tópicos y los dictados sociales tan frecuentemente utilizados a la hora de encubrir el carácter y las consecuencias reales de las desigualdades sociales. Frente a la evidencia de que existe, dice, una correlación entre el origen social y el éxito escolar, podemos encontrarnos muy a menudo con frases como la siguiente: “pues el hijo de mi vecina, empleada del hogar, ha estudiado derecho”, lo mismo ocurre con la correlación entre el sexo y el éxito laboral o, más concretamente, con el acceso de la mujer a puestos de responsabilidad; escucharemos muy a menudo decir cosas como: “pues en la empresa donde trabajo yo es una mujer la

---

<sup>220</sup> *Ibíd.*, p. 247.

que lleva la Dirección”, queriendo hacer ver que no existe discriminación sexual. Son, dice el autor, contraejemplos que el propio sistema pone en marcha para negar las desigualdades sociales que mantiene y reproduce, y que tan importantes son para su perpetuación en el tiempo, contraejemplos que el investigador social deberá detectar para elaborar un correcto análisis que abra las puertas hacia la posibilidad de un cambio dirigido a la consecución de una sociedad más igualitaria.

### 3.6. Conclusiones

La violencia simbólica, formulada a raíz de los estudios realizados en el contexto del sistema escolar francés a partir del material previo recopilado en Argelia, es para Bourdieu un concepto imprescindible en el análisis y la confrontación de la dominación masculina, tanto en una sociedad tradicional (la Cabilia), como en las sociedades modernas. Asimismo, el autor piensa que se trata de la herramienta más eficaz para derrotar la dominación de clase actual, así como una pieza clave fundamental para abordar y encarar el colonialismo, el imperialismo y el neoliberalismo.

La dominación es, tal y como hemos visto que la concibe Bourdieu, fruto de la inscripción del poder simbólico, a través de un proceso tácito, sutil y cotidiano, en el cuerpo de los individuos, tanto de los dominantes como de los dominados, que se manifiesta a través de disposiciones corporales. Su aprendizaje es, por lo tanto, corporal, irreflexivo, los sujetos la asimilamos acostumbrándonos a ella, de modo que aunque actúa como tal, no la percibimos como violencia. Gobierna los cuerpos y las instituciones, y viene a resumirse en la incorporación de principios de visión y de



división del mundo, de modo que necesitamos de una teoría que repare en esas características de la dominación, así como en su manera de reproducirse, para poder detectarla e idear la mejor manera de combatirla. Podría decirse que, desde la teoría sociológica de Bourdieu, el mundo se presenta regido por relaciones de lucha por el poder, por lógicas de dominación y constantes abusos de poder de unos individuos sobre otros, y esa dinámica no es susceptible de sufrir ningún cambio a menos que se modifiquen las propias disposiciones que han adquirido los agentes durante su socialización. Los cambios en el discurso dominante no serán efectivos sin cambios previos en las condiciones materiales de nuestra existencia, es decir, de las estructuras objetivas y subjetivas.

En el siguiente capítulo vamos a ver un caso práctico que nos interesa especialmente, tanto por la vinculación con la problemática de género, como por el hecho de que constituye un ejemplo especialmente clarificador del modo en que la teoría de la violencia simbólica puede aplicarse a una cuestión de actualidad. Veremos la manera en que la violencia simbólica se reproduce en el contexto de las revistas femeninas para adolescentes, donde el mantenimiento y la reproducción del sexismo, así como los mecanismos implícitos que logran su perpetuación a lo largo del tiempo, generan terribles consecuencias para el desarrollo vital, en todas sus facetas, de las jóvenes.

## PARTE II: ENSAYANDO UNA APLICACIÓN DEL CONCEPTO DE VIOLENCIA SIMBÓLICA

#### **4. Violencia simbólica y revistas femeninas para adolescentes. Lecciones de sexismo.**



## 4.1. Introducción.

La violencia, como hemos estado viendo a través de los análisis de Bourdieu, comienza a actuar sobre los cuerpos desde muy temprano, en el proceso mismo de socialización. Las diversas instituciones por las que vamos pasando van imprimiendo en ellos un modo de ser, de vivir, de pensar y de estar en el mundo acorde con el *habitus* de clase correspondiente al contexto social en el que nos encontramos, a la posición que ocupamos en la jerarquía social, al sexo, la raza o la etnia. A las mujeres, concretamente, se nos alecciona con un conjunto de valores y estereotipos sexistas tradicional que lleva aparejada la sumisión o subordinación frente al estereotipo masculino dominante. Y la naturalidad con la que este proceso tiene lugar impide reaccionar frente a él, la asimilación por parte de la víctima es desapercibida e interpretada como lo normal, como lo que es propio de su ser, como el modo natural en el que las cosas se dan, no quedando posibilidad de que pueda darse de otra forma. La incorporación de los principios que dividen el mundo entre lo masculino y lo femenino es, así, interiorizada sin pasar por el plano de la conciencia. Y las revistas femeninas para adolescentes, tema que vamos a tratar a continuación siguiendo los análisis hasta aquí desarrollados y las herramientas aportadas por Bourdieu, nos parece una aplicación bastante ilustradora de ese proceso.

En primer lugar, vamos a tratar el ideal de belleza como tiranía sobre el cuerpo femenino. El canon de belleza para las mujeres a lo largo de la historia ha sido muy cambiante, no obstante, el nivel de exigencia que pesa sobre la mujer para adaptarse a él en todas las épocas y lugares ha sido y continúa siendo demoledor. Actualmente, ese

canon es excesivamente reducido y viene retratado en la imagen de una mujer joven, alta, de delgadez extrema, con cabello largo y tez clara (pudiendo variar esos dos últimos rasgos, en función de quiénes sean los personajes de moda a imitar, la característica que no varía es la de la exigencia de la delgadez), y se ve reforzado en la prensa juvenil de manera especialmente insistente e insidiosa. Los modelos que se exponen como ejemplo son muchas veces artistas famosas. Sus vidas, sus trucos de belleza, sus dietas, se exponen a las adolescentes como la solución a sus supuestos problemas de imagen, pero también enseñan a performar la feminidad.

La variedad de los cuerpos normales, reales, de las niñas, es ignorada en este tipo de prensa y, en su lugar, se presenta dicho canon de belleza como el ideal a alcanzar para toda aquella que desee tener una vida buena, para ser aceptada y lograr el éxito social que dará paso a la felicidad. La exclusión de los cuerpos que escapan a ese ideal promulgado es tajante, y las niñas sienten una necesidad de ajustarse a él para no ser apartadas, para obtener el reconocimiento de los demás. Lo que no se ajusta a ese ideal es tratado como algo anómalo, y lo mismo ocurre con los valores sobre la feminidad. Todo es orquestado de manera que las niñas sientan que tienen que ser más guapas, más delgadas, más femeninas y todo ello para atraer la mirada masculina. El bienestar, el desarrollo personal y la felicidad de las niñas es lo de menos, lo que las revistas fomentan es una carrera que va contra ellas mismas. Y eso es lo que continuamos tratando en segundo lugar, las terribles consecuencias para su salud psíquica y física. Los casos de anorexia nerviosa, de bulimia, las operaciones de estética y el consumo desmesurado de productos de belleza se muestran con la más absoluta normalidad, la salud y el bienestar no significan nada, a lo que sí se le da relevancia es a

la imagen personal ajustada a esos cánones tiranos, y los intereses mercantilistas contribuyen sobremanera en esta dirección. El cuerpo de las jóvenes es cosificado, fragmentado, brazos, piernas, abdomen... reforzándose así la objetivación del cuerpo femenino, uno sobre el que todos pueden intervenir, pues es de todos menos de las mismas chicas. Y así es como dirigimos nuestros pasos, en la tercera parte de este capítulo cuarto, a describir el marco en el que opera el modelo subjetivo de mujer. La naturalización de la inferioridad femenina por medio de mecanismos simbólicos constituye la tesis principal de Bourdieu en *La dominación masculina*. La violencia ejercida contra las mujeres debe su éxito y permanencia a lo largo del tiempo, a su carácter simbólico. Gracias a él pasa desapercibida, es vivida como natural, como algo contra lo que no se puede luchar simplemente porque no se trata como violencia. La mujer sigue ocupando un puesto controvertido en el ámbito público, sigue siendo puesta en duda su valía y se las sigue aleccionando desde niñas, por medio de la lógica de la “vocación”, en un modelo de subordinación en el que ellas no son dueñas de sí mismas.

## 4.2. La dictadura patriarcal sobre el cuerpo femenino. Culto al cuerpo: mujer y belleza.

El presente capítulo constituye una incursión en un campo, el de las revistas femeninas para adolescentes, que consideramos especialmente relevante a efectos de analizar y constatar las entrañas y mecanismos de funcionamiento así como las consecuencias del sistema de dominación. La violencia simbólica, como hemos venido señalando en los capítulos anteriores, se caracteriza fundamentalmente por su carácter

deshistorizado, descontextualizado o naturalizado, y, como señala Bourdieu en *Razones prácticas*:

“... se basa en la sintonía entre las estructuras constitutivas del *habitus* de los dominados y la estructura de la relación de dominación a la que ellos (o ellas) se aplican: el dominado percibe al dominante a través de unas categorías que la relación de dominación ha producido y que, debido a ello, son conformes a los intereses del dominante.”<sup>221</sup>

Esa violencia simbólica pasa, pues, desapercibida, logrando que las relaciones intersubjetivas se vuelvan relaciones de explotación “suave”, de hecho, esa es, como indica Bourdieu, su posibilidad de existencia, ya que las relaciones de violencia simbólica, citando de nuevo las palabras del autor:

“... sólo pueden instaurarse con la complicidad de quienes las padecen, como las relaciones intradomésticas. El dominado colabora a su propia explotación a través de su afección o de su admiración.”<sup>222</sup>

Es por ello que resulta de especial relevancia el tratar de desenmascararla, sacar a la luz y denunciar lo que tras un velo de normalidad, se halla actuando detrás, impidiendo la igualdad, fortaleciendo, por el contrario, la subordinación y la exclusión mediante la violencia, que aunque invisible, en tanto que estructural, o suave, como señala Bourdieu, resulta más efectiva que cualquier otro tipo de violencia al lograr que los sujetos se sometan a ella, sufriendola y reproduciéndola sin ser conscientes de ello.

Las revistas dirigidas al público femenino adolescente resultan un caso paradigmático de socialización en este tipo de violencia que logra la sumisión de las mujeres al orden social patriarcal, y ello pese las mejoras alcanzadas en materia de

<sup>221</sup> Bourdieu, P., *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, ed. cit., p. 197.

<sup>222</sup> *Ibíd.*, p. 184.

igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres. En esta dirección apuntan los trabajos de la Asociación de Mujeres Jóvenes de Asturias, con su análisis titulado: “Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género. Mujeres de portada”<sup>223</sup>, Elena Verchili Martí, con el artículo titulado: “De la casa de muñecas al gloss. La irrupción de la industria de la belleza en la cultura mediática infantil”,<sup>224</sup> Juan Francisco Plaza Sánchez, con su artículo “Medios de comunicación, anorexia y bulimia. La difusión mediática del “anhelo de delgadez”: un análisis con perspectiva de género”,<sup>225</sup> artículo que viene precedido por su Tesis Doctoral en donde analiza la posición social de la mujer y que lleva por título: “Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes. La representación de los famosos”,<sup>226</sup> Yolanda Cabrera García-Ochoa, con el artículo: “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia”<sup>227</sup> y Mónica Figueras Maz con su Tesis Doctoral titulada: *Prensa juvenil femenina e identidad corporal*, además de sus artículos: “Mediación social en adolescentes femeninas: revistas femeninas y grupo de iguales” y “Las series son como la vida. El significado para las adolescentes de la

<sup>223</sup> “Mujeres de portada”. *Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género*. Asociación Mujeres Jóvenes de Asturias. Instituto Asturiano de la Mujer. En: <http://www.ciudademujeres.com/articulos/IMG/pdf/estudio.pdf>. Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>224</sup> Verchili Martí, E., “De la casa de muñecas al gloss. La irrupción de la industria de la belleza en la cultura mediática infantil”, *Revista Icono 14, Revista de Comunicación y Nuevas Tecnologías*, Año 8, 2010, pp. 26-44. En: <http://www.icono14.net/monografico/de-la-casa-de-munecas-al-gloss>. Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>225</sup> Plaza Sánchez, J. F., “Medios de comunicación, anorexia y bulimia. La difusión mediática del “anhelo de delgadez”: un análisis con perspectiva de género”, *Revista Icono 14, Revista de Comunicación y Nuevas Tecnologías*, Año 8, 2010, pp. 62-83. En: <http://www.icono14.net/monografico/medios-de-comunicacion-anorexia-y-bulimia>. Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>226</sup> Tesis publicada en la Editorial Fundamentos, Madrid, 2005, bajo el mismo título (*Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes. La representación de los famosos*).

<sup>227</sup> García Cabrera-Ochoa, Y., “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia”, *Revista Icono 14, Revista de Comunicación y Nuevas Tecnologías*, Año 8, 2010, pp. 223-243. En: <http://www.icono14.net/monografico/el-cuerpo-femenino-en-la-publicidad>. Acceso: 23 de enero de 2013.



ficción televisiva”<sup>228</sup>, y Núria Escur, con los artículos: “Revistas para chicas”<sup>229</sup> y “Las adolescentes toman los principios aprendidos de las revistas femeninas como modelo de vida.”<sup>230</sup>

Con todo, se trata de un campo que requiere aún un mayor esfuerzo de análisis y reflexión, por lo que trataremos, en el transcurso de este capítulo, y valiéndonos de los trabajos citados y de algunos otros que irán saliendo a medida que vayamos avanzando, de adentrarnos en él atendiendo, de la mano de Pierre Bourdieu, a aquellos aspectos más incrustados en el inconsciente colectivo y que son los que perpetúan las desigualdades de género y la violencia machista que encuentra en el público femenino adolescente las víctimas más proclives a la manipulación por parte de este tipo de prensa juvenil.

Las revistas femeninas para adolescentes hacen especial hincapié en el rol tradicional de la mujer como garante de placer para el hombre<sup>231</sup>. Estar guapa se impone

---

<sup>228</sup> Figueras Maz, M., *Prensa juvenil femenina e identidad corporal* (2005), Tesis de Doctorado, Universitat Pompeu Fabra (en línea). Disponible en: <http://www.upf.edu/enoticies/es/0506/1019.html>. Sus otros dos interesantes artículos sobre la misma temática se encuentran disponibles en: <http://revistas.ucm.es/index.php/MESO/article/view/MESO0808120115A/21367> <http://www.educacionenvalores.org/IMG/pdf/monicafigueras.pdf> respectivamente. Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>229</sup> Disponible en: <http://www.sindicat.net/n.php?n=9836>. Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>230</sup> Disponible en: [http://www.educacionenvalores.org/article.php3?id\\_article=679](http://www.educacionenvalores.org/article.php3?id_article=679). Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>231</sup> A este respecto resulta de especial interés el trabajo recogido en las Actas publicadas del 5º Congreso Estatal *Isonomía* sobre Igualdad entre mujeres y hombres que tuvo lugar en la Universitat Jaume I de Castellón entre los días 17 y 19 de septiembre de 2008: Gil Gómez, A., Escrig Gil, G., y Forcada Martínez, *Poder, poderes y empoderamiento... ¿y el amor? ¡ah, el amor!*, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, 2009, Disponible en: <http://www.uji.es/bin/publ/edicions/iso5c.pdf>. Acceso: 23 de enero de 2013. Además del libro de Anna G. Jónasdóttir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Valencia, Ediciones Cátedra, Feminismos Nº 13, 1993 (Original: *Love Power and Political Interests: Towards a Theory of Patriarchy in Contemporary Western Societies*, University of Göteborg, Örebro studies, 1991), donde la autora hace un recorrido por las intrincadas relaciones entre mujeres y hombres que tienen lugar en el seno del patriarcado moderno, relaciones profundamente caracterizadas por las severas desigualdades de género y que aseguran su perpetuación en el tiempo con aquellos cambios de adaptación que van logrando el desarrollo de nuevas estrategias de subsistencia de este sistema que logra la explotación y subordinación



a las jóvenes lectoras como una máxima imprescindible para lograr alcanzar lo que se les atribuye como un objetivo natural para ellas: atraer al sexo opuesto<sup>232</sup>. La ropa que deben llevar, el maquillaje y el peinado van dirigidos a conquistar la mirada masculina, a complacer los deseos y necesidades de ellos y a rivalizar con las otras chicas. Los cánones de belleza exigidos trascienden con mucho las posibilidades reales de ellas. Y es que la delgadez extrema es lo que se les infunde, así como una piel o un cabello perfectos, cuando no las medidas imposibles de alguna actriz o modelo conocida. Todos los esfuerzos que las chicas puedan hacer por lograr satisfacer las expectativas que pesan sobre ellas resultan insuficientes puesto que ese modelo imperante es irreal y por tanto inalcanzable, aunque se presente falsamente como factible. Pero la cosa es aún más preocupante cuando lo que se transmite desde este tipo de revistas es que esa belleza promulgada es “natural”. No hablemos ya de los grandes equipos fotográficos y de los especialistas en maquillaje y peluquería contratados, sino de los programas por ordenador como el del photoshop profesional que consiguen hacer que la imagen final roce la “perfección”, logrando una publicidad engañosa y debilitadora de la autoestima de las jóvenes y niñas<sup>233</sup>. La naturalidad proclamada no es más que pura artificialidad. Un juego perverso y manipulador se ceba con las “ingenuas” adolescentes.

---

femeninas a través de la sexualidad y de la capacidad de las mujeres para dar amor y cuidados, esto es, a través de los afectos.

<sup>232</sup> Como ejemplo de la contundencia del ejercicio de la violencia simbólica que denuncia Bourdieu, no encontramos referencia o consideración alguna en estas revistas respecto al homoerotismo. El amor y el deseo entre personas del mismo sexo es totalmente ignorado. El patriarcado se muestra, una vez más, como una organización social no superada a través del veto y la censura de todas aquellas cuestiones que, como ésta, lo ponen en cuestión haciendo tambalear sus fundamentos.

<sup>233</sup> Un buen ejemplo de las posibilidades ofrecidas por las técnicas de maquillaje y photoshop la podemos ver reflejada en el anuncio de la marca de cosméticos *Dove*, titulado *Dove evolution*, ganador del Grand Prix de Cyber en el Festival de Cannes 2007. Lo que en principio había sido pensado para circular únicamente por Internet, terminó por emitirse en televisión tras el enorme éxito y acogida que recibió. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=iYhCn0jf46U>. Acceso: 23 de enero de 2013.

En la portada de la *Revista Ragazza*<sup>234</sup> del mes de Junio de dos mil siete aparecía retratada Michelle Jenner. Y bajo el nombre de la joven actriz española, que por ese entonces contaba con 21 años de edad, versaba la frase: “AL NATURAL”. El triunfo de la belleza sin conservantes”. Ya en el interior de la Revista, se seguía elogiando esa belleza natural de la joven en un contexto social que retrataban como una época “en pleno auge del bisturí”. Ese titular estaba dando por hecho que ni la chica más joven podía considerarse a salvo de tener que requerir la ayuda del bisturí para estar más guapa, sólo algunas afortunadas como la actriz citada, pudiendo el resto acercarse a ella a través de guías con trucos y consejos de belleza que siempre se pueden comprar, dietas que se pueden seguir ayudadas también por productos de efectos mágicos y a la venta. La juventud tampoco es una garantía, ese es el mensaje que se transmitía, entre otros, aunque todos ellos en la misma línea de acentuar la importancia de estar guapa para la mirada masculina.

No es de extrañar que las lectoras se sintiesen frustradas al intentar alcanzar el éxito tratando de ajustar su cuerpo a estos otros cuerpos presentados como perfectos, modificados, desnaturalizados, con aplicaciones informáticas como la del photoshop mencionada, aplicación muy potente especializada en la composición de fotografías e imágenes digitales y orientada a profesionales por su alto nivel de complejidad, que permiten retocar todas aquellas “imperfecciones”, logrando un acabado irreal, pero presentado como el deseable. Todo, piernas, brazos, cara, cabello, pies y manos, todo, absolutamente todo, desgajado, dividido en partes, puede ser cuidadosamente

---

<sup>234</sup> Tomamos aquí como ejemplo la *Revista Ragazza* (<http://revistas.divinity.es/es/revista/ragazza.html>) pero vemos reflejados los mismos estereotipos en las distintas revistas dirigidas hacia el público femenino adolescente.





manipulado dando una sensación final de perfección. Y pese a ese alto nivel de artificialidad, el mensaje que se hace llegar a la lectora es el de que todo lo que ve es natural. Claro, si a una lectora, y aún siendo más joven que la actriz, le da por intentar compararse con ella, tal y como se le trata de infundir, se sentirá automáticamente frustrada, y tratar de alcanzar ese modelo de perfección resultará siempre un movimiento abocado al fracaso. Por no hablar de que estas revistas sólo presentan un modelo de cuerpo femenino basado en la delgadez, dejando fuera la diversidad de cuerpos reales. El modelo de chica adolescente que se presentaba en esta y otras revistas no encajaba ni con cuerpos de niñas gorditas, ni con el acné tan característico en estas edades, ni con el uso de gafas, con caderas anchas o estatura baja, un único modelo era el imperante, lo que acababa provocando una percepción negativa del propio cuerpo en las adolescentes, lo cual hemos de situarlo, además, en un contexto neoliberal cuyo ideario hace recaer toda la responsabilidad por la propia imagen sobre las afectadas, culpabilizándolas sólo a ellas, por lo tanto, de los daños que puedan derivarse en esta carrera perdida de antemano hacia la “perfección”, lo que, como apunta María José Guerra, provoca, inevitablemente, un potente sentimiento de “inadecuación aparejada a esa angustia por no ajustarse a los modelos imposibles del imaginario social dominante de la moda y los *mass media*.”<sup>235</sup>

Las sociedades de control descritas por Deleuze<sup>236</sup> pueden muy bien ilustrar esta situación en la que las víctimas son señaladas como las únicas responsables de ajustar

---

<sup>235</sup> Guerra, M. J., “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”, en: Calafell, M. y Pérez, A. (Eds.), *El cuerpo en mente. Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo*. Barcelona, Ed. UOC, 2011, pp. 191-198.

<sup>236</sup> Deleuze, G., *Conversaciones*. Valencia, Pre-textos, 1995, pp. 277-286.



su cuerpo a la imagen del cuerpo femenino ideal del canon vigente. Deleuze daba buena cuenta de este fenómeno cuando anunciaba la crisis de las sociedades disciplinarias descritas por Foucault, donde la dominación se ejerce mediante los centros de encierro como las fábricas, los hospitales, la escuela o las cárceles, poniendo al servicio del sistema la fuerza y potencial humanos. Los dispositivos puestos en marcha por esas sociedades disciplinarias para lograr que los sujetos fuesen de utilidad para el sistema, alertaba Deleuze, atraviesan una profunda crisis y con el tiempo darán lugar a las sociedades de control, en las cuales ya no es necesario encerrar a los sujetos para lograr que acaten las directrices del sistema. Es algo que vemos claramente en el ámbito laboral: ya no es necesario tener confinado a un sujeto para que trabaje, se le ofrece la posibilidad de que realice o continúe su labor donde quiera, sin horarios, pero esa aparente libertad se ve negada, pues sabe que si no realiza su trabajo puede que otro le quite su lugar, debe estar permanentemente localizable, no está vigilado en una fábrica, pero pesan sobre él fuerzas mucho más coercitivas que le llevan a auto disciplinarse y auto regularse para cumplir, en definitiva, igualmente, la norma. Deleuze tiene toda la razón. Las indicaciones proporcionadas por estas revistas obligan a la autodisciplina y a la autorregulación. La sociedad crea un espejismo de libertad que enmascara la presión social a la conformidad con la norma de la belleza, pero en realidad se trata de fuerzas represoras contundentes en los que la víctima se auto transforma en vigilante y controladora de sí misma.

Podemos hablar, de la mano de las autoras Abécassis y Bongrand<sup>237</sup>, de la persistencia de los valores androcéntricos a través de la imagen de una especie de corsé que, aunque invisible, resulta extraordinariamente eficaz al ejercer una opresión tan devastadora como eficaz en el sometimiento de la mujer, tanto laboral, donde debe competir en desventaja con sus compañeros varones, como personal, a través también de la exigencia asfixiante por estar siempre joven, guapa, delgada, etc., y familiar, a través de las labores de cuidado que continúan recayendo fundamentalmente sobre las mujeres. Las niñas sienten la presión de ajustarse a ese corsé incorporado a pesar de que no hay institución o ley explícita que lo exija, pero lo hacen con mayor énfasis que si así fuera, pues esa presión viene aumentada por el temor a la exclusión, por el miedo al fracaso, el anhelo de aceptación social. Y es que, ciertamente, existe libertad para vestir como se desee, para maquillarse o no maquillarse, y para, en general, ser como se quiera ser, sin embargo, también existen sanciones sociales, implícitas unas veces, pero muchas otras explícitas e hirientes, que ejercen presión cuando las niñas no se adaptan al modelo de feminidad tradicional hegemónico, y esto puede llegar a ser especialmente sangrante y catastrófico en la etapa adolescente, etapa muy delicada donde tiene lugar el desarrollo de la personalidad que va a regir la vida de adulta y su desarrollo social y psicológico, de modo que existe el riesgo de que estas revistas puedan influir decisivamente en el presente y futuro de las chicas. La rebaja brutal de la autoestima que supone esta propaganda, que podemos calificar de neomachista<sup>238</sup> para significar la

<sup>237</sup> Abécassis, E., Bongrand, C., *El corsé invisible. Manifiesto para una nueva mujer*. Barcelona, Ediciones Urano, 2008.

<sup>238</sup> El término de “neomachismo”, en paralelo con el de “neorracismo”, lo introducimos aquí para significar el giro histórico operado en la estructura social y consistente en el paso de un machismo manifiesto a un machismo encubierto o implícito que si bien se diferencia en la forma de manifestarse,



nueva forma en que se presenta actualmente el viejo ideario patriarcal, alcanza, así, unos niveles alarmantes. ¿Podemos decir que algo ha cambiado desde entonces?, ¿han tendido lugar avances desde el año 2007, año en el que comencé a leer las citadas publicaciones?

Cuatro años más tarde de la publicación de este número de la *Revista Ragazza*, encontramos, en el número de marzo de este año 2011, en la misma revista, a la presentadora, actriz y modelo española Pilar Rubio, de treinta y tres años de edad, presentada con la frase: “Pilar Rubio. Curvas, fama y Rock N’Roll”. Dirigida hacia un público joven, adolescente, femenino, la revista opta esta vez por atraer la atención de sus lectoras hacia una mujer adulta con gran éxito televisivo que se ha convertido en un icono de belleza del momento. La fama es algo que se repite continuamente en este tipo de prensa juvenil como valor primordial, y, por lo tanto, a perseguir, sin embargo, no deja de ser paradójico que, tras la avalancha sufrida por la exigencia de delgadez que se transmite continuamente sobre el público femenino, se elogien, a propósito de esta presentadora, las curvas, las redondeces corporales que tan enemigas, despreciadas y rechazadas son cuando se trata de adjudicar la categoría de belleza al cuerpo femenino. Pero dicha celebración de las curvas ¿es real?, ¿estamos ante lo que podría ser un cambio en el enfoque de estas revistas? Veamos más atentamente esta cuestión.

---

continúa conservando sus pilares fundamentales resumidos en la insistencia por mantener la supremacía del hombre con respecto a la mujer. En Bello, G., *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Granada, Editorial Comares, 2007, pp. 67-77. Es igualmente interesante leer sus artículos en torno al concepto previo de neorracismo en el que se inspira: “La construcción neorracista del otro”, publicado en la Revista *Leviatán*, nº 73, Madrid, 1998 y “Emigración y neorracismo. El otro como símbolo del mal”, publicado en la Revista *Laguna* (Revista de Filosofía), nº VII, 2000.



Ya en 2004 la campaña publicitaria de la marca cosmética Dove, apoyada por la psicoterapeuta y escritora Susie Orbach<sup>239</sup>, bajo el eslogan “belleza real”, nos sorprendía a todos, como bien apunta Yolanda Cabrera en su artículo<sup>240</sup>, presentándonos a unas modelos de cuerpos más próximos a los cuerpos de las mujeres reales. En la misma, señala la autora, aparecían mujeres “con celulitis, con algunos kilos de más, con pecas o pelo canoso, con estrías. Todo ello mostrado con maestría y buen gusto. Mujeres reales que cantaban las alabanzas de estos productos.”<sup>241</sup> Y esa campaña ha ido siendo precedida por otras que también presentan los cuerpos de las mujeres en su heterogeneidad y sin realizar grandes retoques fotográficos ni de maquillaje, mujeres delgadas o rellenitas, mayores o jóvenes, con cuerpos más o menos curvados, sin embargo, a pesar de que este hubiese podido parecer el punto de partida de un cambio en la concepción de la belleza en lo referente al cuerpo femenino, comprobamos que el modelo de belleza continúa siendo el hegemónico. Como establece la autora, estos anuncios publicitarios “continúan siendo la excepción de una industria y unos productos que aún desconfían de su naturalidad y siguen apostando por la belleza idealizada y restrictiva que el mundo de la moda ha resumido en unas medidas casi imposibles 90-60-90,”<sup>242</sup> por todo ello constatamos que hay una falsa llamada hacia la naturalidad real y el fomento de las redondeces femeninas que, en todo caso, se ven reducidas, siguiendo esta tendencia sexista en la publicidad a despiezar el cuerpo de la mujer, a los pechos, instando con ello a las jóvenes a realizarse intervenciones de implantes mamarios o,

<sup>239</sup> Autora del clásico *Fat is a feminist issue*, London, Arrow Books, 1978. Su libro más reciente, *Bodies*, London, Profile Books LTD, 2009, ha sido traducido al español con el título *La tiranía del culto al cuerpo*, Barcelona, Paidós, 2010.

<sup>240</sup> Cabrera García-Ochoa, Y., “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia”, ed. cit., pp. 223-243.

<sup>241</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>242</sup> *Ibíd.*



como mínimo, a provocar en ellas un sentimiento de disconformidad con respecto a su físico,<sup>243</sup> mientras que, al mismo tiempo, se ofertan todo tipo de productos de belleza destinados a la eliminación de la celulitis y dietas mágicas que siguen las famosas a las que se insta a imitar<sup>244</sup>.

Así pues, desde los medios de comunicación se reclama a las niñas a perseguir ese modelo hegemónico de belleza. No ha habido cambios en este canon de belleza asociado a una delgadez extrema. Prevalece, antes bien, como dice Juan Plaza,<sup>245</sup> la preocupación excesiva por el aspecto físico, pues la belleza y la delgadez son destacadas

---

<sup>243</sup> También la marca de cosméticos *Dove* ha hecho hincapié, alertando, con sus campañas publicitarias, en los peligros asociados a los estereotipos sexistas con los que la publicidad bombardea continuamente a las niñas, amenazando significativamente su autoestima. Con frases como “Liberemos a la próxima generación de los estereotipos de belleza” o la que también responsabiliza a los padres: “Habla con tu hija antes de que lo haga la industria de la belleza”, estos spots publicitarios suponen un cambio, una ruptura con la corriente general, abogando por la aceptación de nosotros mismos y por el mantenimiento de un cuidado del cuerpo comedido y equilibrado necesario para llevar una vida sana. Anuncios disponibles en: <http://www.youtube.com/watch?v=Ei6JvK0W60I> (Onslaught) y <http://www.youtube.com/watch?v=97vkcB7VK0Y> Acceso: 23 de enero de 2013. No obstante, la desconfianza con respecto a ésta y otras campañas de Dove está siempre presente, no sólo por la obviedad del interés comercial propio de toda campaña publicitaria, sino porque la compañía responsable del anuncio “Dove onslaught”, Unilever, entre otros, es también propietaria de la marca Axe, que no duda en explotar al máximo la imagen de la mujer en sus reclamos publicitarios. Anuncios disponibles en: <http://www.youtube.com/watch?v=I9tWZB7OUSU&NR=1>, <http://www.youtube.com/watch?v=j2gAEcFxdM>, <http://www.youtube.com/watch?v=0AHP5dYxhpA&NR=1>, <http://www.dalealplay.com/informaciondecontenido.php?con=42922>. Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>244</sup> Nos hacíamos eco, en el mes de mayo de 2011, del estudio realizado por los doctores Teri L. Hernández y Robert H. Eckel, de la Universidad de Colorado, y publicado en la *Revista Obesity*, que atendiendo a las más de 450.000 operaciones de liposucción al año realizadas en Estados Unidos, observaron que la grasa extraída volvía pasado un año, redistribuyéndose en el abdomen superior, hombros o bíceps. Es sólo un ejemplo de la peligrosidad ligada a las intervenciones de cirugía estética de la que no se alerta a las usuarias y también a los usuarios, pues parece que cada vez es mayor el número de pacientes masculinos que se suman a estas intervenciones con la intención de mejorar su imagen. Noticia disponible en: <http://www.lanacion.com.ar/1369767-liposuccion-la-grasa-se-redistribuye> Acceso: 23 de enero de 2013. La cara más dramática la representan los casos de mujeres muertas por malas prácticas de cirugía estética así como otros casos donde las consecuencias, como en el caso que saltaba a los medios de comunicación en 2008, de la coreana Hang Mioku, resultan, si no mortíferas, sí física y psíquicamente devastadoras. Noticias disponibles en: <http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/97390> y <http://www.terra.com.pe/noticias/noticias/act1505415/adicta-cirurgia-estetica-se-inyecta-aceite-cocina-se-desfigura.html> Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>245</sup> Plaza, J. F., “Medios de comunicación, anorexia y bulimia. La difusión mediática del “anhelo de delgadez”: un análisis con perspectiva de género”, ed. cit., pp. 62-83.



insistentemente por los mensajes de los medios “como signos de prestigio y éxito social para las mujeres”<sup>246</sup>.

En esta línea, y a modo de ejemplo, en la portada de la *Revista Tú*<sup>247</sup> de enero de 2011 podemos leer: “Semana inglesa de belleza. Un look para cada día”. En la portada de la *Revista Ragazza*<sup>248</sup>, también de enero de 2011, la Belleza se remite a las famosas: “Belleza. Rihanna, Vanessa Hudgens, Britney... Marcan estilo”, mientras que en la publicación de la *Revista Ragazza*<sup>249</sup> de febrero de 2011 podíamos leer en portada: “Make up. Consigue el efecto natural”, donde vemos retratado tanto la constante en estas revistas de la exigencia de la belleza que estos tres ejemplos evidencian, como la inclinación actual dirigida a animar a las lectoras a tratar de lucir un aspecto natural aunque, paradójicamente, para ello, se ofrece un amplio abanico de productos cosméticos, trucos, peinados, looks y marcas de ropa de moda. Hablamos, pues, de la tendencia generalizada existente, como veremos más detalladamente a lo largo del presente trabajo, en estas revistas femeninas para adolescentes, a potenciar en las jóvenes la preocupación por la imagen que los demás tengan de ellas, a infundir en ellas el consumo masivo de ropa, complementos y productos de belleza, a imponer un

<sup>246</sup> *Ibíd.*, p.p. 62-63.

<sup>247</sup> Disponible en:

<http://www.google.es/images?hl=es&biw=1025&bih=439&q=revista%20tu%20enero%202011&um=1&ie=UTF-8&source=og&sa=N&tab=wi>, Acceso: 23 de enero de 2013.

Definida por Televisa.com, donde está a la venta, como “La amiga divertida que conoce el mundo y habla en TU mismo idioma sobre belleza, salud espectáculos, psicología, astrología, moda amor, galanes y demás temas de interés que te ayudan en la definición de TU propio estilo y personalidad en esta importante etapa de TU vida”. Disponible en: <http://www.tususcripcion.com/revistatu.html>, Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>248</sup> Disponible en:

<http://www.google.es/images?hl=es&q=ragazza%20portada%20im%C3%A1genes&um=1&ie=UTF-8&source=og&sa=N&tab=wi&biw=1025&bih=439>, Acceso: 23 de enero de 2013.

<sup>249</sup> Disponible en:

<http://www.google.es/images?hl=es&biw=1025&bih=439&q=revista%20ragazza%20febrero%202011&um=1&ie=UTF-8&source=og&sa=N&tab=wi>, Acceso: 23 de enero de 2013.



modelo de belleza inalcanzable y una actitud complaciente con respecto a sus compañeros varones, a conocer y ser una experta en relaciones sexuales pasajeras y, en general, a fomentar en ellas el interés en temas frívolos como es también el de la vida de los personajes famosos. La alarma salta frente a lo que se presenta como una vuelta o un fortalecimiento de los estereotipos sexistas que relegan a la mujer al papel de complaciente de las necesidades masculinas, cuidadora y responsable del bienestar ajeno, jamás del propio<sup>250</sup>.

Si tenemos que hablar de algún cambio con respecto al modelo tradicional de feminidad, es, asimismo, haciendo referencia a una tendencia generalizada que encontramos en estas revistas a enviar mensajes continuos y repetitivos de aliento a las niñas para que sean ellas las que tomen las riendas y la iniciativa en las relaciones afectivo-sexuales con los chicos, y esto de una forma agresiva, invitándolas a lanzarse literalmente sobre ellos sin inhibiciones ni precauciones de ningún tipo, algo a lo que se le suma la ausencia preocupante de campañas de prevención adecuadas referentes a las enfermedades de transmisión sexual<sup>251</sup>. Tiene lugar lo que podríamos denominar una hipersexualización de las niñas, junto con la perpetuación del modelo de “Lolita”, que no sólo se ve potenciada con los consejos que encontramos en los apartados reservados

<sup>250</sup> De Miguel Álvarez, Ana, “Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias”, *Revista de Estudios de Juventud*, nº 83, 2008.

<sup>251</sup> Los casos por infección del VPH (Virus del Papiloma Humano) han aumentado en los últimos años entre las niñas adolescentes, siendo la segunda causa de muerte en mujeres, por lo que es necesario un tratamiento informativo más riguroso del mismo de cara a su prevención y diagnóstico prematuro. Siguen existiendo, no obstante, barreras culturales ligadas a estereotipos sexistas que impiden la puesta en marcha de campañas de prevención que logren una mayor difusión de la incidencia del virus así como de su detección precoz. Noticias disponibles en:  
<http://www.consumer.es/web/es/salud/prevencion/2007/01/30/159409.php>,  
<http://sexualidad.salud180.com/sexualidad/10-mitos-y-verdades-sobre-el-vph>,  
<http://diarioavance.com/index.php/secciones/de-tu-interes/salud/4188-aumentan-casos-de-vph-en-adolescentes>. Acceso: 24 de enero de 2013.



a las consultas sentimentales, en los que se anima a la niñas a conquistar a los chicos con total desenfadado y asertividad sexual con frases como: “lánzate a por él”, “¡da el paso!”, “potencia tu trasero a tope ¡y tu fichaje se volverá loco!”, “¡potencia a saco tu lado femenino!”<sup>252</sup>, sino también a través de los consejos de maquillaje, peinado y moda a seguir para, como suelen rezar los encabezados, “triunfar” en la conquista de los chicos<sup>253</sup>. En su libro, Orbach alude, precisamente, a este fenómeno con el cuerpo irremisiblemente como protagonista:

“Hoy en día, lo sexual se ha hiperestimulado. El uso de cuerpos sexualizados para representar y vendernos la historia de la buena vida en una sociedad de consumo nos ofrece las imágenes de cómo deberíamos presentarnos a nosotros mismos como seres sexuales y qué aspecto deberíamos tener mientras nos relacionamos sexualmente (...) No resulta sorprendente que el sexo sea algo que las mujeres se vean haciendo como una experiencia extracorporal: los movimientos que realizan, los gestos de flirteo e incluso de intimidad sexual son excitantes porque hacen referencia a imágenes procedentes de las películas, la televisión o los videos musicales. El sexo se convierte en un acto que, en el momento de realizarse, confiere a los participantes la sensación de lo erótico. Que sea erótico en sí mismo es algo de lo que no estoy tan segura.”<sup>254</sup>

<sup>252</sup> Frases recogidas de la *Revista Superpop*, edición digital tras su cierre en papel en mayo de 2011.

<sup>253</sup> Un caso paradigmático de esta hipersexualización de las niñas lo encontramos en el número 913 (diciembre 2010/enero 2011), de la revista *Vogue*, edición parisina. La revista en cuestión publica en su suplemento “*Cadeaux*” (regalos) un reportaje con tres niñas de entre seis y siete años vestidas y maquilladas como mujeres adultas y posando en actitudes muy sensuales. La publicación suscitó una gran polémica por lo impactante de las imágenes, y es que las niñas mostraban posturas y gestos corporales de mujeres adultas con la intención de lucir seductoras, mostrándose muy serias y agresivas, en poses forzadas, luciendo grandes escotes, altísimos tacones de aguja y vestidos muy ceñidos para dar la apariencia de mujeres fatales. Considerada como la biblia mundial de la moda, la influencia mediática de la revista es indudable, de manera que consideramos la necesidad de denunciar este tipo de publicaciones de cara a la protección de las niñas, a la erradicación, por tanto, de todas aquellas manifestaciones machistas que atentan contra ellas al promover no sólo modelos de ciudadanía desiguales entre mujeres y hombres sino al constituir un atentado contra su integridad física, psíquica y moral. Noticias disponibles en:

<http://www.tendencias.com/modelos/liberad-a-thylane-lena-rose-blondeau-una-nina-modelo-con-10-anos>,

<http://www.elcomercio.es/v/20110120/sociedad/juegos-mayores-20110120.html>,

<http://www.qmujer.com/polemica-en-torno-al-reportaje-publicado-por-vogue-paris.html> y

<http://www.periodistadigital.com/periodismo/prensa/2011/01/17/vogue-escandaliza-por-reportaje-con-ninas-vestidas-y-maquilladas-sensualmente.shtml>. Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>254</sup> Orbach, S., *La tiranía del culto al cuerpo*, ed. cit., pp. 168-9.



La autora remarca la fuerte impronta de la cultura visual y las consecuencias aparejadas a ella. En esta misma línea, María José Guerra también subraya el vínculo entre la sociedad de consumo, neoliberal, y la persistencia del patriarcado en subyugar a la mujer a través de la imagen personal, “pero también, a imaginarios sentimentales asimétricos y sexistas”<sup>255</sup>. Nada queda a salvo de la avalancha de estrategias de marketing y consumo cuyo objetivo no es otro, dirá la autora en otro de sus artículos,

“que el de “generar socialmente, de manera que las mujeres la “incorporen”, un potente sentimiento de desagrado hacia una misma: el sentirse inadecuada, defectuosa, carente, imperfecta, e incluso abyecta.”<sup>256</sup>

Lo que sí está muy presente, en cambio, empeorando aún más esta situación, son los mensajes dirigidos a fomentar la rivalidad con las otras chicas, a las que se presenta como serias competidoras y, por lo tanto, como los obstáculos más importantes, a la hora de alcanzar la felicidad y plenitud personal.

Las niñas reciben, definitivamente, toda una serie de mensajes machacones y repetitivos desde diferentes focos, entre ellos especialmente el de estas revistas femeninas, que no dudan en llevar al límite los dictados de la dictadura patriarcal. Se ejerce un maltrato sutil,<sup>257</sup> en forma de normalidad social deseable, pero contundentemente efectivo en la asimilación de los roles tradicionales que mantienen a las niñas, primero, y a las mujeres, después, sometidas a las perversas consecuencias de este sistema. Cuanto mayor sean las exigencias sociales de belleza sobre la mujer,

<sup>255</sup> Guerra, M. J., “Violencia de género y cambio social feminista”, en: Castañeda, J., y Gámez, E., (Eds.) *Claves psicosociales a través del cine*. Santa Cruz de Tenerife, Editorial Idea, 2010.

<sup>256</sup> Guerra, M. J., “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”, art. cit., p. 195.

<sup>257</sup> Ver video: “El maltrato sutil”. Disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=0y9zJ5J2bWA>. Acceso: 24 de enero de 2013.



mayor es su nivel de infelicidad, y son pocas las herramientas de las que disponemos para hacer frente a esta dinámica ancestral potenciada con la industria capitalista, pero hay medidas que sí podemos tomar y exigir, como es la denuncia de todo aquello que fomente la discriminación, apostando por una educación en igualdad entre mujeres y hombres y trasladando los logros del Feminismo a la cotidianeidad de las niñas, a su realidad concreta, poniendo a su alcance, no este tipo de prensa reforzadora y defensora de los roles tradicionales que perpetúan las injusticias y las desigualdades, sino otra que apueste por una ciudadanía completa antes que una como ésta de segunda que vulnera los derechos de las mujeres además de expulsarlas fuera de la categoría de humanidad misma. Según Gabriel Bello<sup>258</sup>, el efecto del juicio ontológico de identidad consistente, en este ámbito en el que nos situamos, en un juicio de valor comparativo entre el término “hombre”, por una parte, y el término “mujer”, por otra, tiene por efecto dejar en una situación de superioridad axiológica al primero y de inferioridad al segundo. Entre ambos mediaría el término de “humanidad” que, bajo su imagen o representación abstracta, aunque no lo haga de manera explícita, sí que interviene produciendo efectos de significación, dejando la identidad del hombre como perteneciente a la “esencia humana” y la identidad de la mujer expulsada de ella. La identidad de ellos se conforma positivamente, la de ellas, negativamente, fuera de la esencia de humanidad, aunque estas concepciones se mantienen implícitamente, no apareciendo reflejadas en el discurso, en la práctica funcionan efectivamente manteniendo y reforzando el sistema patriarcal. Funcionan, aquí, los mitos, y el elemento mítico por excelencia es, según Bello, la idea misma de humanidad: “su identidad o esencia no es ontológicamente

<sup>258</sup> Bello, G., “Emigración y neorracismo: el otro como símbolo del mal”, *Revista Laguna*, 2000, pp. 19-20.



independiente, anterior, exterior y distinta de la de las dos variables entre las que intermedia. De hecho, está configurada a semejanza de la imagen narcisista del grupo de pertenencia del sujeto o los sujetos agentes del juicio racista”, o del juicio sexista, en el caso que nos atañe.

Tal y como se deriva del estudio realizado por la Asociación de Mujeres Jóvenes de Asturias titulado “Mujeres de portada”<sup>259</sup>, estos mensajes dirigidos a la población juvenil femenina persiguen fomentar un prototipo de mujer perfecta, irreal. La belleza promulgada y, por tanto, presentada como deseable, corresponde a un patrón cerrado que dista mucho de la pluralidad de mujeres reales, y la adaptación de las jóvenes que leen estas revistas a ese modelo resulta imposible. Sin embargo, el lenguaje utilizado y los consejos que se proporcionan, además de los test como el de la *Revista Super Pop*<sup>260</sup>, titulado: “¿Te ven más sexy que nunca?”, fomentan la idea de que sí es posible, con esfuerzo, dietas, dedicación, abnegación y dinero, alcanzar ese ideal. Los dos únicos resultados posibles del test dan una respuesta afirmativa. En la primera podemos leer:

“¡Tienes algo que les pone del revés! Un no-sé-qué que ellos no saben qué es, ¡pero les chifla! Brillas más, algo ha cambiado en tu look, estás más divertida de lo normal... No se sabe el qué, pero ellos ven en ti una chispa que les encanta y se sienten súper atraídos hacia tu body. ¡Cómo un imán total! Además, seguro que te has dado cuenta de que últimamente los chicos no dejan de revolotear a tu alrededor. Pues ahí tienes la explicación: ¡les has eclipsado!”.

La segunda leemos:

<sup>259</sup> “Mujeres de portada”. *Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género*, art. cit.

<sup>260</sup> Disponible en: <http://www.superpop.es/chicos/test>, Acceso: 24 de enero de 2013.

“¡Hot total! ¡Uff!... Los chicos no sólo te ven más sexy que nunca, sino que cada vez que pasan por tu lado se tienen que poner gafas de sol, ¡porque les deslumbras! Te ven sexy total, súper hot, atractiva, fashion 100%... ¡y hasta un pelín inalcanzable! Claro, es que la primavera te ha pegado un subidón... ¡que no hay quien te haga sombra! Vamos que ni las flores atraen tantas abejitas-chicos como tú, je, je...”.

En ambos casos, se da por supuesto que la lectora ha operado un cambio sobre su cuerpo, sobre su imagen, de modo que si no lo ha hecho, es instada a hacerlo, además de que ese cambio debe su necesidad a la máxima de ser para otro, de agradar a los demás, en concreto a los chicos (“las abejitas”), su principal objetivo según estas revistas.

Ese modelo invariable de mujer bella viene retratado, en el citado estudio, en la imagen de una mujer alta, delgada, esbelta, de pelo largo, liso y suelto, con una cara sin imperfecciones, preparada siempre para la mirada masculina. Estar guapa, serlo, en estos términos de modelo de mujer imperante, se presenta como una necesidad incluso más acuciante que cualquier otra, ya sean los estudios, la salud mental y física, obtener una buena calidad de vida, estar a gusto con una misma, el desarrollo personal y profesional, la relación con los otros, etc. Guerra habla, además, de tres modelos promovidos por los *mass media*:

“... el de la top model, cercana a la insania del síndrome anoréxico-bulímico - que Braidotti analiza ligada al icono en que se convirtió hace unos años Diana de Gales, la *princesita perfecta* que reaccionó contra su enclaustramiento-, y que se asimila al ideal de ser la mera “percha” de la ropa y recordar tan sólo su evanescencia; el de la actriz porno convenientemente siliconada, especialmente en sus pechos – podemos hablar de *pornograficación* de los *mass media* y de Internet- y, para las mujeres maduras la obligatoriedad de “borrar” las huellas de los goces y los sufrimientos

mediante el estiramiento quirúrgico o químico de la piel y el esforzarse por ser eternamente joven y delgada - el icono nacional es Isabel Preysler.”<sup>261</sup>

El documental *Il corpo delle donne*,<sup>262</sup> ilustra, comenta la autora, perfectamente, y a través de multitud de imágenes televisivas, esos tres modelos imperantes que amenazan, asfixian y destruyen la identidad de las mujeres.

El objetivo es atraer la mirada de ellos, y se establece que sólo a través de esa mirada es como la mujer puede medir su nivel de éxito social además de su belleza, y lo que es más grave y en lo que termina derivando, su felicidad. En este estudio se establece que si bien para el hombre la belleza es algo más que puede o no poseer pero sin que esto determine su grado de éxito en todos los ámbitos de la vida, para la mujer es una necesidad, puesto que sin ella está abocada al fracaso. La imagen de la modelo y el futbolista puede muy bien retratar esta dicotomía sexista.<sup>263</sup>

En estas revistas, los personajes masculinos son actores o cantantes muy populares entre sus fans, y son presentados como el príncipe azul a conquistar. En la

<sup>261</sup> Guerra, M. J., “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”, art. cit., p. 196.

<sup>262</sup> Resulta inquietante lo que ocurre en el escenario italiano bajo el imperio mediático Berlusconi, que, a través del grupo Mediaset, del que es propietario, ha eclipsado la televisión privada del país con emisiones que degradan, ridiculizan y cosifican a las mujeres, quedando éstas reducidas, como decimos, a figuras esqueléticas, y fomentan enfermedades como la bulimia o la anorexia entre la población femenina, o a meros cuerpos desligados de la personalidad y sometidos a operaciones de estética que aumentan, hinchando pechos, labios o glúteos como si de muñecas de plástico se tratara, o que bien disminuyen volumen, por partes, succionando, recortando y cosiendo como a muñecas de trapo, o también, en su caso, eliminando expresiones faciales tras una máscara plástica porque, como relata la autora del documental, los rostros auténticos, de mujeres maduras, resultan vergonzantes y por ello son reemplazadas por rostros inexpresivos, con los que la comunicación y la interacción se vuelven más difíciles. Documental disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=1teAJZE1ark>. Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>263</sup> Como ejemplifica perfectamente el caso amplia y repetitivamente difundido en los medios de comunicación de la relación entre el famoso futbolista Iker Casillas y la también famosa presentadora de televisión Sara Carbonero, o la posterior y no menos mediática relación entre los también populares Gérard Piqué y Shakira, futbolista y cantante respectivamente.



portada de la Revista *Tú*<sup>264</sup> de marzo de 2011 vemos una foto de Justin Bieber, cantante canadiense de pop de 17 años de edad con el enunciado: “Justin Bieber. El chico que todos aman”. La revista contiene también un test para averiguar si tienes el perfil necesario para ser la novia del cantante y, con ello, si reúnes las características necesarias para ser la novia perfecta que todo chico “deseable”, desea: “Test. Tú cita con JBiebs. ¿Belieber incondicional? Numerología amorosa”, junto a este enunciado rezan dos más, uno: “Soy una Believer y nadie me entiende”, y el otro: “¿Tú y JUBi son compatibles?” En el trasfondo de todo esto se encuentra la máxima, que se traslada a las lectoras, de ser para el otro, de gustar, agradar al otro y, como objetivo femenino fundamental, el ser amada<sup>265</sup>. Es así que la joven cantante y actriz, Selena Gómez, con quién se le relaciona sentimentalmente, posee, igualmente, fama y éxito entre el mismo público adolescente, sin embargo, a sus fans no se las anima tanto a seguirla incondicionalmente en su carrera profesional como a imitar sus estilismos y posados, así como las dietas que sigue, y, en definitiva, todo aquello que ha hecho para atraer la mirada del cantante, siguiendo cada detalle de la vida de la pareja, de sus encuentros, de sus viajes, de sus comentarios con respecto a la relación, con todo tipo de rumores sobre la misma, concediendo al terreno sentimental el centro de todo el interés.

Y no hay límites para maleducar según esta ideología sexista. En el artículo de Tatiana R. Brito: “Autoestima, imagen y sexualidad a examen en *Nuevo Vale, Bravo, SuperPop* y *Ragazza*”, que se presenta seguido de la pregunta: “¿Debo enseñarle a un

<sup>264</sup> Disponible en: <http://tu.taconeras.net/>. Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>265</sup> Amor como fin último, interés fundamental para las lectoras, pues el terreno de los afectos es al que son relegadas las mujeres como consecuencia de la ideología sexista en el que las adolescentes han sido socializadas desde los diferentes ámbitos de la sociedad, no sólo el de los medios de comunicación, aunque éstos contribuyen a reforzar dando, por tanto, un trato discriminatorio a la mujer.



chico mis pechos por la web cam? Las revistas femeninas pierden la inocencia”<sup>266</sup>, se pone en tela de juicio y se denuncia que estas revistas posean contenidos aptos para menores, y es que a las chicas se las recluye en el ámbito de los afectos y se las instruye sin miramientos en prácticas sexuales que puedan satisfacer a sus parejas masculinas presentes o futuras. Ponen al alcance de las jóvenes lectoras listas con trucos para conquistar a los chicos y complacerles sexualmente. El lado emocional, afectivo y sexual, como veníamos diciendo, es lo que en ellas se potencia, y jamás dirigido hacia deseos o aspiraciones propias, sino a los masculinos, lo que genera el abandono de sí con las consecuentes repercusiones negativas que esto conlleva para la autoestima de las mujeres. Se enseña a las jóvenes, en definitiva, toda una serie de manuales de sexo explícito y pormenorizado en los que la máxima es la consecución del placer masculino. Como dice Tatiana R. Brito, estas revistas publican historias eróticas que dudosamente son adecuadas para un público no adulto, y cita una de ellas que da comienzo su artículo:

<sup>266</sup> Brito, T. R., “Autoestima, imagen y sexualidad a examen en *Nuevo Vale, Bravo, SuperPop y Ragazza*”, 3 de febrero de 2011. Disponible en: <http://www.periodistadigital.com/periodismo/prensa/2011/02/03/el-juego-de-ser-mayor-en-las-revistas-juveniles-nuevo-vale-superpop-ragazza-bravo-javier-urra-mujeres-portada.shtml>. Acceso: 24 de enero de 2013. El reciente caso de la Universidad de Deusto sobre las fotos “comprometidas” robadas de los móviles de las y los estudiantes, donde se muestran imágenes de estudiantes semidesnudas o subidas de tono, según reza la noticia, filtradas a través de la red “wifi” y difundidas en la Red Social Twitter, ha hecho saltar las alarmas sobre los límites permisibles de esta tendencia generalizada, cada vez más extendida, a cosificar a la mujer. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2012/11/28/paisvasco/1354103978.html>. Acceso: 24 de enero de 2013. Reivindicamos, así, la necesidad de montar una contrapublicidad. En este sentido la labor del grupo formado por los integrantes del Proyecto Squatters, consistente en explicitar los mensajes enmascarados que hay en las imágenes y mensajes de la publicidad en general y de las revistas femeninas para adolescentes en particular, resulta muy interesante, clarificadora y productiva. En: <https://www.facebook.com/elsquatt>. Acceso: 24 de diciembre de 2013.





“Hizo que le explicara lo que me gustaría hacer con una chica, mientras sus manos excitaban mi sexo. Yo me aferré al suyo, mientras seguía contándole la historia.”<sup>267</sup>

Recalcamos que el aprendizaje sexual que estas revistas fomentan en las jóvenes adolescentes va encaminado, no hacia una actitud informativa y de conocimiento del propio cuerpo que persiga el placer propio y del otro, sino hacia otra actitud más bien complaciente, de renuncia del yo para satisfacer principalmente al otro, pues se transmite que será esa satisfacción de ellos la que las hará trascender y lograr el éxito personal en el amor, ámbito este, además, presentado como eminentemente femenino y el más importante para las mujeres, donde deben, por tanto, repetimos, alcanzar el éxito a través de la sumisión.

El problema, en el caso que nos ocupa, sigue radicando en que los medios de comunicación de masas que abarcan desde la prensa escrita, la radio o la televisión, hasta el cine, los cuentos, los videojuegos, la música o Internet, parecen insistir en perpetuar las relaciones de género tradicionales que, a grandes rasgos, establecen el rol de subordinadas para las mujeres frente al de dominantes para los hombres. En el texto de Junio de 2000 extraído del período de sesiones extraordinarias de la Asamblea General y que persigue la igualdad entre los géneros, desarrollo y paz para el siglo XXI, Beijing +5, y a pesar de los logros señalados como es del aumento de las redes de información y apoyo entre mujeres, se establece que:

“Las imágenes negativas, violentas o degradantes de la mujer, incluida la pornografía, y sus descripciones estereotipadas han aumentado en diferentes formas,

---

<sup>267</sup> *Ibíd.*

recurriendo a nuevas tecnologías de la información en algunos casos, y los prejuicios contra la mujer siguen existiendo en los medios de difusión.”<sup>268</sup>

Desde el año 2000 hasta nuestros días la cosa no parece haber mejorado sustancialmente. Seguimos encontrándonos en los medios de comunicación con un reforzamiento de esos estereotipos sexistas que hacen que las jóvenes adolescentes insistan en compararse con los modelos de mujer impuestos, modelos de cuerpos idealizados y, por tanto, alejados, como decimos, de la diversidad de cuerpos femeninos realmente existente. Pero, además, esos modelos de mujer nos presentan siempre subyugadas, sometidas, sumisas o malas. Los videojuegos son cada vez más violentos y reforzadores de la imagen negativa de lo femenino, los anuncios siguen plasmando modelos de mujer que lesionan su dignidad, pues se basan en estereotipos y tópicos del imaginario patriarcal... aún queda mucho camino por recorrer.<sup>269</sup>

En su artículo “Vivir con los otros y/o vivir para los otros. Autonomía, vínculos y ética feminista”, María José Guerra Palmero nos dice:

<sup>268</sup> Informe del Comité Especial Plenario del vigésimo tercer período extraordinario de sesiones de la Asamblea General. Documentos oficiales. Suplemento No.3 (A/S-23/10/Rev.1). Naciones Unidas. Nueva York 2000. P. 14. Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4657.pdf> Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>269</sup> Las nuevas tecnologías representan ya el vehículo de expresión, socialización y adiestramiento en los roles tradicionales asignados a las mujeres y hombres y constituyen, por tanto, un nuevo terreno a explorar. El Ciberfeminismo afronta el reto de enfrentar lo que vemos reflejado como una vuelta y reforzamiento del ideario patriarcal en internet. Los juegos que se proponen a las chicas desde diferentes portales de Internet van desde vestir a muñecas hasta escoger el atuendo y los complementos más apropiados para una princesa de cuento o para una actriz, modelo o cantante famosa, así como maquillarlas y peinarlas para la ocasión, pero también seducir y conquistar a los chicos, al tiempo que saber engañar al novio besando a otro chico en su presencia sin que se de cuenta... elegir un vestido de novia, aprender a cocinar, ir de compras, decorar una casa, asumir el rol de esteticienne, de peluquera... Algunos de estos portales disponibles en: <http://www.juegosdechicas.com/>, <http://chicas.chulojuegos.com/>, <http://www.juegosdiarios.com/juegos-de-para-chicas.html>, <http://www.pipape.net/>, <http://www.juegosdechicas.net/>, <http://www.juegos-para-chicas.net/>, <http://www.valerita.com/>, ... Acceso: 24 de enero de 2013.



“La socialización femenina sigue apuntalando la disposición a considerar a los otros –pareja, hijos,...- como el centro de la propia vida. La ética del cuidado representa la autoconciencia femenina producida socialmente junto con el requisito, promovido por la sociedad de consumo, de seguir siendo “deseable”. Las mujeres no deben envejecer, ni engordar ni quejarse demasiado,... Si lo hacen quedan fuera del mercado de las relaciones sexo-amatorias, con lo cual, tarde o temprano, la vía de la sustitución comercial de lo viejo por lo nuevo, como comprar el último modelo de móvil, opera de suyo.”<sup>270</sup>

Esta idea misma de que las mujeres somos intercambiables es la que suena de fondo. La superficialidad promovida en las revistas tratadas así como el imperativo de “ser para el otro” refuerza la concepción en las jóvenes de que la belleza exterior (según los cánones señalados) y la aprobación masculina aparejada a ella constituyen la clave de una vida plena. Y nada más alejado de la realidad. Las graves consecuencias tanto a nivel psicológico como físico delatan la presencia en estas publicaciones de una violencia simbólica contra la mujer que alcanza niveles preocupantes. El concepto que ha proporcionado Bourdieu encaja a la perfección con lo que estamos detallando, pues la violencia ejercida no es percibida como tal.

El presente trabajo pretende, pues, elaborar una crítica a la imagen impuesta en este tipo de revistas a las jóvenes adolescentes. La dictadura de la belleza promovida atenta contra los derechos de las mujeres y no es pertinente que revistas al alcance de niñas en proceso de formación fomenten este tipo de atentado contra su dignidad y sus derechos<sup>271</sup>. Y es que aunque no sea el único ámbito desde el que se refuerzan y perpetúan los roles tradicionales de la mujer basados en estereotipos sexistas, sí que es real la gran influencia que ejercen los medios de comunicación, entre ellos este de las

<sup>270</sup> Guerra Palmero, M. J., “Vivir con los otros y/o para los otros. Autonomía, vínculos y ética feminista”, *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, nº 1, 2009, p.72.

<sup>271</sup> Interesante el análisis realizado por Ana de Miguel Álvarez en “Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias”, *Revistas de Estudios de Juventud*, nº 83, 2008.



revistas femeninas. El ya mencionado estudio realizado por la Asociación de Mujeres Jóvenes de Asturias en 2002 establecía que este tipo de revistas fomenta un consumo irresponsable, desmedido y mal encauzado, un modelo de belleza imposible de alcanzar puesto que no refleja la realidad de la variedad real de cuerpos femeninos existente y, por último, fomenta la proliferación de relaciones muy poco igualitarias de las chicas con los chicos.

En su artículo “De la casa de muñecas al gloss. La irrupción de la industria de la belleza en la cultura mediática infantil”,<sup>272</sup> Elena Verchili Martí expone que las niñas de hoy aprenden todo tipo de trucos de belleza y moda imitando a los iconos del momento, estrellas mediáticas como son Vanessa Hudgens o Selena Gómez, con el objetivo siempre presente de estar guapas en todo momento para agradar a los chicos sin desatender, más bien reforzando, tenemos que decir, el rol tradicional de las mujeres, pues, como muy bien expone la autora:

“En todos los casos, estas chicas ofrecen un modelo de mujer que aporta pocas novedades respecto al arquetipo de feminidad patriarcal: una mujer consumista que cuida constantemente su imagen para adaptarla al canon de belleza ideal; que emplea su atractivo para ser el centro de atención, especialmente de los hombres; y que, a pesar de mostrar en muchas ocasiones una imagen extremadamente sexualizada, expresa aspiraciones vitales “propias de una chica normal”: formar un hogar y vivir tranquila rodeada de sus hijos y marido.”<sup>273</sup>

El concepto de violencia simbólica trabajado por el sociólogo francés Pierre Bourdieu nos ayudará, en esta tarea de crítica hacia los medios de comunicación, a tratar de sacar a la luz algunas claves que nos ayuden a comprender el fenómeno de la

<sup>272</sup> Verchili Martí, E., “De la casa de muñecas al gloss. La irrupción de la industria de la belleza en la cultura mediática infantil”, art. cit., pp. 26-44.

<sup>273</sup> *Ibíd.*, p. 30.



violencia mediática contra la mujer. En lo que sigue vamos a detallar brevemente algunas de las negativas consecuencias de someterse a la tiranía del culto al cuerpo.

### 4.3. Chicas, salud y consumo. Estimando consecuencias.

A partir de la idea de que un cuerpo bello, entendiendo por tal el que hemos visto que promueven estas revistas, constituye el pilar básico sobre el que asentar la propia felicidad, la garantía de éxito social, esto es, en definitiva, la conquista del príncipe, así como la de los logros profesionales, ya que para todo se pide “buena presencia”,<sup>274</sup> las chicas emprenden una carrera desenfadada y, señala Núria Escur<sup>275</sup>, desordenada, por lograr adaptar su físico al modelo imperante. En esa carrera se incluyen todo tipo de tratamientos de belleza, de dietas milagrosas a la par que arriesgadas, sin control médico, donde el ejercicio físico orientado a la pérdida de esos kilos que “siempre” sobran se erige como parte fundamental de un plan perfecto orientado a una supuesta mejora de la calidad de vida.

Juan Plaza señala que:

“El esfuerzo que hacen las chicas no es sólo para alcanzar un canon estético concreto: el fin último de tener un determinado aspecto, un determinado cuerpo, es la aceptación social.”<sup>276</sup>

<sup>274</sup> Muy ilustrativo y conciso con respecto a la problemática en cuestión el video de 3:23 minutos sobre recursos humanos colgado en la página web de *Youtube*. Disponible en: [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=n\\_jJ2ZRBeus](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=n_jJ2ZRBeus). Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>275</sup> Escur, N., “Las adolescentes toman los principios aprendidos de las revistas femeninas como modelo de vida”, art. cit.

<sup>276</sup> Plaza, J., “Medios de comunicación, anorexia y bulimia. La difusión mediática del “anhelo de delgadez”: un análisis con perspectiva de género”, art. cit., p. 66.



Y ello en una etapa crítica, la de la adolescencia, en la que las jóvenes se hallan en proceso de construcción de su personalidad y, como consecuencia, seguirá Juan Plaza, de una identidad de género hegemónica, sintiendo descontrol ante los cambios que sufren, al tiempo que “caminan con incertidumbre hacia una madurez que no saben qué les deparará”,<sup>277</sup> y ello provoca que traten de “imponer el control, no siempre con éxito, como mecanismo de dominio sobre lo que les angustia”,<sup>278</sup> de ahí la necesidad acuciante de controlar la propia imagen.

En estas revistas se encuentran a menudo secciones en las que se ofrecen dietas y tablas de ejercicios que nos permitirán adelgazar. Las imágenes de chicas delgadas y sonrientes suelen acompañar tales apartados, y no es de extrañar que junto a ellos, contradictoriamente, nos encontremos con un artículo denunciando la anorexia o la bulimia. En la Revista *Bravo* nº 293 se incluye un especial “Anorexia y bulimia” en el que se describe el problema, el tratamiento, las consecuencias, y se dan algunas claves a la lectora que puedan servirle de ayuda en el caso de tener una amiga con este problema. Además, se le orienta sobre dónde acudir si quiere informarse adecuadamente. Sin embargo, toda esta información y orientación quedan mermadas en sus ambiciosos objetivos cuando no existe en esas mismas publicaciones una desmitificación de la delgadez así como de la necesidad perentoria de ajustar el propio cuerpo a unas medidas concretas, que como hemos dicho anteriormente, bien pueden ser las de una modelo, una actriz o una cantante de moda. Se ponen ejemplos de personajes famosos femeninos que han pasado por este problema, pero ninguno de esos personajes aparece, una vez

---

<sup>277</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>278</sup> *Ibíd.*



superada su dificultad, luciendo una figura distinta a la exigida por los mismos y estrictos cánones imperantes que le han llevado a esa situación. Y ese es el modelo a imitar, tal y como promueve el mercado. Efectivamente, tal y como afirma Yolanda Cabrera García-Ochoa, “los criterios de belleza vigentes en nuestra sociedad responden más a criterios mercantilistas que a modelos relacionados con la salud y el bienestar”,<sup>279</sup> los cuales “se asemejan peligrosamente a las actuales enfermas de anorexia”.<sup>280</sup>

Una cosa curiosa señalada en el estudio que hemos estado mencionando en la primera parte de este trabajo (y que ha servido de sostén, junto a los artículos mencionados, a lo largo del mismo) realizado por la Asociación de Mujeres Jóvenes de Asturias,<sup>281</sup> es que no se da un trato equivalente, no poseen igual valor social anorexia y bulimia. Mientras que la primera sí es aceptada socialmente, la bulimia es repudiada: “Mientras que mujeres anoréxicas o ex anoréxicas copan portadas y ejemplos de superación, el tema de la bulimia se silencia y se llega incluso a reproducir declaraciones como la de la actriz Lindsay Lohan que reconoce que ella nunca podría convertirse en una de “esas chicas que vomitan” en referencia a las personas enfermas de bulimia.”<sup>282</sup> La diferencia de trato entre ambos desórdenes alimenticios radica en que es más aceptada socialmente una persona que decide dejar de comer que otra que vomita tras haber protagonizado un atracón de comida. No comer está mejor visto que comer. Así que lo peor no es asumir y decir abiertamente que se ha llegado al extremo de dejar de comer por la obsesión generada de estar más guapa y más delgada, sino

<sup>279</sup> Cabrera García-Ochoa, Y., “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia”, art.cit., p. 229.

<sup>280</sup> *Ibíd.*, p. 228.

<sup>281</sup> “*Mujeres de portada*”. *Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género*, art.cit.

<sup>282</sup> *Ibíd.* pp. 64-5.



asumir y decir que se ha llegado a la necesidad de vomitar por sentirse culpable tras haber ingerido una cantidad generosa de alimentos. En pocas palabras, no comer es comprensible, comer mucho, no, es peor esto último. Queda clara la asociación constante entre belleza y delgadez, belleza y poca cantidad de comida:

“Se tiene en cuenta un concepto de belleza muy reducido, y se comienza a educar a las lectoras en hábitos alimenticios dirigidos a mantener un bajo peso, ya que los consejos sobre lo que deben o no deben comer las lectoras son continuos. Volvemos a ver la función de control ejercida por estas revistas y vemos la idiosincrasia de la anorexia como algo socialmente aceptable.”<sup>283</sup>

Las chicas jóvenes aprenden a adaptarse a los cánones exigidos por medio de la dieta, el autocontrol del cuerpo, lo que da como resultado una adaptación-sumisión al sistema más eficaz que si fuese obligada, impuesta desde fuera. Es la autodenigración de las mujeres de la que nos hablaba Bourdieu. No es que las chicas acepten conscientemente un sistema opresivo y dañino, sino más bien que ese sistema dominante posee un carácter tal que consigue que los dominados, por su adhesión a él, por estar y respirar en él, tengan, hayan adquirido, los mismos esquemas de percepción y apreciación de ese mismo sistema con el que ellos miran el mundo o interactúan con él. Con lo cual, están, por así decirlo, predestinados o expuestos a asimilar y cumplir las expectativas que se espera de ellos. Se espera de las mujeres que sean buenas, sumisas, guapas, delgadas... estas revistas no hacen más que potenciar y afianzar una socialización en una dirección ya predeterminada.

También se informa detalladamente sobre el número de calorías de cada alimento, lo que está provocando que las lectoras entren en una lógica absurda de

---

<sup>283</sup> *Ibíd.* p. 76.





control exacto de las comidas que traza una delgada línea entre lo saludable y lo enfermo. Una cosa a destacar asimismo en el estudio de la Asociación de las mujeres Jóvenes de Asturias es la recomendación constante de ciertos productos y no de otros, la importancia concedida al consumo de fruta y agua es alta, mientras que son omitidos alimentos como la carne, los productos lácteos, las verduras, los hidratos de carbono o el pescado. El chocolate, por su parte, adquiere mayor relevancia por su vinculación con lo afrodisíaco y la sexualidad. La salud, a fin de cuentas, es lo de menos, lo que prima es la información acerca de las calorías. Si un producto tiene pocas calorías, es bueno, da igual si ese producto puede influir en la subida del colesterol, pues no es el tema a tratar. El fin, atraerles a ellos, lograr captar la atención masculina.

La moda presentada en estas revistas también incide en ese modelo de belleza asociado a delgadez. Se presenta la ropa con consejos acerca de qué comprar y cómo ponernos algo de manera que parezcamos más delgadas y esbeltas, que reduzca nuestra figura. Sólo en un caso se da información para lo contrario, el aumento, y es en los consejos referentes al pecho, algo curioso, destaca el estudio, ya que a estas edades las lectoras no han desarrollado del todo esta parte de su cuerpo. En resumidas cuentas, lo que se transmite es que “La moda es un medio de seducción capaz de variar la forma de nuestro cuerpo en función de lo que debemos transmitir”<sup>284</sup>. La ropa puede ayudar a las jóvenes a parecerse a los modelos ideales de belleza retratados en las revistas. Lo que se vende es que el sentimiento de insatisfacción para con el propio cuerpo puede ser mermado considerablemente si compramos ciertos productos. Sin embargo, a final de

---

<sup>284</sup> “Mujeres de portada”. *Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género*, art. cit., p. 69.



cuentas, se produce la dictadura de la moda, el cuerpo es el que debe adaptarse a los cánones vigentes, a un vaquero estrecho o un escote ancho. Y lo que favorece ahora perjudica en la temporada siguiente, de modo que se crea la necesidad de comprar constantemente.

Pero la exigencia de la delgadez extrema es, a su vez, simultaneada con una tendencia a descomponer el cuerpo femenino en partes, como si de un puzzle se tratara. Se establece que las chicas deben centrarse en reducir y moldear las caderas, las piernas, el trasero, el pecho y la barriga. Precisamente es atacado aquello más característico de la anatomía femenina y lo que la diferencia de la masculina. Es la manera más eficaz de que las mujeres nos sintamos a disgusto dentro de nuestro propio cuerpo, de que vivamos con una conciencia negativa de él y de nosotras mismas, en una actitud de desaprobación constante que no nos permite el desarrollo de una vida plena. Es la guerra abierta contra nosotras mismas, contra nuestro propio ser. Una guerra en la que nuestras armas son el control de las calorías que ingerimos, la ropa que nos ponemos y los productos de belleza y tratamiento que utilizamos. Estamos condenadas a batallar continuamente contra nuestro cuerpo, una lucha que con los años tendrá, supuestamente, que endurecerse con la llegada de más kilos, más arrugas... Por supuesto, como señalaba al principio de este trabajo, la ayuda del quirófano y el bisturí jamás queda descartada.

La industria de la moda tiene algo que favorece a sus intereses comerciales en detrimento de los intereses de las consumidoras, y es la homogeneización de sus productos, una homogeneización promovida y difundida por todo este tipo de revistas.

Es la tesis defendida por M<sup>a</sup> Teresa González citada en el estudio tratado “Mujeres de portada”, tesis que también se desarrolla en su libro titulado *Piel que habla: viaje a través de los cuerpos femeninos*,<sup>285</sup> según la cual los cuerpos diferentes deben adaptarse a un patrón homogéneo, con el consecuente desajuste entre ambos. Y es que la diversidad de cuerpos femeninos existente queda ignorada, se obliga a esa diversidad a adaptarse a un único patrón que, como vemos, se caracteriza por la delgadez extrema y la reducción de los atributos más típicamente femeninos a medidas y modelos casi masculinos, de líneas rectas. Y lograrlo es “fácil” con dietas adecuadas, ejercicio físico, cremas reductoras,... Concretamente la revista *Glamour*, a pesar de ser de bajo coste, asequible por lo tanto, suele recomendar gimnasios y centros de belleza, productos de belleza y de tratamiento, ropa, calzado y complementos que suponen un gasto económico muy elevado. Además, es la revista donde aparecen modelos de mujer más delgados llegando en ocasiones a presentar modelos de aspecto tan delgado que parecen caer en la anorexia:

“... son fotografías sacadas de poses de modelos reales, algo que no es de extrañar puesto que se trata de una revista de moda y por tanto en estos casos reflejan la realidad de las pasarelas, sin embargo no se hace ningún comentario al respecto, es más, se les presenta como modelos a seguir puesto que se intenta vender la ropa que llevan puesta y que asimilemos que deberá quedarnos como a ellas.”<sup>286</sup>

Precisamente el riesgo de este tipo de revistas más “glamurosas”, es que pueden provocar más traumas psicológicos y problemas o desórdenes alimenticios que otras, y es que son presentadas como mejores, de calidad superior, podríamos decir, a la par que son en ellas retratadas las modelos más delgadas.

<sup>285</sup> González, M<sup>a</sup> Teresa, *Piel que habla: viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona, Icaria, 2001.

<sup>286</sup> “Mujeres de portada”. *Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género*, art.cit., p. 72.



El consumo masivo que persigue lograr el cuerpo deseado o, mejor dicho, la imagen femenina exitosa para lograr atraer a los hombres tiene, como sostiene Juliet Schor<sup>287</sup>, un carácter social. Compramos cosas influidos por el medio que nos rodea. De ninguna manera podemos admitir que la publicidad de todo tipo de productos, enorme por cierto, presentada en estas revistas, así como los mensajes transmitidos que hemos ido analizando a lo largo del presente trabajo y que van siempre acordes con esa publicidad, no tiene poder alguno de socialización sobre las jóvenes adolescentes. “Sin un análisis social no es posible comprender el atractivo de Nike, el deseo por un anillo de brillantes, la pasión por las Harley-Davidson, el gusto por los tomates secos...”,<sup>288</sup> de la misma manera que no es posible comprender la compra de productos de cosmética de grandes marcas, ropa, zapatos, bolsos y complementos de última moda, pero también tonos, polítonos, mensajes sms y multimedia, etc. para los móviles. A medida que aumenta la edad de las adolescentes, la exigencia del consumismo pasa por la compra de productos cada vez más caros, por lo que las revistas tratadas suelen ir dirigidas a la clase social media y alta, pero son leídas masivamente por todas las chicas, creando asimismo una frustración brutal en las “princesas de barrio”<sup>289</sup>.

<sup>287</sup> Schor, J. B., *Nacidos para comprar. Los nuevos consumidores infantiles*. Paidós Controversias, Barcelona, 2006.

<sup>288</sup> *Ibíd.* p. 250.

<sup>289</sup> Título del docu-show o docureality que fue emitido por el canal de *La Sexta* y creado por *Mediapro* y *Globomedia* en el que se retrataba la vida de cuatro chicas de barrio, cuatro mujeres anónimas: Iratxe, Marta, Paqui y Jessica, ama de casa, gogó, cantante de orquesta y trabajadora en una empresa de envasado respectivamente, entre cuyas aspiraciones en la vida se encontraban la de alcanzar la fama inmediata y ser portada de una revista nacional, la de ganar el dinero suficiente para continuar sometiéndose a operaciones de estética y llegar así a tener un cuerpo perfecto o la de convertirse en una cantante de éxito o en una modelo. El reality mostraba los efectos perversos de esa presión mediática ejercida sobre el cuerpo de las mujeres y exponía a las participantes al escarnio público. Ellas terminaron siendo ridiculizadas y despreciadas por su procedencia social y por representar a la perfección las consecuencias de esa presión, mujeres que han absorbido los cánones que esos mismos medios, entre ellos el de las revistas femeninas para adolescentes, han potenciado. Para mujeres más adultas se jugaba

Normalmente, afirma Juliet Schor, el deseo de hacerse con productos del mercado por parte de los niños es el resultado del deseo de tener lo que ve que otros niños ya tienen, “si todo el mundo llevara zapatillas deportivas más baratas y sin marca, todo el mundo se ahorraría dinero y nadie se sentiría peor por ello”,<sup>290</sup> pero ya las empresas también se aseguran bien de promocionar esos productos con los trucos publicitarios más acertados, los productos que desean vender. Y se valen para ello de los estereotipos sexistas. Esto es claro en el caso tratado de las revistas femeninas. Se recalcan en ellas valores y actitudes machistas reforzando los prejuicios sociales ya existentes para lograr vender cada vez más y más caro. Es mucho más probable vender y obtener así beneficios siguiendo la misma corriente patriarcal y, por tanto, desigual, fomentando las diferencias y desigualdades sociales ya existentes, de nuestra sociedad, que conseguir esos mismos beneficios adoptando una postura de crítica ante esas desigualdades sociales. En el siguiente apartado nos centraremos en la reelaboración que hacen estas publicaciones del amor romántico. Comprobaremos así su grado de toxicidad.

---

también con la modulación de la clase social, es el caso de otro programa reality también emitido por el canal de *La Sexta* titulado *Mujeres ricas* donde se mostraba, por el contrario, un lujo que, en las condiciones actuales de crisis económica, podemos calificar de obsceno, lujo del que participan estas mujeres cuya única aspiración en la vida es la de gastar dinero también en productos de belleza y moda, además de caprichos de lujo varios, así como en operaciones de estética para retrasar y camuflar en lo posible los efectos naturales de la edad. Del mismo modo, se las ridiculiza y se las desprecia por estar atrapadas en una dinámica de obsesión por el culto al cuerpo, la moda y la lucha desesperada por desafiar el paso del tiempo, en definitiva, son caricaturizadas por vivir sus vidas de acuerdo a lo que los mass media impulsan y fomentan. Así pues, el carácter de estos programas sexistas, dirigido tanto a mujeres adolescentes como a mujeres maduras, se revela en una burla cruel.

<sup>290</sup> Schor, J. B., *Nacidos para comprar. Los nuevos consumidores infantiles*, ed. cit., p. 251.



#### 4.4. Amor romántico y sistema de dominación.

El modelo de amor romántico, en el cual se basan las novelas de ficción y poesía y cuyas raíces se remontan a la Edad Media, establece que la consecución del amor en la mujer sólo se da a través de la renuncia y anulación de la propia persona. Es así que en su libro, *Hacia una crítica de la imaginación patriarcal*, Ana Hardisson Rumeu señala que la realización de la subjetividad femenina va a encontrar graves cortapisas en una sociedad en la que la mujer es definida como “esencialmente constituida para amar”.<sup>291</sup> Este tipo de amor sacrificado, esclavo de los otros y olvidado de sí mismo, es el que se fomenta en las revistas dirigidas a la población adolescente femenina. El mismo de las novelas y los cuentos para niñas y niños como son los clásicos de *La Cenicienta* o *La Bella Durmiente*, *La Bella y la Bestia*, *Blancanieves* y *los siete enanitos*... La conquista del príncipe azul se alza como el objetivo principal de las chicas, y así estas revistas dedican su espacio a tests, consultorios, reportajes, consejos o historias narradas en primera persona dirigidas a desentrañar los entresijos y las claves del amor. “¿Dónde encontrarás a tu amor de verano?” es un test que encontramos en la *Revista Bravo* Nº 251, otro test de la misma revista y al que podemos acceder a través de internet dice así: “¿Qué te depara el amor?”<sup>292</sup>, también podemos encontrar uno encabezado con la pregunta: “¿Tienes suerte con los chicos?”<sup>293</sup>, y otro más que reza: “¿Eres la chica que él busca?”<sup>294</sup>, y el de “¿Sabes conquistarle?”<sup>295</sup>, y así también en las

<sup>291</sup> Hardisson Rumeu, A., *Hacia una crítica de la imaginación patriarcal. Los Bildungsromans y la subjetividad femenina*. Premios del Instituto Canario de la Mujer 2005. Premio al mejor trabajo de investigación. Gobierno de Canarias. Consejería de Empleo y Asuntos Sociales, p. 96.

<sup>292</sup> Disponible en: <http://www.bravoporti.com/tests/>. Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>293</sup> *Ibíd.*

<sup>294</sup> *Ibíd.*



demás revistas para chicas adolescentes como la *Revista SuperPop* que ofrece también test como: “¿Sabes usar tus gestos para ligar?”<sup>296</sup>, o “¿Qué nota le ponen a tus besos?”<sup>297</sup>...

En todos ellos se dan consejos e ideas sobre cómo tener un romance “de cine” en verano, frases como “el amor convertirá tu verano en algo mágico”, “Tenéis una personalidad súper compatible y está claro que vuestro corazón late al mismo ritmo... ¡es tu chico ideal!”, “Deja de darle vueltas al coco y lánzate a por él”, “Su «cuore» va a mil por ti, ¡lo tienes en el bote!” o “Tírale la caña y déjale bien clarito que a ti te va mogollón. Ese bombón está esperando una mega señal para lanzarse a la piscina... ¡de tu amor!”, son frecuentes en estos test, los cuales no sólo incitan a las chicas a tener relaciones sexuales esporádicas con diferentes chicos desde una concepción frívola de la relaciones de pareja, sino que refuerzan en ellas la idea de que conseguir que un chico se fije en ellas es su misión fundamental en la vida. El sexo, tal y como se señala en el estudio “Mujeres de portada” ya mencionado, es tratado de modo que “la sexualidad de la mujer se enfoca como un modo de conseguir hombres, se les invita a ser sexy, seductoras y activas pero no como forma de autocomplacencia sino como forma de complacer al otro.”<sup>298</sup> En la *Revista Bravo* nº 283 el test versa: “¿Le gustas? ¡Descúbrelo!” a lo que le sigue la frase: “Si este curso ya has fichado a un chico (o a dos) y te gustaría saber cómo está el tema, ¡sigue con este test las pistas que te deja!”.

<sup>295</sup> *Ibíd.*

<sup>296</sup> Disponible en: <http://www.superpop.es/contenido/chicos/test>. Acceso: 24 de enero de 2013.

<sup>297</sup> *Ibíd.*

<sup>298</sup> “Mujeres de portada”. *Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género*, art. cit., p. 36.



Estos test ejercen de adivinos, así, en este caso, si se obtienen de 4 a 6 respuestas afirmativas el veredicto es el siguiente:

“Date unos días más y ese chico será tuyo. Vais por buen camino. Él se ha fijado en ti, y desde luego ya se está planteando que entre vosotros puede haber algo más que una amistad. Pronto dará el siguiente paso, que es quedarse a solas contigo. Cuando llegue el momento, aprovéchalo y déjale claro que te lo pasas genial a su lado.”

En su número 280 esta misma Revista publica el test: “¿Te durará tu amor de verano?” e ilustra a las lectoras de los diferentes trucos que pueden poner en marcha a la hora de hacer que esa relación se prolongue en el tiempo. Los temas del amor y la mujer van ligados entre sí como si de una relación natural se tratase. Los chicos pueden llevar vidas independientes, interactuar entre sí y realizarse, a nivel profesional o personal, sin que haya de mediar el amor o sin que ese amor sea la condición necesaria para alcanzar el desarrollo de una vida plena, sin embargo, en el caso de las chicas, lograr conquistar el amor de un chico se vuelve toda su razón de existir. Ahora bien, esa concepción del amor como ideal romántico sitúa a la mujer, tal y como venimos diciendo, en una situación de desventaja. Y es que el amor en ella es entrega incondicional, sacrificio y abnegación, un deber, a fin de cuentas, una obligación para con los otros, por lo que queda mermada, amputada, su realización como sujeto. Queda relegada al ámbito de lo invisible, un objeto al servicio del sujeto. El amor así entendido va a ser el principal obstáculo para que las mujeres alcancen su autonomía, dignidad y la plena igualdad con sus compañeros varones. Ana Hardisson muestra muy bien la condición femenina al subrayar que es esa concepción del amor como negación de sí mismas la que hará que ellas mantengan una posición de subordinación constante frente a los varones, una actitud duradera de servicio y entrega hacia ellos que, dice, “gracias a la mitificación del





amor”<sup>299</sup> logra convencer a las mujeres de que no queda otra salida, de que ese es su destino, el único posible, “... Que sus vidas –dice- carecerán de sentido si no son amadas. –Y es que como bien señala- se utiliza el señuelo del amor, presentándolo como la vivencia más intensa y deseable posible, para conseguir su sumisión voluntaria y lograr el verdadero fin que es –afirma la autora- su explotación doméstica”<sup>300</sup>.

Ocurre que la naturalización de una supuesta inferioridad femenina estaría aquí funcionando de fondo. Pierre Bourdieu se sitúa en esta dirección al establecer que la división entre los sexos se ha constituido históricamente desde un proceso dirigido hacia la deshistoricización, eternización y, por supuesto, naturalización, de esa división. Un dato fundamental a tener en cuenta es que ese proceso que arroja la división sexual fuera del contexto histórico para implantarla en el determinismo de lo natural, tiene lugar por medio de mecanismos tácitos o implícitos, o más concretamente, simbólicos.

*La dominación masculina*<sup>301</sup> refleja la necesidad de llevar nuestra mirada más allá de lo meramente aparente. Y es que el autor plantea que los logros alcanzados por los movimientos feministas no consiguen llegar al problema de base o de fondo, y es que la sociedad patriarcal, con sus valores y sus normas, se mantiene y perpetúa gracias a que lo hace por medio de mecanismos simbólicos. Si en el pasado las mujeres eran explícitamente concebidas como inferiores, y no había problema en contraponer, por ejemplo, una supuesta inteligencia masculina frente a una supuesta carencia intelectual en las mujeres, en la actualidad, este desprecio abierto, despreocupado, de lo femenino

---

<sup>299</sup> Hardisson Rumeu, A., *Hacia una crítica de la imaginación patriarcal. Los Bildungsromans y la subjetividad femenina*, ed. cit., p. 106.

<sup>300</sup> *Ibíd.*

<sup>301</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit..



se presenta como políticamente incorrecto, de lo que se deriva que ese mismo desprecio haya de filtrarse de manera disimulada por medio de mecanismos implícitos. El resultado es que los valores androcéntricos se perpetúan de una forma o de otra. Si antes lo hacían sin rodeos o miramientos, ahora, tras todas las conquistas que a lo largo de la historia han ido sumando los movimientos de las mujeres, lo hacen de una forma soterrada, mucho más matizada o disimulada, por así decirlo.

El problema radica, entonces, en cómo detectar y desenmascarar esos valores que continúan dañando la integridad física, psíquica y moral de las mujeres. En este tipo de revistas podemos ver claramente cómo se da ese proceso de desprecio soterrado, enmascarado, de lo femenino. Los mensajes se hacen llegar de tal forma que las chicas puedan interpretar como natural el rol que les es asignado. No obstante, esos mensajes implican a la vez la interiorización y el desprecio de ese mismo rol que es promovido, el femenino. Tiene lugar la burla de todo lo relacionado con el hecho de ser mujer al tiempo que se potencia como positiva la aceptación de lo que, supuestamente, significa ser una mujer, y es la entrega incondicional al otro, la aceptación de la propia identidad como inferior a la masculina y, en general, el auto desprecio o la asunción del yo como algo negativo, subordinado, débil y ridículo o irrisorio. Los mensajes, implícitamente transmitidos, no permiten dar cuenta de este hecho, y las edades de las chicas favorecen una mejor filtración de estos valores o directrices presentados como deseables. Bourdieu plantea, como decimos, la necesidad de hacer explícitos esos valores para una vez descubiertos o sacados a la luz poder tratar de derribarlos. Y vendría a sostener que se ejerce una violencia simbólica, encubierta, aunque tan o más contundente que una física o explícita, contra la mujer, desde todas las esferas de la sociedad. En el caso que



nos ocupa de las revistas femeninas para adolescentes, la intensidad de esa violencia podemos calificarla de muy elevada. Y es que lleva aparejadas consecuencias desastrosas a niveles psíquicos y físicos, impidiendo la realización de las adolescentes como plenos sujetos de derechos en igualdad con los hombres.

El modelo de mujer apropiada, el que se presenta como ideal y el que cualquier hombre desearía a su lado, es representado, aunque en un formato moderno, por la clásica figura de *La Cenicienta*. Este personaje simbolizaría el modelo femenino por excelencia y en su libro, *Virtudes Públicas*, Victoria Camps señala los valores que le son asignados, valores como “la paciencia, la falta de agresividad o de competencia, la discreción, la ternura –y- la receptividad”.<sup>302</sup> La risueña y guapa Cenicienta vive con la esperanza de ser rescatada, algún día, por un joven y apuesto príncipe, del entorno hostil en el que vive. Con una madrastra y dos hermanastras perversas y malvadas a la par que feas y amargadas, representando lo que Guerra describe como “la contranormatividad abyecta de la bruja”,<sup>303</sup> la protagonista sueña con ser un día arrancada de la horrible situación en la que se encuentra para convertirse en la acompañante fiel de un hombre que la proteja y vele por su bienestar, ya que ambas cosas, protección y bienestar, no son factores, se entiende, que una mujer pueda conseguir por sí misma.

*Cenicienta o la zapatilla enana* es un cuento que ha inspirado a muchos compositores y coreógrafos. Son varias las óperas, obras teatrales, ballets y películas que se han realizado basadas en él. Más recientemente pudimos encontrarnos con pintorescas versiones tales como la de la película titulada *Pretty Woman*, en la que una

<sup>302</sup> Camps, V., *Virtudes Públicas*, Cap. VII: “El genio de las mujeres”, p. 129.

<sup>303</sup> Guerra, M. J., “Feminismos, bioética y biopolítica”, art. cit.



guapa y delicada prostituta es sacada del mundo de la prostitución en el que se encuentra por un apuesto hombre de negocios poseedor de un elevado poder adquisitivo. Cambian, así, dependiendo de las diversas versiones, los aspectos generales; en ocasiones, la mujer que espera ser rescatada es una ama de casa, en otras, es una princesa, también puede ser una chica rica sin modales o una sofisticada prostituta, etc. Pero en todas las ocasiones permanece una constante: ellas, las mujeres, son seres pasivos, seres a la espera. Viven pendientes de la llegada de un "príncipe azul" que las libere del trabajo; antes que tratar de buscar por sí mismas la felicidad y la fortuna, esperan hacer realidad tales aspiraciones dejando a un lado su trabajo y embarcándose en el matrimonio. Y cuando parece haber un cambio, en ese mensaje hacia las chicas, de espera permanente como vía hacia la felicidad, éste se da únicamente a través del cuerpo, a través de la hipersexualización de la que hablábamos más arriba. Natasha Walter, en su libro *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*,<sup>304</sup> resalta precisamente el bombardeo especialmente reiterado de mensajes al que son expuestas las chicas acerca de la importancia primordial que tiene el resultar, siempre, desde pequeñas hasta alcanzar la vida adulta, sexualmente atractivas a la mirada masculina, algo que cada vez más se muestra como una herramienta de liberación personal y de éxito profesional. Se enseña a las niñas que, para ellas, la manera de triunfar en todas las facetas de la vida es la de potenciar al máximo su atractivo sexual. Y tiene lugar lo que podríamos entender como una confusión en torno a lo que significa la liberación femenina promulgada por el feminismo, ya que, como decimos, se piensa erróneamente que a través de esa hipersexualización es como mejor puede la mujer

<sup>304</sup> Walter, N., *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Madrid, Turner Publicaciones, 2010.

acceder a los puestos de poder. En este sentido, señala Walter el enorme desconcierto con respecto a los propósitos del feminismo de la Segunda Ola:

“Es verdad que uno de los objetivos de los movimientos de emancipación de las mujeres en la década de 1970 era liberar a las mujeres de la moral sexual convencional que las había condenado a elegir entre la castidad idealizada y una promiscuidad que se consideraba deleznable. El hecho de que hoy en día las mujeres puedan ser sexualmente activas y experimentadas sin que se las condene por ello es el resultado directo de la segunda ola del feminismo. Y está claro que es algo que debemos celebrar. Pero resulta extraño que todas las facetas de la actual cultura hipersexual se vean como demostraciones del creciente poder y la mayor libertad de las mujeres, de tal modo que el renacimiento de los posados en topless no es, para muchos de los que forman parte de esa industria, un indicador de la persistencia del sexismo, sino de la nueva seguridad que han adquirido las mujeres”<sup>305</sup>

Walter entiende, entonces, que asistimos, no a la liberación femenina y su conquista del poder, sino a una “deshumanización sexual”<sup>306</sup> con graves consecuencias para la vida de las mujeres. Y es que se vende la idea de que a través de su cuerpo la mujer puede ver aumentada su autoestima y mejorada su vida personal, familiar y laboral. No obstante, tal y como muestra el caso de una de las chicas entrevistada por Walter para su libro, Ellie, que trabajó como bailarina de *lap-dance*<sup>307</sup>, la realidad es que tiene lugar un reforzamiento, si cabe, más atroz, del rol tradicional de la mujer de “ser para el otro”, de ser objeto de placer masculino, hasta el extremo de ser cosificada hasta llegar a ser confundida con una muñeca. Ellie, que entendió que se trataba de un trabajo que le aportaría un dinero que necesitaba en un momento concreto de su vida en el que se encontraba con dificultades para encontrar otra salida laboral, comentaba que la atmósfera que rodeaba el lugar donde ejercía, el clima de artificio en general con respecto a la vestimenta, los zapatos de plataforma, el maquillaje y las operaciones de

<sup>305</sup> *Ibíd.*, pp. 15-16.

<sup>306</sup> *Ibíd.*, p. 17.

<sup>307</sup> Baile erótico consistente en que la bailarina se mueve de manera sensual sobre las piernas y el regazo de los clientes, pudiendo realizar un striptease durante el mismo. Si se realiza de forma privada, en un salón a parte, puede incluir relaciones sexuales, de modo que viene a ser una forma de prostitución más.



estética, además del nombre falso que habitualmente adoptan estas bailarinas, hacía parecer que ella fuese una especie de dibujo de cómic, una muñeca, en definitiva, con la que jugar, despojada de toda humanidad, degradada. En todo aquello no había nada que le hiciese seguir pensando que podría tener poder sobre los hombres que pagaban por su actuación, en su entrevista con Walter concluía:

“No me extraña que los hombres no te vean como a una persona.”<sup>308</sup>

Ellie, señala Walter, es una mujer inteligente, con formación y en cuyas expectativas laborales no parecía tener cabida una derivación similar, sin embargo, confesaba que se había dejado llevar por los mensajes culturalmente extendidos que rezan que este tipo de trabajo no sólo es lo suficientemente honesto, sino que, además, es una manera de lograr poder e independencia. Efectivamente, la idea actualmente extendida en la sociedad es que las mujeres mandan, son ellas las que están al frente o las que dirigen, nada más lejos de la realidad.

El tinte de modernidad que podemos encontrar hoy, por tanto, en este tipo de revistas para chicas viene de la mano de la potenciación de la idea machacante de que ya no hay que esperar a ese príncipe, sino de que ellas mismas pueden elaborar y desarrollar toda una serie de estrategias que les permitan conquistarle, y que tienen en común la idea de abalanzarse sobre ellos entrenando una desinhibición conductual y física, corporal, total. De ahí toda la serie de test de los que hablábamos al principio y que iban dirigidos a entrenar a las jóvenes adolescentes en la búsqueda y caza de un chico. La clave está en que los test en cuestión, lejos de cumplir una función meramente

<sup>308</sup> Walter, N., *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*, Ed. cit., p. 18.



lúdica o de constituir un mero divertimento, ejercen una función educativa y socializadora. Y esa socialización de las jóvenes se centra en temas concretos como la necesidad de estar bella y preparada constantemente para atraer la mirada masculina. En aquellos apartados dedicados a los consejos y sugerencias referentes a cuestiones de estética, se pueden encontrar frecuentemente promociones de todo tipo de productos de belleza que prometen resultados milagrosos.

Otra de las características de la socialización que se ejerce por medio de este tipo de revistas la representa el hincapié o el ahínco con el que se persiste en aclarar, explicar y comentar todas aquellas cuestiones que tengan que ver con el sexo, una exigencia orientada, además, como decimos, e insistimos, siempre, a satisfacer las necesidades y deseos de los chicos. También la familia, las relaciones familiares, es un tema relevante que suele ocupar un lugar importante, sin olvidar las relaciones sociales, las relaciones con las amigas y los amigos, ya que se piensa y se actúa sobre la base de que las chicas poseen más afinidad con temas relacionados con el mundo de los afectos y el cuidado de los demás. Y así es como otros asuntos como son el deporte, la educación, el empleo, la política o temas sociales, quedan totalmente depotenciados, marginados o simplemente ignorados. Nos encontramos, entonces, con que se mantienen y fomentan aquellos roles de género sexistas, basados en el sistema patriarcal, relegando o dejando a la mujer en un segundo plano frente a sus compañeros varones. Las chicas son instadas a permanecer en el terreno de lo íntimo, en el plano sentimental, lo privado en definitiva, y se recalca la necesidad de que potencien al máximo los cuidados referentes a la belleza y la imagen personal así como el desarrollo de todas aquellas habilidades que les permitan no sólo atraer a los chicos, sino también

a conseguir que éstos se sientan satisfechos, contentos. Prima el bienestar masculino en detrimento del femenino.

La *Revista Súper Pop* constaba, hasta hace relativamente muy poco tiempo en papel, con el título: “Chicos vs chicas. Las diferencias más cachondas”, y sigue constando, ahora en formato digital,<sup>309</sup> con un apartado en el que se enfrenta a las chicas contra los chicos en todo un abanico de actividades cotidianas, ya sea a la hora de comer, a la hora de hacer deporte, donde, por cierto, se da por hecho que las chicas hacen ejercicio físico simplemente para conseguir un “cuerpazo de cañón” que vuelva locos a los chicos; a la hora de ir de excursión, en la primera cita, bailando, el día de San Valentín o jugando con la consola... La constante en todas estas diferenciaciones la constituye la desvalorización, ridiculización y el desprecio de la feminidad frente a la revalorización, potenciación y alabanza de la masculinidad. Las chicas son descritas como seres superficiales, centrados en aspectos relacionados con la imagen como son la ropa, los complementos, el peinado, mantener el cuerpo que atraiga sexualmente a los chicos, preocupadas constantemente por el peso, incapaces de realizar juegos en equipo, obsesivas, en definitiva, del aspecto exterior enfocado siempre al otro y nunca hacia sí mismas. Esta preparación o mantenimiento constante de una imagen para con los demás se muestra claramente a la hora de la comida. Y es que al comer, las chicas deben ser silenciosas y recatadas, debiendo hacerlo con la boca cerrada, pues ese es un signo de feminidad que las hará más deseables en el mercado de los hombres, mientras que a los chicos se les presenta como seres despreocupados y ruidosos, simpáticos y abiertos, pudiendo finalizar la comida con un sonoro eructo que será la risa de los presentes.

<sup>309</sup>Disponible en: <http://www.superpop.es/chicos/chicos-vs-chicas>. Acceso: 27 de julio de 2011.





Luego está la cuestión de la cantidad. Mientras que los chicos no comen, sino que engullen todo lo que se les pone delante, las chicas son tachadas de seres de otro mundo capaces de llenar sus estómagos con un simple mordisco. En su artículo, ya mencionado anteriormente, “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia”, Yolanda Cabrera García-Ochoa se hace eco de la campaña publicitaria que la empresa Burger King lanzó en el año 2006 titulada: “Come como un hombre, ¡hombre!”.<sup>310</sup> La autora señala que fue una campaña amonestada por el Ministerio de Sanidad, ya que las hamburguesas en cuestión sobrepasaban las 1000 calorías, pero la publicidad surtió su efecto, lo que nos hace entender que el hecho de ser hombre lleva aparejado el hecho de comer abundantemente cuando se tiene hambre, que es característico de la virilidad y el poder masculinos, de los hombres que, como se podía ver en el anuncio, invaden la ciudad sin contemplaciones con el único objetivo de saciar su deseo primario que de ningún modo puede ser frenado, dejando a un lado la comida libre de grasa o ligera para las mujeres, seres frívolos y anodinos que pueden mantenerse sólo con un plato de ensalada que, en el anuncio en cuestión, es representado con unas pocas hierbas aisladas. Y no sólo son tratadas como seres ridículos e incomprensibles, sino que la burla hacia ellas es una constante. Mientras que por un lado, como podemos ver en las revistas femeninas para adolescentes, se las insta a vestir cómo y asimilar su figura a la de una cantante como Beyoncé o Miley Cyrus o a la de una modelo como Kate Moss, por el otro se las vulgariza y desprecia cuando toman en serio esas directrices, y es que *sólo a ellas* se les ocurre alimentarse a base de hierbas o ponerse un vaquero tres tallas por debajo de la

<sup>310</sup> Cabrera García-Ochoa, Y., “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia”, o.c. pp. 232-233.



propia para tratar de parecerse a esos personajes famosos, claro, el resultado es que no les queda otra que desabrocharse uno o dos botones del pantalón para que la comida les sienta bien en el estómago. Si por un lado son bombardeadas con información acerca de las dietas de las guapas y jóvenes actrices, modelos y cantantes, por el otro son ridiculizadas cuando se deciden a seguir alguna de esas dietas. Y la superficialidad, siempre presente en ellas, es tal que son capaces de armar un escándalo en un local por cualquier cosa, por ejemplo si no tienen su refresco favorito, y es que nadie puede hacerles una cosa así, de modo que sólo por eso se lanzan a pedir la hoja de reclamación. Son, además, presentadas como seres vacíos, huecos, por eso es que comen a pequeños mordiscos tratando de no estropear su gloss, y desde luego, cuando las mujeres quedan juntas para comer los temas de conversación están limitados al cotilleo. No así los chicos, que prefieren pasar su tiempo realizando actividades lúdicas como jugar a la consola, hacer deporte o ver la televisión.

Encontramos, entonces, por un lado, una tendencia generalizada en las revistas a hacer que las chicas vivan obsesionadas con su aspecto físico, para lo cual se le ofrecen todo tipo de soluciones: dietas estrictas, productos de belleza y moda... Y, por otro, una responsabilización de la propia víctima. Son las chicas las únicas culpables y, por tanto, responsables de ingerir menos cantidad de alimento, con la amenaza que esto supone para la propia salud. Y no sólo eso, si ellas viven obsesionadas con la necesidad de comprar todo aquello que encuentran en las revistas, ya sea ropa, zapatos, complementos, accesorios o productos de belleza, es porque son así de superficiales, se da por hecho que nadie las insta de ninguna manera y con ningún tipo de presión a ello.

La competitividad sólo existe en ellas a la hora de ser más guapa que la compañera, pero jamás sentirán la necesidad de competir en nada con los chicos. A ellas les da igual que ellos sean más habilidosos en algo, esto se presenta como una progresión natural. Jugando a la consola ellos levantan la voz y arman un vocerío, mientras que ellas simplemente sueltan pequeños grititos. Y si ellos deben ganar las partidas a ellas esto simplemente les trae sin cuidado, pues lo importante no es ganar el juego, sino poder contemplar cómo el chico que tienen delante alardea de haberles ganado, y es que dejarse perder sólo para ver la alegría desmesurada de ellos ya lo vale.

Y bailando ellos se encuentran más incómodos, es algo que va más con las chicas por su “natural” tendencia a contonearse para ser observada por los chicos. La sexualidad en ella rebosa por sus poros, de modo que pedir en la barra o esperar en la cola del baño pueden ser igualmente momentos idóneos para bailar. Ellos, en cambio, sólo bailan en grupo y en el centro de la pista y lo que mueven es principalmente la parte superior de su cuerpo, mostrando mayor rigidez en sus gestos, tal y como Bourdieu narra en su estudio en torno a la soltería y la crisis de la sociedad campesina del Béarn.<sup>311</sup> Si para ellas la música es una excusa para sacar a flote su sensualidad, para ellos es simplemente un entretenimiento. Ellos, o hablan con los colegas o ligan con una chica o bailan, ellas pueden hacerlo todo a la vez, son super sensitivas y multitarea.

El día de San Valentín es, siguiendo estas revistas, el día de las chicas por excelencia. Ellas son presentadas como seres anhelantes de romanticismo y así cuentan los días y las horas que quedan para ese día a la par que planean y llevan a cabo todos

---

<sup>311</sup> Bourdieu, P., *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 2004.



los preparativos, mientras que los chicos sólo perciben el asunto al ver los escaparates llenos de corazones. Ellas sueñan con la llegada de ese día como la princesa desea la llegada de su príncipe azul. Si para ellos es un día como cualquier otro, para ellas se presenta como “el día”. Se arreglan para ir al instituto cual princesa a la espera del príncipe. Y algo similar ocurre en la primera cita con un chico, todo su mundo gira en torno a los acontecimientos amorosos, y buscan en los chicos seguridad, protección y romanticismo, mientras que ellos en ellas sólo buscan sexo, para lo cual ellas han de estar dispuestas a controlar todas las técnicas que resulten del agrado de ellos.

Hasta para salir de excursión las diferencias presentadas entre las chicas y los chicos son abismales. Pues ellas, seres pasivos, superfluos y obsesionados por atrapar a un chico, pueden ser capaces de llevar tacones a las excursiones, pasarse el día cotilleando o elaborando cualquier estrategia de ligue que hayan visto en alguna revista, mientras que ellos se centran en la caminata, llevan calzado adecuado o juegan a la Play portátil en los ratos muertos.

Al igual que Cenicienta vive su opresión como si fuese el estado normal cuando amable, atenta, callada y sufrida cumple con las tareas del hogar sin rebelarse jamás ante el poder de su madrastra y hermanastras, se insinúa en este tipo de revistas que las jóvenes deben vivir su condición de inferioridad agradando a los chicos, esperando encontrar algún día al príncipe que deberán seducir y que, a cambio, las recatará y protegerá del mundo hostil, permaneciendo, eso sí, en un estado perpetuo de

superficialidad. Cuando Stendhal, por boca de Beauvoir<sup>312</sup>, establece que lo que ocurre es que la educación de las mujeres es completamente diferente a la de los hombres y dirigida a la subordinación y a un estado permanente de inmanencia, se delata la presencia de atributos tradicionalmente femeninos como el pudor, el orgullo o la extrema delicadeza que dice, son, en cierto sentido, defectos adquiridos en su socialización, que nacen fruto de la dependencia adquirida.

En *La Dominación masculina* Bourdieu plantea este hecho subrayando que tal dominación se realiza de forma permanente por medio de instituciones sociales como la Escuela, la Familia o el Estado. La televisión y los restantes medios de comunicación entre los que se encuentran las revistas y la prensa en general, también son agentes socializadores. En las expectativas colectivas que se encuentran inscritas de manera implícita en todas esas instituciones en la forma de oposiciones binarias entre lo masculino asociado a lo público, y lo femenino, asociado a lo privado, se alecciona, instruye, a las mujeres, utilizando para ello la lógica de la “vocación”. Así, se logra que las mujeres permanezcan en ese estado de subordinación, cuidado del otro, olvido de sí y entrega incondicional a los demás. Se consigue que realicen las tareas subordinadas no sólo de forma voluntaria, sino, además, dichosa, satisfecha, bajo la actitud paternalista de sus jefes masculinos. El resultado es que tanto en su actitud, remarcada en estas revistas como de superficial y volcada en atraer hacia sí a los hombres, como en su aspecto físico, siempre impecable y dispuesto por si surge ese momento, las mujeres reflejan el signo de su diferencia negativa con respecto a ellos. Ocurre, entonces, que,

---

<sup>312</sup> Beauvoir, S., *El segundo sexo*, Vol. I, “Los hechos y los mitos”, Tercera parte: “Mitos”, cap. V: “Stendhal o el sentido novelesco de la verdad”, Ed. Cátedra, Colección feminismos nº 50, Madrid, 1999, págs. 335-345.



por medio de la violencia simbólica, en un nivel inconsciente, se expulsa a las mujeres de las posiciones de autoridad y de credibilidad, se las ridiculiza abiertamente y, como consecuencia, sus reivindicaciones quedan reducidas a meros caprichos o pataletas infantiles. Y es de forma inercial como luego cada cual tiende a realizar todos aquellos actos propios asignados al género por medio, dirá el autor, del llamado efecto Pigmalión<sup>313</sup>, esto es, mujeres y hombres actuarán en base a lo que socialmente se espera de ellas y de ellos. Y de la mujer lo que se espera en definitiva es, ante todo, que sea-para-otro. El sentimiento mayormente femenino de la vergüenza aparece aquí como el resultado de que la relación que mantiene con su propio cuerpo sea dependiente, en gran parte, de la imagen que los demás tengan de él. Aunque, tal y como Núria Escur afirma en su artículo,<sup>314</sup> aunque las mujeres jóvenes verbalicen que la imagen física no es lo más importante, sí que tratan de adaptarse a los cánones establecidos en estas revistas. Además, añade, sigue siendo la mirada masculina el factor principal que regula el bienestar o malestar con respecto al cuerpo propio, condicionando categóricamente su misma identidad corporal. Para al final acabar creando un imaginario femenino en el que la mujer no es otra cosa que su físico:

“Una mujer es un función de lo que aparenta. No existe nada más, ni las inquietudes políticas, ni las intelectuales, ni los valores humanos, ni los sentimientos, ni los estudios, ni la orientación académica o el futuro laboral, nada que no pase por el filtro de ese cartel publicitario que llamamos cuerpo.”<sup>315</sup>

Así pues, dependiendo de la relación entre, por un lado, cuál sea el modelo de cuerpo femenino socialmente exigido y, por otro, la relación práctica existente con el

<sup>313</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., “Impotencia aprendida”, p.81.

<sup>314</sup> Escur, N., “Las adolescentes toman los principios aprendidos de las revistas femeninas como modelo de vida”, Disponible en: [http://www.educacionenvalores.org/article.php3?id\\_article=679](http://www.educacionenvalores.org/article.php3?id_article=679)

<sup>315</sup> *Ibíd.* p. 3



propio cuerpo, podrán aumentar o disminuir el malestar, la vergüenza y la timidez en las jóvenes adolescentes. Desde que una mujer se resista a entrar en el saco, en los cánones de belleza socialmente exigidos así como en las actitudes y comportamientos tradicionalmente achacados a la figura femenina y, por tanto, deje de basar su existencia en ser-para-otro, es, automáticamente, discriminada y atacada desde diferentes frentes, pues es una mujer que no se somete a lo que se espera de ella. Pueden ser tanto mujeres deportistas como mujeres que se afirman en una independencia intelectual o mujeres políticas, por no hablar de las mujeres lesbianas, grupo por el que se siente un auténtico rechazo social que resulta patente a través de su censura absoluta en estas publicaciones. La heterosexualidad compulsiva es una nota distintiva de estas publicaciones. La idea del amor lésbico desbarataría todo el entramado de supuestos ligado al “ser para ellos”. Ni siquiera tienen eco las provocaciones de *pop stars* como Madonna, Britney Spears y otras. El halo de modernidad que pretenden proyectar estas revistas se queda empañado por la lesbofobia y homofobia que destilan sutilmente.

En un pequeño recorrido que Bourdieu realiza por la obra de Virginia Wolf, *Al faro*, señala la mecánica de separación existente entre lo femenino subordinado y lo masculino dominante. Mientras ellos realizan juegos serios como la política y la guerra, ellas son meras espectadoras, quedando recluidas en el hogar donde hacen de buenas madres y esposas. Su papel es el del apoyo incondicional, cuidado sacrificado y esmerada resignación. Esa distinción de géneros se manifiesta, según Bourdieu, en las reacciones a veces violentas que muchos hombres declaran cuando las mujeres acceden a puestos de trabajo tradicionalmente masculinos, desde el sector de la construcción a la política. Violencia ésta que responde al temor de perder la propia identidad, y es que



esos puestos se encuentran igualmente sexuados y vinculados a la virilidad. Lo femenino degradado amenaza con contaminar lo masculino hiper valorado.

Muchas veces, según el análisis bourdieusiano, las mujeres utilizan armas débiles contra esa fuerte y contundente violencia masculina, formas débiles de violencia como son la magia, la astucia, la pasividad o la mentira. Pero se trata de armas fundamentadas en la misma violencia simbólica que las oprime, de forma que se hallan igualmente dominadas y no tienen la fuerza necesaria para surtir efecto. Ocurre, entonces, que las mismas mujeres confirman el prejuicio desfavorable que les es achacado precisamente porque desarrollan estrategias de defensa frente a la violencia masculina dual, física y simbólica, es lo que denomina la auto denigración de las mujeres:

“la violencia simbólica se instituye a través de la adhesión que el dominado se siente obligado a conceder al dominador (por consiguiente a la dominación) cuando... los esquemas que pone en práctica para percibirse y apreciarse, o para percibir y apreciar a los dominadores (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son el producto de la asimilación de las clasificaciones, de ese modo naturalizadas, de las que su ser social es el producto”.<sup>316</sup>

Según esto, cuando en estas revistas femeninas se acusa a las mujeres de ser chismosas, podríamos entender que esa forma de comunicación sería una estrategia disimulada que tendría su origen en el contexto de lo privado donde las mujeres han estado recluidas y donde se les continúa instando a permanecer. Tanto la vergüenza como la timidez serían, asimismo, consecuencias de esa fuerza masculina o violencia simbólica que funciona como una forma de poder ejercida directamente sobre los cuerpos al margen de toda coacción física, esto es, de una manera invisible e insidiosa.

<sup>316</sup> Bourdieu, P., “Impotencia aprendida”, en *La dominación masculina*, ed. cit., p. 51.





La tesis sostenida por el autor es que no habría posibilidad alguna de vencer esa violencia únicamente desde la toma de conciencia, ya que sus raíces, igualmente inconscientes, se encuentran fuertemente ancladas bajo la forma de hábitos y disposiciones. Las revistas que estamos examinando operan planteando imperativos para las prácticas cotidianas de las chicas, y así logra que incorporen lo que Judith Butler llama el “reglamento del género”.<sup>317</sup> Forman parte del complejo aparato de producción y reproducción de las desigualdades entre los sexos.

La dominación masculina se realiza, por lo tanto, de forma permanente y es errado todo intento de solución con la sola toma de conciencia como arma de resistencia, de lo que Bourdieu deduce que cualquier tentativa de criticar y derrocar esa dominación pasa por investigar las instituciones de la Familia, la Escuela, la Iglesia o el Estado, una investigación que pueda dar a conocer el trabajo histórico de deshistoricización que hace ver como eterna y natural la subordinación femenina.

Aunque es cierto que se han logrado cambios visibles, entre los que destaca el que la dominación masculina haya dejado de ser percibida como obvia, Bourdieu insiste en que también lo es el que tales cambios oculten las diferencias reales persistentes, como es el caso de la menor representación científica, o la poca cualificación de las especialidades típicamente femeninas. Se mantiene la estructura de las separaciones y se siguen asignando los puestos más nobles y cualificados a los hombres, dejando a las mujeres tareas menos prestigiosas y más prácticas. Por no hablar de que son las mujeres las más afectadas por el paro y el trabajo a tiempo parcial y que en muchos casos

---

<sup>317</sup> Nombre con el que titula el segundo capítulo de su libro *Deshacer el género*, Barcelona, Paidós, 2006. (Original: *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge, 2004).



reciben un salario menor que sus compañeros masculinos realizando el mismo trabajo. El simple hecho de ser mujer comporta un coeficiente simbólico, según Bourdieu, negativo, el nivel cultural o el nivel económico son lo de menos. Y las revistas analizadas no hacen más que perpetuar el mito de que son los propios méritos los que nos permitirán alcanzar nuestros objetivos, eso y crear y reforzar en las jóvenes la idea de que han de estar siempre guapas y ser complacientes, para lo cual van conformando, tal y como se señala en el estudio que habíamos visto de la Asociación de Mujeres Jóvenes de Asturias, un modelo de mujer irreal por inalcanzable, que tiene como efecto minar la autoestima de las mujeres y que reduce su destino a seguir los dictados de la tiranía de la belleza con el fin de pescar un príncipe azul.

#### 4.5. Educando para la Ciudadanía. ¿Qué hacer?

En 2007 la Educación para la Ciudadanía y los Derechos Humanos<sup>318</sup> irrumpía en el ámbito escolar con el objetivo de promover que alumnas y alumnos puedan ejercer su papel de ciudadanas y ciudadanos en una sociedad democrática. Esto conlleva el conocimiento tanto de sus derechos individuales y deberes públicos, como de los

<sup>318</sup> Mientras trabajábamos en el tema veíamos la posibilidad de incluir una educación para la igualdad. La asignatura, diseñada para el último ciclo de la Educación Primaria y todo el ciclo de la Educación Secundaria por el gobierno de Zapatero, y aprobada por el Parlamento conforme a la LOE (Ley Orgánica de Educación), contaba, desde el principio, con una fuerte oposición de los sectores conservadores, entre los que se incluía la Iglesia. En el momento presente, con el Partido Popular de nuevo en el poder y Mariano Rajoy a la cabeza, esa posibilidad resulta impensable. En enero de 2012 el ministro de educación, José Ignacio Wert, anunciaba la sustitución de la asignatura de Educación para la Ciudadanía por otra con el nombre de Educación Cívica Constitucional. Las razones aducidas eran que la Educación para la Ciudadanía constituye una materia cargada de un potente adoctrinamiento ideológico de izquierda. La Educación Cívica Constitucional, por su parte, elimina cuestiones referentes a la lesbofobia, homofobia y las desigualdades sociales de cualquier tipo para centrarse en aspectos referentes a los límites legales y constitucionales a los que los ciudadanos deben atenerse, un reforzamiento de la idea de la defensa de la propiedad así como de la privatización de las empresas que para presentarse como liberada de todo adoctrinamiento ideológico revierte, no obstante, en una fuerte ideología de derechas.



problemas y temas sociales que les rodean y conciernen, así como de la creación de ideas y opiniones propias acerca de los mismos y una participación responsable en aquellos asuntos que nos atañen a todos y a todas. El Real Decreto 1631-2006<sup>319</sup> por el que fue aprobada dicha asignatura establece que su objetivo es el de:

“... favorecer el desarrollo de personas libres e íntegras a través de la consolidación de la autoestima, la dignidad personal, la libertad y la responsabilidad y la formación de futuros ciudadanos con criterio propio, respetuosos, participativos y solidarios, que conozcan sus derechos, asuman sus deberes y desarrollen hábitos cívicos para que puedan ejercer la ciudadanía de forma eficaz y responsable”.<sup>320</sup>

Esta asignatura posee el carácter de enlazar, así, con dos de los temas que nos ocupan especialmente en el marco del presente trabajo, como son la educación para la igualdad de género y la educación para un consumo responsable. Como hemos visto, el consumo desproporcionado de revistas para jóvenes adolescentes y la asimilación de los preceptos, valores y actitudes machistas que éstas encierran, generan auténticos problemas con consecuencias terribles no sólo para la salud de las chicas, sino también para la consecución de una sociedad favorable para ambos sexos donde se creen auténticas relaciones igualitarias que mejoren nuestras relaciones sociales tan contaminadas por la violencia (donde destaca la ejercida contra las mujeres en diversos ámbitos y circunstancias), por el individualismo, por la falta de cooperación, por el capitalismo atroz, por las desigualdades sociales...

Pero han existido, desde el comienzo, y continúan existiendo, posiciones encontradas, críticas y alabanzas, a la hora enfrentar esta asignatura. Quienes consideran

<sup>319</sup> Disponible en: [http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases\\_datos/doc.php?id=BOE-A-2007-238](http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases_datos/doc.php?id=BOE-A-2007-238). Acceso: 29 de julio de 2011.

<sup>320</sup> *Ibíd.*, Contenido de la disposición en PDF., p. 39.



su idoneidad, señalan que es necesario que las alumnas y alumnos reciban una formación específica con la que manejar las herramientas necesarias que les permitan un mejor desenvolvimiento como futuros ciudadanos y ciudadanas. Si bien es cierto que esto no es algo que garantizará, por sí solo, una convicción cívica necesaria para alcanzar una convivencia democrática óptima, sí que se estima necesaria su existencia formal en el ámbito educativo como paso previo para alcanzar ese estado deseado. Quienes consideran, por otro lado, que no debe ser implantada como asignatura, entienden que si bien es necesario educar a las alumnas y alumnos para la ciudadanía, el hecho de que lleguen a tener una buena convivencia democrática no dependerá del saber adquirido en clase, sino de hábitos de conducta y ciertos rasgos relacionados con el carácter, que deben estar presentes de forma transversal y ser compartidos por todo el profesorado.

En esta dualidad de opiniones, el pensamiento de Bourdieu se situaría del lado de quienes advierten la necesidad de entender que las prácticas democráticas tienen más que ver con hábitos, disposiciones y acciones que con la toma de conciencia de la necesidad en sí. Su teoría de la práctica establece que los individuos poseen un sistema de disposiciones perdurables adquiridas durante el proceso de socialización dependiente, a su vez, de sus circunstancias concretas, del lugar o la posición ocupada en el entramado de relaciones sociales. A partir de esas disposiciones perdurables que él denomina “estructuras estructuradas” y “estructuras estructurantes”, pues son socializados y a la vez ejercen un efecto socializador, los individuos ponen en juego estrategias buscando maximizar los beneficios materiales y simbólicos.

El resultado es que para este autor la dominación social, el sistema de desigualdades sociales, aparece “naturalizada” e “incorporada” en los automatismos del cuerpo y de las instituciones. Si pretendemos formar a buenas ciudadanas y buenos ciudadanos, no es suficiente con la estrategia desplegada por el feminismo, ya que ésta pasa por alto, según él, ese carácter vivido, automatizado, de las desigualdades.<sup>321</sup> El prejuicio intelectualista de Bourdieu nos sitúa frente a la necesidad de elaborar estrategias de la misma naturaleza de las estructuras que han creado las desigualdades que pretende derrocar, esto es, simbólica. Es así como dice que:

“debemos inventar e imponer... unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar dicha situación”.<sup>322</sup>

Para alcanzar el objetivo de la asignatura, la Educación para la Ciudadanía, siguiendo el mismo decreto citado anteriormente:

“profundiza en los principios de ética personal y social y se incluyen, entre otros contenidos, los relativos a las relaciones humanas y a la educación afectivo-emocional, los derechos, deberes y libertades que garantizan los regímenes democráticos, las teorías éticas y los derechos humanos como referencia universal para la conducta humana, los relativos a la superación de conflictos, la igualdad entre hombres y mujeres, las características de las sociedades actuales, la tolerancia y la aceptación de las minorías y de las culturas diversas”.<sup>323</sup>

Iniciativas como la de Patricia Agüera Pàmies, una de las cofundadoras de FEMTICC. Igualtat i tecnologies,<sup>324</sup> están impulsando nuevas actitudes críticas frente a

---

<sup>321</sup> Hay que lograr que la crítica a la industria cultural productora de estereotipos femeninos llegue a todas las adolescentes y hay que buscar formas de impactar las emociones y el intelecto para desarmar el aparato simbólico de producción de desigualdades.

<sup>322</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., p. 9.

<sup>323</sup> Real Decreto 1631-2006. Enlace web y página ya citados.

<sup>324</sup> Ver enlaces: <http://www.femticc.org/moodle/> y <http://www.slideshare.net/femticc/sexisme-i-publicitatpatricia-agera-pmiesseminari-eeec2011#>

la total situación de impunidad mediática existente en este ámbito, en el que no sólo no se aboga por la igualdad entre mujeres y hombres sino que además se fomentan actitudes sexistas que agreden y degradan seriamente a las mujeres, sus capacidades y su cuerpo, reducido a mero objeto de consumo. Todo aquello que esté en nuestra mano para frenar ese abuso cotidiano de los *mass media*, para cambiar actitudes y despertar conciencias, resulta alentador y un paso más hacia un cambio efectivo. Este trabajo, realizado con la participación activa de alumnos de tercero de la ESO, lanza la pregunta por la ética, y es que, a pesar de toda la normativa vigente, como los códigos de conducta publicitarios citados en el mismo trabajo y los mencionados en este capítulo, la dinámica de anuncios degradantes y violentos, así como el enfoque del mismo carácter socializador y perpetuador de las desigualdades sociales que podemos observar en las revistas para chicas adolescentes, continúan en la misma línea machista, lesbófoba, homófoba y discriminatoria.

#### 4.6. Conclusiones.

Hemos transitado, en un primer recorrido, desde la teoría de los campos sociales de Bourdieu, por su formulación del concepto de *habitus* y por el posterior surgimiento de su teoría de la violencia simbólica. En segundo lugar, hemos querido hacer funcionar la teoría de la violencia simbólica aplicándola a la prensa femenina adolescente, donde vemos representada la manera en que tiene lugar la reproducción social de las desigualdades entre los sexos, especialmente, ligada a la inculcación, a la incorporación de estilos corporales, actitudes y prácticas relacionales, que nos sirven para explicar

cómo la dominada presta adhesión al sistema de dominación. Llegados a este punto entendemos que las herramientas aportadas por Bourdieu arrojan una luz muy clara y potente sobre la problemática de la subordinación femenina y su actual mantenimiento. La incorporación del estereotipo sexista es hasta tal punto interiorizada, naturalizada y, por ende, inconsciente, que el sistema de dominio de lo masculino sobre lo femenino es asimilado con absoluta normalidad, con absoluta naturalidad. De ahí que no resulten chocantes para todos y todas muchas de sus manifestaciones, al contrario, el hecho de que, exceptuando a muchos padres, madres, educadores y activistas preocupados en el asunto, vivamos con la más absoluta normalidad que a las niñas se las bombardee constantemente con publicidad insidiosa sobre moda, belleza y artimañas de seducción, cada vez más explícitas sexualmente, en el sentido de lo que denomina N. Walter, hipersexualización de las niñas, para “conquistar” y “rendir” a los chicos, es un reflejo de los poderosos mecanismos mediáticos que trabajan incesantemente para lograr el efecto de naturalización de la desigualdad entre los sexos. Como consecuencia, no tomamos medidas serias para su crítica y erradicación, sólo nos rebelamos ante ciertas manifestaciones, sin llegar a profundizar en los mecanismos que las hacen posibles, pues hablar de ellos supone un ejercicio tal de reflexión sobre lo que consideramos “normal”, en su sentido no sólo estadístico sino normativizador, que llevaría a cuestionar la supuesta inocencia de unas revistas tan banales y supuestamente intrascendentes. En nuestro ámbito académico, ilustrado por décadas de feminismo, esta peligrosidad y carácter dañino de la intoxicación mediática sobre la belleza y el amor, sobre todo en adolescentes que están a la búsqueda de su identidad, está siendo fuertemente criticada, pero en la sociedad cuestionar estos contenidos y mensajes

resulta casi imposible. Cuando en contextos ajenos a la Universidad y al feminismo he tratado de explicar este análisis, el desconcierto que se genera, a veces llegando al rechazo más radical, me lleva a confirmar el carácter sólido y permanente del imaginario de la feminidad, la belleza y el amor que ubicuamente se reproduce y recrea casi sin fisuras. Los estereotipos ligados a la feminidad y a la masculinidad necesitan un trabajo ingente de producción mediático y simbólica para remarcar las diferencias ligadas a desigualdades. No son sólo las revistas y páginas web para adolescentes, es la publicidad, las series televisivas, los culebrones, los *best sellers* románticos, los *reality shows*, *celebrities*, sino toda una industria cultural “popular” re-productora de un sistema de dominación que interrelaciona incitación al consumo y sexismo a raudales tocado con notas de hipermodernidad. Internet dinamiza y acelera viralmente este conglomerado sexista que se replica en redes sociales y blogs que “están en la onda”.

El caso es que Bourdieu nos propone una teoría de la práctica para desnaturalizar esas desigualdades, para hacer visibles los parámetros bajo los que se crea y se recrea la dominación, entiende que para ello tenemos que desechar la idea de lograrlo a través de la mera concienciación. Dado que opera sobre el cuerpo, necesitamos buscar formas de combatir la violencia en las mismas prácticas corporales, cotidianas, no pensadas, buscando maneras de minar ese saber actuado que hace que las mujeres se comporten con su cuerpo y vivan sus vidas de acuerdo a lo que se espera de ellas, en cada situación concreta, en cada momento, siempre. Y esas formas que tienen que minar el *habitus* incorporado no pueden ser otras que de su misma naturaleza, prácticas. Hablamos de un saber práctico. Sin embargo, Bourdieu, como veremos a continuación, no llega a teorizar estrictamente en términos de la teoría del género, que ha dado cuenta de la





normatividad del mismo, no hay en sus escritos una definición del término, se habla de sexos, ni tampoco un tratamiento sistemático y transversal de la desigualdad entre los sexos más allá de los trabajos sobre la Cabilia, y mucho más tarde en *La dominación masculina*. Creemos que Bourdieu es sensible al tema de las desigualdades, desde sus orígenes, esto es, a la que existe entre lo rural y lo urbano, a la de clase social, a las ligadas al colonialismo, especialmente al caso de Argelia y la dominación francesa, al racismo, al apartheid urbanístico de los migrantes en las *banlieues*, a la escuela como perpetuadora de desigualdades, y finalmente, a la globalización y a su impacto en deteriorar los derechos sociales. Es sensible, también, a la opresión de las mujeres tal como hemos mostrado en esta tesis, pero no logra darle el protagonismo que desearíamos, sobre todo, por no haber hecho el esfuerzo de incorporar los desarrollos de la teoría feminista que justo son paralelos a su trayectoria intelectual. Es cierto que hay referencias continuas en sus obras a la cuestión de la desigualdad entre los sexos denunciando la situación en general de violencia ejercida sobre la mujer desde los distintos ámbitos institucionales, pero en muchos de sus textos no parece terminar de tratar la cuestión como un problema diferente a otros, es decir, habla de la violencia contra las mujeres como de muchas otras. No hay privilegio alguno para lo que nosotras llamamos el enfoque de género. Nuestro próximo objetivo será atender a la recepción feminista de Bourdieu y a algunos de los debates y polémicas que ha suscitado.

**PARTE III: LA RECEPCIÓN FEMINISTA DE LA TEORÍA SOCIAL  
DE PIERRE BOURDIEU**



## **5. Cuerpos vividos, género y opresión. La política del cuerpo versus el cuerpo de la política.**

## 5.1. Introducción.

En esta tercera parte empezamos a esbozar aquellas cuestiones referentes a los logros y también deficiencias de la teoría social de Bourdieu en contraste con distintas aproximaciones feministas. Vamos a privilegiar el debate con dos autoras muy reputadas, en este primer capítulo de la tercera parte, con Iris Marion Young, en relación con la cuestión de la corporalidad, y en el siguiente abordaremos algunas de las divergencias con Judith Butler respecto a la agencia, entendida como capacidad de hacer, de accionar y reaccionar, y con respecto a la transformación social. Nuestro proyecto inicial era más ambicioso, pero hemos comprobado que no es fácil avanzar en esta confrontación dada la enorme variedad de feminismos que entran en dos de las polémicas que queremos acometer: los relativos a la corporalidad y a la conceptualización del género, y los que plantean la cuestión del cambio social feminista. Ahora, en el capítulo quinto, que iniciamos a continuación, intentaremos centrarnos, en consecuencia, en la cuestión del cuerpo como *locus* de la dominación y determinante, también, de la exclusión social y política de las mujeres y, con mecanismos análogos, de otros grupos estigmatizados en relación a diversos aspectos de su corporalidad –raza-etnicidad, diversidad sexual, discapacidad, etc.-. Atenderemos al cuerpo en femenino y a como dar cuenta de él a través de la categoría de cuerpo vivido para después problematizar la categoría de género. Nos parece importante conservar, como elemento crucial, el concepto de género por su referencia a las injusticias estructurales. Finalmente, haremos una incursión en la teoría política de Iris Marion Young intentando buscar las semejanzas y/o contrastes con las de Bourdieu.



Comenzábamos esta Tesis indagando sobre aquellas características del pensamiento de Bourdieu que nos llevan a tomar su teoría social como una herramienta eficaz de análisis social de las desigualdades entre los sexos, así como señalando, también, cuáles podrían ser sus limitaciones más sustanciales a la hora de servir a los propósitos del feminismo. Como iremos precisando, la cuestión de los “cuerpos dóciles”, de la in-corporación de la dominación ligada a las enormes dificultades para lograr la transformación social, se dibuja como elemento crucial en el debate de Bourdieu con los feminismos<sup>325</sup>. Para enfrentar la primera cuestión, hemos elegido, como decíamos, confrontar las opciones de Bourdieu con la de la teórica feminista, también ya fallecida, Iris Marion Young<sup>326</sup>. Nuestra elección tiene que ver con que Young es, en el ámbito de la teoría política, la pensadora de la injusticia estructural, por un lado, pero, por otro lado, ha seguido problematizando la dilemática relación entre cuerpo vivido y género. Young enfrenta los dilemas corporales ligados al par interioridad-exterioridad respecto de la opresión, esto es, de su dimensión subjetiva, la vivida como experiencia, pero, también, de la estructural y social ligada a los

<sup>325</sup> Destacamos las siguientes publicaciones sobre el debate entre Bourdieu y los feminismos: McNay, L., “Agency and experience: gender as a lived relation”, en Adkins, L., y Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 175-190. Hughes, C., and Blaxter, L., “Feminist appropriations of Bourdieu: the case of social capital”, en *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, Edited by Terry Lovell, Abingdon, United Kingdom, Routledge, 2007, pp. 103-125. Moi, Toril, “Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu’s Sociology of Culture”, en su libro: *What is a Woman? And Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 264-299. (Traducido como: “Apropiarse de Bourdieu: la teoría feminista y la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en *Revista Feminaria*, Año XIV, nº 26/27, 2001). McCall, L., “Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order”, *Theory and Society*, vol. 21, nº6, Diciembre 1992, pp. 837-867. Y Guerra, M.J., “Ciudadanía inclusiva: estimando las propuestas de Young y Bourdieu”, en Birulés, F., y Peña Aguado, M<sup>a</sup>.I (Eds.), *La passió per la llibertat. A passion for freedom*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2004.

<sup>326</sup> Justo cuando estábamos acabando de redactar este capítulo ha aparecido en español el libro de M<sup>a</sup>riam Martínez-Bascuñán titulado *Género, Emancipación y Diferencia(s). La teoría política de Iris Marion Young*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2012, que nos ha servido para replantear los puntos fundamentales de esta controversia imaginada entre Young y Bourdieu. De esta autora ya conocíamos el artículo “Diferencia, Justicia y Democracia en Iris Marion Young”, publicado en el libro de Maíz, R., (compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas*, 2<sup>a</sup> Edición, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 2009.



mecanismos discriminadores del género. Tras revisar estos aspectos, haremos una referencia a la teoría política de Young que opta por reintroducir los cuerpos y los afectos sumándose a Bourdieu en la crítica al intelectualismo tanto del feminismo, como de la filosofía y de la política. Finalmente, ensayaremos una tentativa aproximación a cómo estimar tanto la propuesta de Bourdieu como la de Young respecto a la decisiva, pero increíblemente difícil cuestión, de cómo pensar el cuerpo sin desatender las opresiones que lo modelan, pero también, a cómo pueden rebelarse los mismos cuerpos en consonancia con las luchas simbólicas que objetan las desigualdades de sexo/género.

## 5.2. Notas en torno a feminidad y cuerpo.

En la revista francesa *Telérama* aparecía, en 1998, publicada una entrevista a Bourdieu que llevaba por título: “Existir para la mirada masculina”.<sup>327</sup> En ella el autor sitúa la dominación masculina como un hecho que penetra la estructura social logrando la sumisión de las mujeres sin que para ello sea necesario la existencia de una instrucción concreta, esto es, lingüística o consciente. Las mujeres, ciertamente, sabemos, sin que nadie nos lo haya dicho previamente de manera explícita o, lo que es lo mismo, sabemos sin saberlo, que hay toda una serie de rituales propios de la feminidad como el de tratar de mantener las piernas juntas cuando estamos sentadas o el de no alzar demasiado la voz al hablar, que de no ser acatados puede ser motivo de exposición a fuertes críticas o descréditos ajenos. Ese saber, que es un saber estar, va, pues, dirigido directamente al cuerpo, esto es, sin pasar antes por la conciencia, de ahí

<sup>327</sup> Portvein, C., “Existir para la mirada masculina”, *Telérama*, Julio-agosto, 1998. Disponible en: <http://pierre-bourdieu.blogspot.com/2006/06/existir-para-la-mirada.html>. Acceso: 15 de enero de 2013.



su gran poder de ejecución. Y de ahí, también, que en la misma entrevista Bourdieu señale que la sumisión de las mujeres se inscriba en las capas más profundas del rol femenino, especialmente en el terreno sexual, lo que hace que la feminidad, en sus concreciones sociales, varíe en función de la ocupación o del trabajo desempeñado. Así, mientras que una directora ejecutiva de una empresa deberá afirmar su autoridad, tradicionalmente masculina, reduciendo su feminidad, por tanto, a unos parámetros mínimos para lograr el equilibrio entre el poder, por un lado, y lo que se entiende por ser mujer, de otro, una secretaria, de la que se espera una sumisión profesional considerable así como la ausencia total de poder, presentará unos rasgos más marcadamente femeninos, tanto en su actitud como en su vestimenta. Podemos ver el ejemplo de esa dinámica de rol femenino variable en la película de Mike Nichols, *Armas de mujer*, donde una joven secretaria, interpretada por Melanie Griffith, lucha para ascender de puesto en su empresa y lograr así no sólo un mayor salario sino también el desarrollar sus capacidades además de lograr el respeto de sus compañeros. Su vestimenta y su actitud, así como el trato que recibe, son radicalmente diferentes en su rol de secretaria, primero, que representa a una mujer apocada y sumisa con una apariencia marcadamente femenina; y en su rol de jefa, después, cuando logra alcanzar su objetivo, representando, en cambio, a una mujer de carácter firme y seguro, además de con una apariencia, por el contrario, mucho menos femenina, marcada por la clase como elegancia, y más bien próxima al clásico prototipo sobrio de modelo masculino de empresario financiero.

Sin embargo, pese a este reconocimiento de que los dictados culturales que dividen el mundo en función de roles femeninos y roles masculinos funcionan de

manera transversal en el mundo social, Bourdieu no llega a teorizar la transversalidad del género en su análisis de los campos sociales. Esta carencia no es óbice, no obstante, para apreciar el conjunto de herramientas teóricas que aporta su teoría y sus análisis sociológicos para el debate del feminismo contemporáneo. Las autoras de *Feminism after Bourdieu*<sup>328</sup> así lo manifiestan al hacerse eco de su teoría social para tratar cuestiones referentes al movimiento político de las mujeres y abordar así asuntos centrales de la teoría feminista contemporánea. Pero ¿es suficiente? Una teoría social que se precie de no estar sesgada debe incluir la perspectiva de género, ¿podemos confiar en la teoría social de Bourdieu como en una teoría que arroja la luz necesaria para la comprensión de la estructuración y el funcionamiento de lo social en su conjunto? ¿Puede considerarse una teoría eficaz en lo que al análisis feminista refiere? Estas son cuestiones que cabe plantearse frente a un pensamiento que aunque se ha preocupado por la problemática de la opresión de las mujeres, como manifiesta en esta entrevista y más aún en su libro *La dominación masculina*<sup>329</sup>, no ha alcanzado, no obstante, a tratarlo como un tema que atraviesa, a modo de *basso continuo*, toda la estructura social.

Aunque esto lo consideramos un déficit en su teoría, pues no encontramos que exista una categorización de este eje de dominación transversal a todos los campos sociales, sí es cierto que encontramos una sensibilidad especial hacia este hecho social, tal y como demuestran las constantes referencias que encontramos a lo largo de su obra en torno a esta situación de desigualdad de las mujeres con respecto a sus compañeros

<sup>328</sup> Adkins, L., y Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*, ed. cit.

<sup>329</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit.





varones. Bourdieu, sin embargo, parece no haberse beneficiado de los logros analíticos de la teoría feminista de las últimas décadas, y, por lo tanto, no pone en juego la categoría género, si bien se hace cargo de la existencia de desigualdades y opresiones y, asimismo, expresa la necesidad de hacer algo al respecto frente al intelectualismo feminista, que comportaría el mismo prejuicio de toda la teoría emancipatoria moderna al olvidar el cuerpo como locus del poder y prestar demasiada importancia a la “toma de conciencia”.

No cabe duda de que cualquier análisis que pretenda dar cuenta de los cambios que han tenido lugar a partir de las luchas y los movimientos de las mujeres requiere, para lograr una comprensión exhaustiva de los mismos, de la capacidad de analizar el conjunto de factores inconscientes que son incorporados en el proceso de adquisición del género. Y en ese sentido Bourdieu aporta los instrumentos oportunos. Desde nuestros pensamientos, los valores que los guían y aquello que nos motiva a la acción, las contradicciones en las que incurrimos, nuestras costumbres y las normas que rigen nuestras vidas, todo forma parte de nuestras disposiciones, las que conforman nuestra identidad que ha ido siendo moldeada durante nuestro proceso de socialización, el cual incluye la fuerte diferenciación por géneros, entre la acuñación social de lo masculino y lo femenino. En efecto, la asimilación de los roles de género para mujeres y hombres y cuya acción puede verse a simple vista con el modo en que unas y otros tienen de hablar, de moverse o de estar en el mundo, establece una diferenciación de los patrones de conducta y de pensamiento que van directamente relacionados con la división sexual del trabajo. Lo que propone Bourdieu con su conceptualización del *habitus* parece abrir nuevas vías de investigación que permitan indagar en ese conjunto de factores y

mecanismos inconscientes que están detrás de las prácticas sociales concretas, para dar con aquellos mecanismos causantes del sostenimiento y perpetuación del sistema patriarcal. Especialmente, para explicar el asentimiento de las mujeres, de las víctimas, a un sistema de explotación que las devalúa y las explota.

Lo anterior nos lleva a otra cuestión fundamental. Pese a ésta su gran aportación teórica acerca del cuerpo y del *habitus*, su proyecto presenta también, desde una teoría feminista emancipatoria, un cierre. Su fuerte determinismo sociológico que trataremos en el próximo capítulo, parece impedir, en definitiva, la transformación social. Esta es la crítica lacerante que, como veremos más adelante, van a lanzarle autoras como Butler o la misma McNay. Butler encuentra que su teoría de los campos sociales no deja lugar para la indeterminación de las prácticas de los agentes, una indeterminación, por otro lado, necesaria para que éstos puedan apropiarse de las normas dominantes y luego subvertirlas. McNay, por su parte, va a encontrar en el proyecto bourdieuano ventajas e inconvenientes. La autora ve como un hecho positivo que Bourdieu contribuya a echar abajo la red de relaciones ocultas que mantienen el sistema de dominación atendiendo, así, a aquellos aspectos más incrustados de la identidad afectiva y corporal, pero señala, en cambio, que la primacía concedida por Bourdieu a lo social sobre lo lingüístico no deja lugar para la imprevisibilidad de la producción histórica. La respuesta de Bourdieu se mantiene en la idea contraria: el *habitus*, señala en *El sentido práctico*<sup>330</sup>, es tanto producto de la historia como generador de la misma y por ello productor de una multiplicidad de prácticas que aunque limitadas en su diversidad, se hallan sometidas igualmente al flujo de la contingencia, de tal suerte que él sí que contempla una relativa

<sup>330</sup> Bourdieu, P., *El sentido práctico*, ed. cit.



imprevisibilidad de esas prácticas y, por tanto, la posibilidad abierta de la generación de relaciones no determinadas previamente. Confía, en última instancia, en la imprevisibilidad de respuestas posibles. Este asunto lo abordaremos con más detalle al confrontar a Bourdieu con Butler en el capítulo sexto. Estas han sido algunas de las críticas que le han sido lanzadas a Bourdieu y con las que pretendemos hacer una incursión en el campo controversial entre Bourdieu y el feminismo.

Antes de llegar a lo que vamos a denominar el debate sobre cómo lograr la transformación social que erradique las desigualdades entre los sexos, vamos a detenernos en un tema altamente paradójico: el cómo conceptualizar y cómo pensar el cuerpo socializado. Veremos, así, cómo se reproducen los dilemas entre el objetivismo y el subjetivismo a la vez que señalaremos que la cuestión del *embodiment*, que podemos traducir por incorporación, es un asunto capital en la teoría feminista contemporánea. En lo que sigue nos detendremos en tres cuestiones cruciales, relacionadas con el cuerpo, que nos irán aproximando a la cuestión política. En primer lugar, atenderemos a lo que ha significado “moverse en femenino”. En segundo lugar, nos centraremos en los dilemas relacionados con el cuerpo vivido y el género y, en tercer lugar, nos detendremos, finalmente, en repensar una política que no abomine de la corporalidad y los afectos.

### 5.3. A vueltas con el cuerpo. Moverse en femenino.

Vamos a ensayar la confrontación de la teoría social de Bourdieu con las aportaciones de una de las autoras feministas, Iris Marion Young, que más intensamente han pensado acerca de cómo se produce la opresión, en sus diferentes modalidades, y en las políticas que se necesitarían para desactivarlas. Hoy por hoy, la reconocemos como la pensadora de las injusticias estructurales, pero en su decurso teórico ha prestado una especial atención al problema filosófico de cómo pensar la corporalidad e incluso ha propuesto, a partir de la obra de Simone de Beauvoir y de la fenomenología de Merleau Ponty, el dar cuenta de la situación corporal de la mujer moldeada y constreñida por la opresión patriarcal. Su primera propuesta fue una fenomenología del cuerpo femenino, criticando, así, cómo Merleau Ponty describe el cuerpo asimilándolo al prototipo masculino. Además, esta propuesta es especialmente interesante porque combina el carácter analítico de una teoría crítica de la política con una perspectiva feminista que, como acabamos de decir, presta una atención especial al cuerpo y, así mismo, a las emociones. Con Young se nos plantea, también, una nueva pregunta dirigida a nuestro teórico social: ¿qué lugar queda para la normatividad, para la ética y la política, en la teoría social de Bourdieu?

La acusación de intelectualismo que formula Bourdieu, creemos, no se puede aplicar al análisis que del cuerpo femenino, construido socialmente, nos proporciona Iris Marion Young en su artículo publicado por primera vez en el año 1980 titulado “Throwing Like a Girl: A Phenomenology of Feminine Body Comportment. Motility,

and Spatiality”<sup>331</sup>. Young niega aquí la existencia de una esencia femenina, aunque sí que admite una serie de rasgos comunes que describen la manera de comportarse y de moverse de las mujeres, como los hay de los hombres, señalando que, por supuesto, no se trata de rasgos universalizables, por lo que no entra a tratar de averiguar si esos rasgos se adaptan o no a las mujeres de otras culturas o de otras épocas. El caso es que la autora se propone analizar la existencia corporal de las mujeres, su manera de moverse en el mundo, con el objetivo de averiguar qué podemos entender por existencia vivida en femenino. Y establece que ésta se encuentra enmarcada en una serie de estructuras y condicionamientos sociales que hacen que las mujeres vivan su cuerpo y su vida de una forma particular, en cualquier caso diferente a la de los hombres. Lo que ofrece información sobre los aspectos corporales son aquellas cosas más triviales implicadas en la cotidianeidad, como los movimientos más sencillos, ordinarios, la manera de hablar o de expresarse, cualquier cosa que normalmente suele pasar desapercibida es una clara señal distintiva. Y el hecho de que, o bien haya quienes traten, con mayor o menor éxito, de evadirse de esos parámetros, o bien de que haya quienes se acoplen con mayor, menor, o ninguna resistencia, a ellos, es muestra del alcance de esa presencia de un comportamiento corporal específico típico de la existencia femenina. El problema radica en que esa construcción funcional de lo que significa comúnmente, según acuerdos tácitos e implícitos, en última instancia, el ser mujer, coarta la libertad de acción y alcance de los intereses, deseos y derechos de este colectivo. Es algo básico y que vemos reflejado, a través del estudio de Erwin Straus

<sup>331</sup> En Young, Iris Marion, *On Female Body Experience “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005.



recogido en este artículo de Young.<sup>332</sup> En él se cuenta que durante las etapas tempranas del desarrollo, en el hecho tan simple para los niños y niñas como es el de lanzar una piedra o una pelota, un niño lo hace involucrando en el acto casi todo su cuerpo y su energía, mientras que una niña apenas utiliza su fuerza y se mantiene casi inmóvil, desplegando únicamente el brazo implicado, aunque tampoco completamente. De la misma forma, muestra la autora, en la etapa adulta las mujeres parecen habitar un mundo donde el espacio les es limitado, donde parecen estar pidiendo permiso para poder ocuparlo. Caminan avanzando a un ritmo suave, con pasos cortos, o se sientan cruzando las piernas y plegando los brazos, hasta hablan bajito, temiendo molestar o llamar la atención. El problema es que llegan a percibirse a sí mismas como seres débiles y dependientes, necesitados de los demás para poder desarrollarse, y así, la realidad es desfigurada hasta tal punto que, del mismo modo que desconocen hasta dónde alcanza su fuerza física, desconocen, asimismo, los retos personales y profesionales que pueden llegar a abarcar. Esta auto-percepción, en definitiva, de seres inferiores, que está impidiendo su plena realización como sujetos plenos al generar un sentimiento de incapacidad que desemboca en angustia, frustración e inseguridad, frena sus auténticas capacidades y fomenta una sensación generalizada de infelicidad permanente. En esta línea, Young llega a establecer las diferentes modalidades de movimientos femeninos que refuerzan su teoría de que las mujeres sufren una situación particular de opresión sexista. Vamos a referirlo sucintamente. En un primer lugar, denomina con el término de *trascendencia ambigua*<sup>333</sup>, esto es, la falta de determinación

<sup>332</sup> *Ibíd.*, pp. 27-9.

<sup>333</sup> Martínez-Bascuñán, M., *Género, Emancipación y Diferencia(s). La teoría política de Iris Marion Young*, ed. cit., p. 102.



o contundencia con la que las mujeres se muestran en diferentes situaciones de la vida cotidiana. Tanto al lanzar un objeto, como en el hecho simple de caminar, correr o saltar, las mujeres a las que se refería Young, estarían evidenciando un modo de moverse que, en contraste con el masculino, mostraría una falta de limpieza, carencia debida al miedo, la duda o el menoscabo de la confianza, que impide, como consecuencia, movimientos que comprometan al cuerpo como un todo y que, en cambio, las someten a mantener una relación con el mundo marcada por la fractura del mismo. En segundo lugar, la autora denomina con el término de *intencionalidad inhibida*<sup>334</sup> el hecho que describe la situación que se da cuando una mujer, con la intención de llevar a cabo una tarea física, fracasa, no obstante, por el fuerte carácter de indecisión y duda del mismo movimiento femenino. Y, en tercer lugar, denomina con el nombre de *discontinua unidad*<sup>335</sup> a la falta de coordinación que envuelve dicho movimiento, debida ésta a que el cuerpo femenino no funciona como unidad, si no que es vivido, antes bien, como dividido en partes. De modo que una acción que requiere el movimiento de todo el cuerpo termina por focalizarse en una sola parte de éste, restando así eficacia y éxito a esa acción. Vemos, así, que la experiencia corporal en Merleau Ponty es, más bien, espejo de una vivencia corporal androcéntrica. A su vez, Young encuentra en Simone de Beauvoir la comprensión de las constricciones patriarcales en la existencia vivida en femenino. Por esta razón, en esta autora, la liberación de la mujer tendría que pasar por la negación o la eliminación de todo lo que envuelve a la feminidad, restando, así, importancia y protagonismo al papel de las mujeres en la historia, devaluando la experiencia histórica de la subcultura femenina.

<sup>334</sup> *Ibíd.*, p. 103.

<sup>335</sup> *Ibíd.*

Lo anterior se correlaciona con la idea de que el cuerpo femenino es sometido a una contradicción existencial: es, al mismo tiempo, trascendencia e inmanencia, algo imposible de sostener sin sufrir malestar. Young reelabora el legado de Simone de Beauvoir a este respecto señalando las ambivalencias a las que se enfrenta la existencia en femenino, pero lo hace reconociendo, con Merleau-Ponty la centralidad fenomenológica del cuerpo vivido. El problema con la visión pretendidamente neutra de Merleau Ponty es el androcentrismo al que está sujeta. Mujeres y hombres, en nuestras sociedades, no experimentan su cuerpo de la misma manera, el peso de la socialización hace que la niña experimente su cuerpo como una carga, como anclado a la tierra, frenando y frustrando, así, su intención de lanzar la piedra tan lejos como su compañero varón. La mujer adulta, habiendo asimilado la duda sobre su capacidad corporal desde la infancia, la arrastrará a lo largo de su vida e inhibirá sus potencialidades, proyectándose a sí misma como incapaz de hacer todas aquellas cosas que ve, en cambio, tan plausibles para quienes la rodean. Hay que recordar que Young está hablando de la experiencia de las mujeres en la sociedad norteamericana a final de la década de los setenta. Sería necesario reproponer este análisis en las condiciones actuales en las que se ha generalizado la práctica deportiva femenina, de un lado, pero, desde otro, en un momento en el que las tecnologías de la feminidad excesiva se imponen al hilo de la presión compulsiva al consumo, como el uso de tacones imposibles. Habría, asimismo, yendo más allá, que analizar la cuestión del movimiento desde el punto de vista de la diversidad cultural<sup>336</sup>.

<sup>336</sup> *Quiero ser como Beckham* (2002) dirigida por Gurinder Cadha, o *Billy Elliot* (2000), dirigida por Stephen Daldry, son ejemplos de películas que podrían reflejar bien esto al plantear una problemática de





Young intuye, así, que ese estar femenino en el mundo o, lo que es lo mismo, el cuerpo situado de las mujeres, les impide moverse con libertad, con lo que la falta de seguridad y confianza en las potencialidades de su propio cuerpo es el rasgo dominante<sup>337</sup>. Se cultiva así la supuesta fragilidad y debilidad femeninas que, por otra parte, disponen a las mujeres a aceptar la protección de los hombres. Los mensajes sociales que reciben las niñas y las mujeres las debilitan, pues las llevan a auto concebirse como seres frágiles, indefensos y necesitados, por lo tanto dependientes. La socialización acentúa el que las niñas traten de agradar constantemente a los demás, tanto con su manera de actuar como con su imagen. Todo lo anterior la empuja hacia la inseguridad y la falta de confianza necesaria para ser más fácilmente objeto de la dominación.

Inspirándonos en Young, podemos decir que no es la única amenaza a la que se ven expuestas las mujeres, pues, también, sufren violencia ejercida por medio de la invasión de su espacio corporal. Percibidas como objetos, sumisas y endebles, reciben un trato vejatorio que se respira en la normalidad de las instituciones y convenciones sociales tácitas o implícitas. Efectivamente, existe una especie de código social no escrito que permite tratar a las mujeres de maneras que serían inconcebibles en el caso de los hombres: se entiende que se las puede tocar o increpar, como es el caso de los “piropos”, tal como si fuesen, literalmente, objetos, siendo el caso límite de estas

---

tensiones no sólo entre lo femenino y lo masculino, sino también entre las diferentes concepciones entre la feminidad y la masculinidad en diferentes culturas y clases sociales.

<sup>337</sup> Como veíamos al citar las tres modalidades en el comportamiento y movimiento femeninos, Young sostiene que las mujeres, realizando cualquier actividad física, no sólo deportiva, suelen mover, única y exclusivamente, aquella parte de su cuerpo implicada en la tarea, manteniendo, mientras, el resto del mismo inmóvil o, en el caso de que deban mover todo el cuerpo, lo hacen siempre como si su deber fuese el de mantener en todo momento una compostura cuyas bases son el recogimiento y la pasividad, bases difícilmente compatibles con el desenvolvimiento libre y espontáneo que exige la acción.

invasiones sobre el cuerpo femenino el acto de la violación, donde es por todos conocido el juicio reprobatorio que suele recaer antes en la víctima que en el agresor, y es que tiene lugar un amparo social, o comprensión, que protege al verdugo: hasta hace poco se investigaba más la vestimenta de la víctima que la brutal agresión del atacante.

Paradójico, sin duda, es que exista la exigencia social que recaer sobre las mujeres y la belleza y que, al mismo tiempo, se las acuse de provocar los “bajos instintos”, “naturales”, del asaltante, evidencia, por otra parte, sin duda, aunque no la única, de la violencia terrible y normalizada que persiste sobre las mujeres. Young no duda en concebir que se trate de una violencia instaurada como práctica social legitimada, tolerada y, como decimos, normalizada<sup>338</sup>, mostrando un legado foucaultiano<sup>339</sup> que concibe el ejercicio del poder más allá de la relación gobernante-gobernado, fruto del disciplinamiento corporal, de la asimilación de valores y guías de acción latentes en la estructura social, una estructura incorporada que encubre, a todas luces, según el criterio de Bourdieu, una violencia que, aunque oculta, resulta tremendamente efectiva como práctica social.

En la lectura bourdieuana esta comprensión de socializaciones diferentes para hombres y mujeres, que mantiene en una situación de discriminación, expuesta a una violencia constante, y que se manifiesta de múltiples formas dañando seriamente a estas últimas, tiene lugar, de una manera casi natural, en todas las épocas y lugares, debido a que actúa de manera sistemática, haciendo que ni siquiera quienes la ejerzan sean

<sup>338</sup> Young, I. M., *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid, Cátedra, 2000. (Original: *Justice and the Politics of Difference*, New Jersey, Princeton University Press, 1990.)

<sup>339</sup> Este legado foucaultiano lo ha analizado Domingo Fernández Agis en: *Michel Foucault. Ética y Política de la corporeidad*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2007.



conscientes de ella. La violencia contra las mujeres, o la dominación masculina, se ejerce, cuando no de forma explícita, esto es, por medio de las estructuras sociales, de las instituciones, de manera automática, desde la invisibilidad, el arma más contundente de la impunidad. Bourdieu entiende, como lo hace Young, que la forma de caminar, de gesticular, de moverse o de ocupar los espacios físicos dice mucho de esa violencia. No obstante, no hemos encontrado una descripción de prácticas corporales relativas a los dos sexos tan detallada en los textos de Bourdieu como la que hemos encontrado en Young. En este caso nos parece que Young, guiada por la metodología fenomenológica logra un análisis mucho más concreto y revelador que los análisis de lo simbólico propuestos por Bourdieu. En todo caso, ambos van a denunciar una dinámica que pasa por alto y desatiende aquellos aspectos relativos a las emociones, los afectos y las pasiones, en el cuerpo y en las prácticas, y que encierran importantes claves referentes a las estrategias de exclusión y discriminación de las mujeres en los espacios públicos de toma de decisión. Cuando grupos oprimidos tratan de influir en esos espacios se encuentran, consecuentemente, con serias trabas que tienen que ver con una falta de consideración y atención hacia sus demandas y propuestas, que siempre son subestimadas e, incluso, ridiculizadas. Estamos transitando con esta reflexión hacia una comprensión de lo político que ignora los cuerpos, las emociones y las diferencias y que será tratado en la teoría política de Young. Sin embargo, antes de referirnos a su teoría política, recalaremos en su tratamiento de la dicotomía cuerpo vivido versus género.<sup>340</sup>

<sup>340</sup> “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, en *Ratio: An International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 15, nº4, diciembre 2002, pp. 410-428. Recopilado en Young, I.M., *On Female Body Experience “Throwing Like a Girl” and Other Essays*, ed. cit.

## 5.4. Género y/o cuerpo vivido. Dilemas de la exterioridad y la interioridad.

Una de las obsesiones de la obra de Pierre Bourdieu es superar la dilemática entre subjetivismo y objetivismo y justo al ir a la obras de Young nos volvemos a encontrar con esta problemática. Hemos visto, en el apartado anterior, que en sus inicios Young opta por el cuerpo vivido en consonancia con la metodología fenomenológica, va más allá de Merleau Ponty al seguir a Beauvoir y señalar cómo la opresión sexista modela el cuerpo y el movimiento de las mujeres. No obstante, Young va a distanciarse de éste su primer arranque y se reconvertirá en una teórica del género para dar cuenta del efecto discriminador que opera en las instituciones y en la estructura social. En este apartado vamos a analizar, primero, cómo hace funcionar Young un concepto de género sociologista<sup>341</sup>, para después referirnos a su artículo “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”<sup>342</sup>, donde vuelve más al cuerpo vivido sin abandonar, eso sí, el género. Ya en el año ochenta Young consignaba lo siguiente:

“El género no es meramente un fenómeno de la psicología y la experiencia individual. En la mayoría de las culturas es una categoría metafísica según la cual se organiza el universo entero. La mayoría de los idiomas por ejemplo están marcados por el género en formas muy elaboradas, con modos de dirigirse unos a otros y con verbos y formas nominales diferenciadas por género. En la mayoría de las culturas todos los elementos significativos del mundo social, natural y espiritual están diferenciados por género. Esto va más allá de designar meramente animales, fenómenos meteorológicos, conceptos, abstractos, etc. como masculinos y femeninos; implica además que las entidades categorizadas conllevan un rico conjunto de atributos y relaciones marcadas por el género. Las mitologías integrantes de la mayoría de las culturas descansan

<sup>341</sup> “Gender as seriality: thinking about women as a social collective”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, nº3, 1994, pp. 713-738. Recopilado en Young, I.M., *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*, New Jersey, Princeton University Press, 1997, pp. 12-37.

<sup>342</sup> Young, I.M., “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, art. cit.



abrumadoramente en símbolos genéricos así como también la mayoría de las ideologías legitimadoras.”<sup>343</sup>

Esta cita la aproxima a la comprensión de lo simbólico que Bourdieu ya mostraba en sus estudios sobre La Cabilia. Pero Young va a ir más allá. Young va a plantear, frente a quienes optan por abandonar la categoría de género sustituyéndola por la de cuerpo vivido, una reformulación de la misma que permita su uso en aquellos aspectos en que pueda ser de utilidad para las teorizaciones feministas del cuerpo. No obstante, su intención es combinar ambas, cuerpo vivido y género, para avanzar hacia un espacio político heterogéneo que de cabida a los cuerpos plurales, marcados por diferencias, y a los afectos. Con la categoría de cuerpo vivido, cree posible dar cuenta del proceso de individualización que hace que, aunque formando parte de un grupo identitario concreto, la persona se constituya como un cuerpo diferenciado, con sus características, capacidades y deseos propios, los cuales tendrán similitudes con los demás miembros del grupo, manteniendo también ciertas diferencias. Y, con la reconceptualización de la noción de género, asimilándola a la categoría de serialidad avanzada por Sartre, será posible dar cabida a las cuestiones relativas a la pluralidad y la diversidad de experiencias de las mujeres que definen nuestro contexto actual. El gran desafío de Young en su reconceptualización del género es el siguiente: desterrar todo esencialismo al mismo tiempo que mostrar sensibilidad con los grupos oprimidos y minorías sociales atendiendo tanto a su pluralidad como a la intersección de vectores de opresión -género, clase, raza-etnicidad, cultura, orientación sexual, discapacidad, etc.-

<sup>343</sup> Young, I. M., “Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination?” en Meyers, D.T., *Feminist Social Thought: a Reader*. New York, Routledge, 1997, pp. 21-37. Traducción recogida en Guerra, M<sup>a</sup> José, “Género: debates feministas en torno a una categoría”, en *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, n<sup>o</sup> 1, Enero-Junio 2000, p. 223.



Como señala Guerra<sup>344</sup>, hay dos niveles analíticos del género destacados por la autora, uno de ellos el simbólico, referido tanto a las ideologías colectivas como a los cuerpos y a las conciencias individuales, donde habitan los afectos, las emociones y deseos, y, por otra parte, el estructural, referente a la relación de interconexión del género con las estructuras sociales, importante a la hora de analizar las desigualdades sociales o la diferente distribución de los recursos y de sacar a la luz las normas o reglas compartidas que son las que, en última instancia, operan en el mantenimiento y perpetuación de las relaciones de dominio y sumisión que constituyen la sociedad.

En su reconsideración del concepto de género, Young, como decíamos, va a partir de la filosofía sartreana para explicar una concepción sociologista del mismo, ligado al término de la serialidad<sup>345</sup>. La serie precede al grupo, es amorfa, es como un magma social indiferenciado del que el grupo con conciencia emerge. Es un colectivo amorfo que queda definido por prácticas y hábitos rutinarios. A decir de Young:

“La serialidad designa un nivel de vida social y acción, el nivel del hábito de las reproducciones irreflexivas de las estructuras históricas y sociales vigentes.”<sup>346</sup>

Esta enunciación se asemeja a la postulada por Bourdieu para el concepto de *habitus*. No obstante, sigue diciendo Young:

---

<sup>344</sup> Guerra, M<sup>a</sup> José, “Género: debates feministas en torno a una categoría”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, n<sup>o</sup> 1, Enero-Junio 2000, pp. 222-224.

<sup>345</sup> Young utiliza un concepto que Sartre desarrolla en su libro *Crítica de la Razón Dialéctica*, publicado en francés en 1960. La serialidad remite a la posición social ligada a procesos de discriminación.

<sup>346</sup> “Gender as seriality: thinking about women as a social collective”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, ed. cit. Recopilado en Young, I. M., *Intersecting Voices Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*, ed. cit., p. 27. Traducción propia. Texto original: “Seriality designates a level of social life and action, the level of habit and the unreflective reproduction of ongoing historical social structures”.



“Los grupos autoconscientes surgen de y sobre la base de la existencia serializada como una reacción a ello y como una activa inversión de las condiciones de anonimato y aislamiento.”<sup>347</sup>

Las mujeres son un colectivo social, lo que no supone que tengan una identidad compartida, de tal suerte que Young evita a toda costa el esencialismo, al tiempo que propone comprender la posición social común a las mujeres con el fin de no perder potencia política como sujeto colectivo de la emancipación, lo que es fundamental para el avance feminista. El sentido subjetivo del género es, por tanto, variable de mujer a mujer. Pero los hechos sociales, las prácticas materiales y las regulaciones institucionales son las que “serializan”, discriminando y asignándonos una existencia marcada por el género.

La categoría de serialidad establece, entonces, lo que resulta, por otro lado, bien evidente, y es que cada mujer ve su subjetividad modulada por su instalación social y por su forma de reaccionar frente al hecho de la serialización. Considerándolo de forma extrema significa, o bien acomodarse a ella, o bien desafiarla. La idea de la existencia de rasgos generales equivalentes, consustanciales o esenciales a la feminidad, queda desechada. De lo que sí participan, en cambio, las mujeres sólo por el hecho de serlo, es de una posición dentro del marco de referencia dado por la sociedad, lo que viene a significar que conforman un grupo social que, aunque, como decimos, es independiente de las identidades privativas, trasciende en una relación representativa y compartida con respecto a las instituciones y los procesos históricos y sociales, los cuales tienen unos efectos materiales concretos sobre el entorno donde tiene lugar la interacción entre los

<sup>347</sup> *Ibid.*, Traducción propia. Texto original: “Self-conscious groups arise from and on the basis of serialized existence, as a reaction to it and an active reversal of its anonymous and isolating conditions”.

individuos, con la consiguiente reproducción de las relaciones de poder y de dominio que se traducen en desventajas para ellas y privilegios para ellos. Un ejemplo básico es la división sexual del trabajo, mayoritariamente las mujeres son la cuidadoras sociales mientras que los hombres se benefician de ese potencial de cuidado. Desde este punto de vista, la posición social ligada al género se traduce en que nos encontramos agrupadas con respecto a relaciones estructurales que conceden privilegios a unos y perjuicios a otras<sup>348</sup>.

La opción de que las mujeres sean tomadas colectivamente como una serie social evita el conspicuo problema del esencialismo y nos permite reconocer un tipo mínimo de unidad política. La serialización implica un momento prerreflexivo. El género como serie, no obstante, presenta numerosas complejidades derivadas de los solapamientos entre conjuntos de estructuras sociales en los que se desarrolla la existencia social. Por ejemplo, las regulaciones sociales que se imponen a los cuerpos de las mujeres<sup>349</sup> son constricciones comunes en toda sociedad, aunque su forma varíe de una a otra. Otra muestra del efecto serializador de las mujeres lo producirían las presuposiciones heterosexuales que normalizan y reprimen el deseo sexual. Otro fenómeno como la denominada “feminización de la pobreza” puede ser también visto a esta luz: la estructura social excluye a las mujeres de los beneficios sociales porque las instituciones y prácticas dificultan su acceso a las oportunidades y a los recursos

<sup>348</sup> Nos parece importante señalar, aunque no lo hayamos podido tratar aquí, el que el género está, a su vez, modulado por otras variables como la de clase social, raza, etnicidad, orientación sexual, etc. Todo esto lo aborda la teoría de la interseccionalidad en la que han sido pioneros los feminismos negros, chicanos, indígenas, etc. por no decir también los feminismos lesbianos.

<sup>349</sup> Bordo, S. R., “The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault”, en Jaggar, A., and Bordo, S., (eds.), *Gender/Body/Knowledge*. New Jersey, Rutgers University Press, 1992. pp. 13-33, y Bartky, S.L., “Skin Deep. Femininity as a Disciplinary Regime” en Bar, B-A., y Ferguson, A., (eds.), *Daring to Be Good. Essays in Feminist Ethico-Politics*. New York, Routledge, 1998.





monetarios y laborales. Por finalizar con una última ilustración, los roles femeninos del cuidado que actúan normativamente sobre las mujeres suelen obstaculizar su acceso a la autonomía.

El sentido subjetivo y vivido del género, por tanto, es variable de mujer a mujer. Pero los hechos sociales, las prácticas materiales y las regulaciones institucionales, son las que las serializan asignándonos una existencia social marcada por el género. El hecho de ser una mujer responde a la constrictión que nos sitúa en posiciones concretas en el mundo social. No importa si te congratulas con la posición aceptada o si la rechazas, el caso es que todas las mujeres tenemos que afrontar la objetividad de una sociedad diferenciada en función del género en el que las posiciones femeninas están devaluadas y en las que su acceso a las posiciones socialmente valiosas está restringido. La novedad del planteamiento de Iris M. Young es reconocer una objetividad social del género que nada tiene que ver con la identidad o con nuestras autorrepresentaciones. En la serialidad la experiencia individual es anónima. Un ejemplo crudo de esto es la violencia sexual, para el “violador del ascensor” da igual quien sea la víctima. La serie género es el trasfondo desde el cual un sentido feminista de la identidad del grupo puede emerger como reacción contra la injusticia y el maltrato. Este es el momento de la emergencia de la conciencia política que canaliza la indignación frente a las desigualdades.

El feminismo, como movimiento social, responde al tomar conciencia de una situación serializada<sup>350</sup>. Los individuos pueden elegir cómo reaccionar ante su

---

<sup>350</sup> Young, I.M., “Gender as seriality: thinking about women as a social collective”, art. cit., p. 30.



pertenencia obligatoria a la serie: o acomodarse o resistir. La percepción subjetiva de la situación individual es enormemente variable. Cada persona es capaz de decidir si la serie social es un dato importante o no para construir su sentido de la identidad. Esto es,

“Decir que una persona es una mujer puede predecir algo acerca de las constricciones generales y de las expectativas sociales con las que debe tratar. Pero nada predice en particular acerca de lo que ella es, hace o sobre cómo reacciona ante su posición social.”<sup>351</sup>

Finalmente, Young va a volver a reconsiderar su posición acerca de la dicotomía cuerpo vivido versus género en polémica con Toril Moi, autora que ya en el año 1999 proponía el “apropiarse” de la teoría social de Pierre Bourdieu<sup>352</sup>. Moi<sup>353</sup>, señala Young, propone el desmantelamiento de la categoría género al tiempo que la renovación del concepto de cuerpo vivido de la fenomenología existencialista como único modo de teorizar la subjetividad sexual sin caer en el esencialismo o en el reduccionismo biológico. El cuerpo vivido o cuerpo en situación que reivindica Moi<sup>354</sup> permite, en cambio, situar los cuerpos específicos en contextos igualmente específicos, con lenguas, rasgos físicos, costumbres y cultura particulares. Y, a diferencia del concepto de sexo, se trata de un concepto no biologicista<sup>355</sup>, de modo que abre vías para acceder a una comprensión no reduccionista de lo que acontece, escapando de la distinción

<sup>351</sup> Op. cit., p. 32. Traducción propia. Texto original: “Saying that a person is a woman may predict something about the general constraints and expectations she must deal with. But it predicts nothing in particular about who she is, what she does, how she takes up her social positioning”.

<sup>352</sup> Moi, Toril, “Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu’s Sociology of Culture”, en: *What is a Woman? And Other Essays*, ed. cit.

<sup>353</sup> Young, Iris Marion, “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, en *Female Body Experience “Throwing Like a Girl and Other Essays”*, ed. cit., p. 12.

<sup>354</sup> Young, Iris Marion, “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, en *Female Body Experience “Throwing Like a Girl and Other Essays*, ed. cit., p. 16.

<sup>355</sup> *Ibíd.*, p. 17.



naturaleza/cultura, pues está siempre en la cultura, “enculturated”<sup>356</sup>. Es más, encuentra que el *habitus* y las interacciones entre los grupos sociales y las personas particulares pueden ser mejor descritos a partir de la categoría de cuerpo vivido, pues abarca una multiplicidad de comportamientos distintos de los sujetos, evitando el reduccionismo del que se acusa al género por quedar ligado al binarismo heterosexual normativo masculino/femenino, y da cuenta real del proceso de individualización de cada persona en particular, con sus circunstancias concretas, dentro de un contexto socio-histórico donde las expectativas colectivas condicionan, pero no fuerzan a ser<sup>357</sup>.

Ahora bien, aunque la categoría de cuerpo vivido pueda teorizar más eficazmente las diferentes experiencias situadas de los sujetos, Young<sup>358</sup>, como venimos diciendo, defiende el mantenimiento, con las reformulaciones que sean necesarias, de la categoría de género en lo referente a la teorización de las estructuras sociales. El género le es útil para identificar aquellos condicionamientos sociales que construyen a los sujetos impidiendo su plena realización personal en el ámbito individual, subjetivo e identitario, por lo que cree necesario dar cuenta de las estructuras sociales para identificar igualmente las injusticias que emanan de las instituciones y de los discursos que las legitiman. Los sujetos son/están situados en las estructuras, ocupan posiciones sociales distintas según su sexo-género, y ello afecta a sus relaciones de trabajo y de producción, a las relaciones de poder y de subordinación, a sus deseos e intereses, y pueden dar cuenta de las causas de las desigualdades sociales, de ahí su propuesta de

---

<sup>356</sup> *Ibíd.*, p. 17-18.

<sup>357</sup> *Ibíd.*, p. 18.

<sup>358</sup> *Ibíd.*, pp. 19-26.

que tanto las teorías feministas como las teorías *queer* incluyan el género, una noción de género reconceptualizado, eso sí, que pueda eludir tintes esencialistas. Ello, confía la autora, nos ayudará a entender el modo en que son asignados roles diferentes para hombres y mujeres así como las diferencias en el reconocimiento social que continúan limitando el abanico de posibilidades de acción y desarrollo personal de muchas mujeres y de todas aquellas personas cuya elección sexual se desvía de la norma heterosexual. Como decíamos, el concepto de serialidad que utiliza Young sugiere que el género se hace comprensible atendiendo a la posición social concreta ocupada por los cuerpos: es la vivencia corporal en relación con las instituciones y procesos socio-históricos concretos, que poseen unos efectos materiales particulares sobre el contexto, reproduciendo las relaciones de dominio y favoreciendo la continuidad de las desigualdades sociales, lo que puede explicar nuestra existencia marcada por el género.

Una característica fundamental de las estructuras sociales que persisten, a pesar de los cambios que han tenido lugar respecto a las visiones sobre las relaciones entre hombres y mujeres en nuestras sociedades contemporáneas, y que inciden directamente sobre esa existencia marcada por el género, la constituye la división sexual del trabajo que presupone la asignación de las tareas de carácter asistencial a ellas. Las mujeres permanecen siendo las principales responsables de las labores de cuidado de los otros, lo cual no es poco, pues todo el funcionamiento de la sociedad depende de la realización regular de ese trabajo no reconocido, infravalorado e invisibilizado, lo que, además, les resta tiempo y energía tanto para realizar otras tareas que les ayuden a promocionar en condiciones de igualdad con sus compañeros varones, como para descansar o para realizar actividades deportivas y lúdicas, con el consecuente menoscabo de su calidad



de vida. Y no es la única consecuencia de la estructuración de género existente, pues, además de trabajar más horas, reciben salarios más bajos, por lo que suelen depender económicamente de otros para su subsistencia, lo cual las hace más vulnerables a la pobreza y a sufrir abusos<sup>359</sup>. Y a eso debemos sumarle la norma heterosexual ya citada que impide un desarrollo pleno de la vida de todos aquellos cuyos deseos e inclinaciones sexuales escapan a ella. Al privilegiar la unión heterosexual, el sistema deja en situación de desamparo y exclusión social a muchas personas que se ven, así, obligadas a vivir soportando la negación como sujetos de igual derecho, el rechazo y la violencia institucionalmente legitimada. Esta rigidez sexista, estructural, heterosexual y jerárquica es difícil de desbanicar y no es de extrañar, pues favorece la mantención de un sistema que premia a quienes ostentan el poder, conformando un grupo fuerte de privilegiados que no están dispuestos a ceder su lugar o a compartir su suerte con los menos aventajados. Como veíamos, en Bourdieu la resistencia al cambio obedece a ese interés en conservar la posición dominante fuertemente institucionalizada e incorporada a la par que naturalizada, y así sigue sucediéndose la limitación sistemática de las opciones de tantísimas personas que sufren una privación relativa de sus vidas al tiempo que las mantiene en una situación vulnerable a la explotación, a las vejaciones y atropellos cotidianos que navegan ante la impasibilidad que provoca su misma invisibilidad.

El hecho de valorar positivamente la categoría de cuerpo vivido, como hace Young, se debe, precisamente, a su potencialidad para teorizar esta experiencia concreta, para arrojar luz sobre la manera real en que las personas viven según la

---

<sup>359</sup> *Ibíd.*, p. 23.

posición que ocupan dentro de la estructura social, incluyendo, especialmente, las limitaciones que ello supone. Pero el análisis de las estructuras sociales en las que tienen lugar esas relaciones de dominio y de poder se hace igualmente indispensable para valorar la distribución de los recursos así como para analizar la desigualdad de oportunidades, de ahí que Young se plantee la relación entre ambas categorías en el avance de los estudios feministas. El género o las estructuras de género, dirá la autora<sup>360</sup>, nos son dados históricamente, de modo que fijan de alguna manera las guías de acción y el pensamiento de las personas que experimentan su situación particular como lo que no podía ser de otra manera, ajustando en lo posible, dentro de las limitaciones oportunas, sus opciones a los recursos a los que pueden optar y, así, resistiéndose, adaptándose o reconfigurando las condiciones dadas para desenvolverse en el día a día.

A mi entender, aquí topamos con el quid de la cuestión. El género constriñe lo vivido y lo hace a través del cuerpo, pero, también, es estructura, de ahí que Young reconozca la utilidad del concepto bourdieuano de *habitus*, a través del cual hemos visto que el autor describe, a partir del movimiento y de la interacción de los cuerpos, la producción y reproducción de las estructuras sociales. Bourdieu nos explica cómo se interioriza la estructura mediante la incorporación de los esquemas axiológicos del sistema de opresión. La paradoja es que el mismo Bourdieu nos sugiere que derribar o acabar con la dominación supone adoptar modos de pensamiento que son producto, precisamente, de esa dominación. Al parecer, llegamos a un callejón sin salida. Al estar inmersos en el juego, las posibilidades de objetivar la propia situación de dominación

---

<sup>360</sup> *Ibíd.*, p. 25.



conlleven una inmersión en aquellas características que permanecen invisibles, incorporadas, formando parte intrínseca de los agentes y que pasan, por lo tanto, desapercibidas en el plano consciente. Afirma, así:

“Sólo una acción política que tome realmente en consideración todos los efectos de dominación que se ejercen a través de la complicidad objetiva entre las estructuras asimiladas (tanto en el caso de las mujeres como en el de los hombres) y las estructuras de las grandes instituciones en las que se realiza y se reproduce no sólo el orden masculino, sino también todo el orden social (comenzando por el estado, estructurado alrededor de la oposición entre su «mano derecha», masculina, y su «mano izquierda», femenina, y la Escuela, responsable de la reproducción efectiva de todos los principios de visión y de división fundamentales, y organizada a su vez alrededor de oposiciones homólogas) podrá, sin duda a largo plazo, y amparándose en las contradicciones inherentes a los diferentes mecanismos o instituciones implicados, contribuir a la extinción progresiva de la dominación masculina.”<sup>361</sup>

Sin embargo, pese a este nexo enormemente fructífero entre ambas perspectivas, Young va a calificar de excesivamente rígida la conceptualización de Bourdieu. Le faltaría, en todo caso, una flexibilidad que es la que le proporcionaría la noción de cuerpo vivido tal como la planteó Merleau Ponty. Ésta podría explicar, a su juicio, mucho mejor, con mucha más información, la forma en que los cuerpos ocupan las distintas posiciones en el seno de las estructuras sociales, haciendo visible o explícita esa concreción fáctica de la incorporación de las estructuras como son la división sexual del trabajo, las jerarquías de poder y las normas socialmente establecidas acerca de la sexualidad<sup>362</sup>.

Young, creemos, no acaba de resolver la tensión entre las dos perspectivas, la del cuerpo vivido frente a la del género, no obstante, su preocupación última por definirse a sí misma como la pensadora de la injusticia estructural nos hace pensar en el

<sup>361</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., p. 141.

<sup>362</sup> *Ibíd.*, p. 26.

privilegio dado al género como herramienta de la crítica social. En lo que sigue haremos una incursión en la teoría política de Young con el fin de señalar cómo el determinismo sociológico de Bourdieu nos deja muchas veces sin demasiadas opciones a la hora de pensar las luchas por la emancipación y la justicia.

El punto de partida de este capítulo lo constituía la disputa abierta de Bourdieu con el feminismo, una disputa, como vemos, cuya raíz no es otra que su insistencia en afirmar el carácter intelectualista del mismo, el cual cierra la posibilidad de analizar la acción de los agentes inconscientes o de los elementos prerreflexivos que logran mantener la discriminación y la desigualdad en el espacio socio-histórico. Por esto hemos prestado especial atención a confrontar sus puntos de vista con los de Young, que como hemos mostrado anteriormente, arranca su reflexión a partir de la noción de cuerpo vivido en femenino. Toda atención debe dirigirse, por tanto, al cuerpo y a sus prácticas. Lo simbólico y también lo relativo a las estructuras sociales, está encarnado. Bourdieu ya alertaba de la necesidad de un análisis de estas características en *El sentido práctico*, donde afirmaba, coincidiendo en este punto con Moira Gatens<sup>363</sup>, que un sistema que imposibilita la plena realización de las mujeres como sujetos autónomos en pie de igualdad con los hombres, necesita ser revocado desde una óptica que logre franquear la esfera superficial de lo políticamente correcto, la mera apariencia democrática de la ausencia de desigualdades. Para ello, como puede verse a través de las dificultades que siguen existiendo para la participación en aquellos órganos políticos de toma de decisiones, la política para Bourdieu desde su mirada sociológica es otro juego social más en el que determinados grupos de individuos parten con la ventaja de un

<sup>363</sup> Gatens, M., *Imaginary Bodies, Power and Corporeality*, ed. cit.





capital simbólico acumulado y que, por lo tanto, reproduce las desigualdades sociales sin apenas variaciones dignas de apreciación. Proponemos el siguiente ejemplo: si interpretamos bien a Bourdieu, la dura lucha por la paridad tanto en Francia como en España sería un mero maquillaje para volver a legitimar una situación social en la que las mujeres siguen siendo desfavorecidas. Sería, nos atrevemos a decir desde el punto de vista de Bourdieu, un tratamiento superficial que no llega a desactivar la axiología masculinista del poder político.

¿Qué nos propone Bourdieu? Para estudiar la realidad política nos propone una herramienta sociológica clave en su pensamiento, el socioanálisis, que, comenzando con el análisis de las experiencias concretas o situadas, se dirige, posteriormente, hacia un conocimiento lo más aproximado posible a la realidad estudiada. Lo relevante de su enfoque lo constituye, entonces, la práctica. Esa experiencia irreflexiva de la realidad, asumida como lo dado, lo que no puede ser de otro modo, y que es vivida por los sujetos a partir de una relación de familiaridad, es clave para comprender lo que acontece. Dicho de otra manera, si un análisis de la realidad social no parte de esa comprensión práctica, queda condenado a no alcanzar el entendimiento del objeto estudiado y a lograr, en cambio, una comprensión puramente etnocéntrica del mismo. El sistema de dominación que debemos soportar no puede ser desmantelado, ni siquiera debilitado, sin que atendamos a los elementos prereflexivos que conforman o que construyen y condicionan las identidades femeninas y masculinas.

Sin embargo, frente a la necesidad consensuada de derrocar un sistema opresivo, se genera el debate feminista en torno al análisis de las herramientas más apropiadas

para ello. La distinción sexo/género fue fundamental para confirmar que, efectivamente, las diferencias sexuales y los factores biológicos nada tenían que ver con las capacidades de mujeres y hombres. Por lo tanto, no tenía sentido seguir manteniendo la creencia de que las mujeres, por naturaleza, estaban más capacitadas que los hombres para ocuparse de las labores domésticas y del cuidado de los niños, entre otras tareas, y que lo estaban menos, en cambio, para desarrollar trabajos remunerados, para utilizar el intelecto y participar en las tomas de decisión que afectaban a toda la sociedad. Bourdieu podría haber reconocido que la estrategia del feminismo fue certera tras Simone de Beauvoir y su famosa frase de que “no se nace mujer”, sino que ésta se hace. Esta fue una estrategia de desnaturalización en la que el feminismo de la Segunda Ola ha tenido un relativo éxito. No obstante, la desnaturalización supone objetar la normalidad y normatividad social y el peso de la tradición. En la actualidad, la industria cultural sexista que hemos analizado sigue, no obstante, produciendo e instaurando normatividad social sin ya recurrir al argumento de la tradición.

En suma, el concepto de género había logrado proporcionar una base histórica a lo que hasta entonces había sido naturalizado, pero su formulación como algo diferente al sexo abrió nuevas vías de auto-crítica dentro del feminismo. Y es que la división sexo/género también implica que el sexo es “natural”, lo que ha llevado a las posiciones constructivistas en el feminismo a interpretar cualquier alusión a lo natural o lo biológico como cómplice de las ideologías sexistas, homofóbicas y racistas. Como ya veníamos anunciando, Bourdieu no llega a conceptualizar el término *género* como eje transversal de dominación, ni junto a él, el concepto de agencia humana, de modo que resulta muy difícil pensar con él el cambio social feminista: el proyecto de una



subversión de las estructuras sociales de la dominación masculina que tan bien recoge en su libro con ese mismo título. McCall<sup>364</sup> precisa algo que nos ha parecido muy atinado. Bourdieu, en sus análisis sociales, privilegia el estatus ocupacional, es decir, la clase social, de hecho gran parte de su obra consiste en analizar los campos sociales de la educación, el arte, la filosofía, etc. Da, por tanto, prioridad a la clase social por encima del género. La causa de esta visión androcéntrica es que no logra analizar el surgimiento de la familia moderna como institución básica del orden social. Algo parecido a lo que estamos denominando género es, para él, una variable secundaria que modularía el capital simbólico de los individuos. Lo mismo operaría en referencia a la raza y la etnicidad. El género como factor modulador siempre sería secundario con respecto a la posición social marcada por la clase o por el capital económico y simbólico. Bourdieu no sería suficientemente sensible a cómo la división entre lo público y lo privado ha construido el orden social moderno.

Moira Gatens, en una de las vetas de un feminismo menos intelectualista, ligado, por otra parte, a la teoría psicoanalítica, va a poner sobre la mesa la importancia que el cuerpo femenino tiene y ha tenido para el movimiento feminista. La conceptualización del mismo como naturaleza y ligado inexorablemente al flujo incontrolado de las pasiones, ha mantenido a las mujeres al margen del ámbito político que, en última instancia, decide sobre sus vidas. La esfera pública se ha consolidado en torno a una idea de racionalidad de la que las mujeres y otros grupos estigmatizados han quedado excluidos. La imposibilidad con la que las mujeres se encuentran para decidir sobre su

---

<sup>364</sup> McCall, L., “Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order”, *Theory and Society*, ed. cit., p. 841 y ss.

propio cuerpo viene dada por la fuerte tradición patriarcal que domina el ámbito político y estatal. Al preguntarse sobre cómo logra la cultura construir el cuerpo de la mujer como hecho biológico, la autora refiere a nuestro inconsciente cultural plagado, primero, de referencias a personajes mitológicos y literarios que exaltan un poder masculino ilimitado que llega, incluso, a permitir la autoreproducción y con ella la inmortalidad del hombre y, segundo, marcado por la división mente/cuerpo que atribuye a la razón masculina la responsabilidad de dominar al cuerpo político. En esa misma línea, las políticas llevadas a cabo entre los siglos XVIII y XIX para sofocar los intentos de grupos de mujeres por salir de su situación de subordinación, formulaban que la histeria, enfermedad uterina, supuestamente, las incapacitaba para la toma de decisiones debido al desequilibrio emocional que les provocaba. La idea es que no se puede guiar a un pueblo desde el arbitrio de las emociones y que las mujeres, por una incapacidad biológica, no pueden sustraerse a ellas.

Lo anterior suponía que la plena participación activa de las mujeres en los terrenos de la ética y la política no podría tener lugar hasta que no fuera posible una conceptualización autónoma y racional del cuerpo de las mujeres. Gatens considera un asunto de primer orden la visualización, por tanto, de esa especial situación de subordinación de la mujer a partir de la elaboración de una teoría que establezca aquellas conexiones existentes entre el cuerpo de las mujeres y el cuerpo político, para lo cual es necesario dismantelar el dualismo androcéntrico que domina la historia de la humanidad. Y es que el modelo de cuerpo político moderno se construye en base a un sujeto masculino ficticio perfectamente racional y cualificado sobradamente para distinguir entre el ámbito de la racionalidad y el ámbito de las emociones y se dirige, a

su vez, a proteger el cuerpo masculino y a administrar sus deseos y necesidades. Mientras tanto, la mujer, por esa ligazón que se le achaca a la naturaleza incontrolada de las pasiones, es desahuciada para la participación política, donde la razón y el buen juicio desligados de los afectos, deben imperar. En última instancia, vemos cómo todo intento por modificar esta situación de inhabilitación para la plena participación política debe buscar su solución en una redefinición de la concepción del cuerpo de las mujeres, hasta hoy sometido al discurso tradicional que justifica un rol social subordinado que las condena a ser perpetuas menores de edad. Además, insistirá Gatens, es necesaria una teoría que lleve a cabo una crítica exhaustiva de la relación de esa concepción del cuerpo femenino con el cuerpo político, necesitado éste, igualmente, de una revisión profunda. Y es que tal y como están las cosas, con lo femenino construido socialmente como lo opuesto radicalmente a la razón, no es posible avanzar. Para Bourdieu, como venimos anunciando, no hay transformación social sin que haya, previamente, un análisis minucioso de los factores inconscientes que construyen y condicionan la identidad de género. El contrastar la teoría bourdieuana con la reflexión feminista sobre el cuerpo parece una tarea fructífera. En este sentido, y siéndonos imposible revisar toda la teorización feminista sobre la corporalidad, vamos a centrarnos en la redefinición de la política que plantea Young para que tenga cabida la heterogeneidad de los cuerpos.

## 5.5. El cuerpo de la política: una teoría de la justicia que se haga cargo de las opresiones.

Antes de abordar más intensamente la cuestión del cambio social feminista y los debates acerca de cómo “apropiarnos” de Bourdieu, vamos a exponer, brevemente, la teoría política de una de las pensadoras más receptivas a postular que el papel de los cuerpos y de las emociones es central para una nueva definición de lo político y de la política. ¿Es aún la propuesta de Young demasiado intelectualista? Intentaremos, al final de este capítulo, responder a esta cuestión.

La axiología binaria que estructura lo social y define el cuerpo político también define el cuerpo de las mujeres desde la exterioridad. Lo político, relacionado con lo masculino dominante y racional, se define por oposición a lo privado, relacionado con lo femenino subordinado y emocional. La propuesta de Young de reconceptualizar el ámbito político persigue esa inclusión de lo otro, de lo diferente y estigmatizado, como vía para lograr una sociedad diferente, justa, donde las mujeres y todos los grupos oprimidos participen activamente en él y donde, consecuentemente, la diferencia se vuelva positiva, enriqueciéndolo, volviéndolo un espacio inclusivo, heterogéneo, plural, efectivo y cercano.

Young va a ser una autora que señale la necesidad de una transformación social que dé al traste con las desigualdades e injusticias e instaure, en su lugar, otras realidades alternativas abiertas a relaciones libres, que no estén basadas en la dominación. Su demanda, como decíamos, se dirige también, fundamentalmente, al

ámbito político, donde encuentra preciso dismantelar la clásica distinción que lo mantiene alejado del ámbito privado-doméstico connotado femeninamente. Y es que la división tajante entre la razón, de un lado, y los afectos y las emociones, de otro, al hilo del artificio divisor liberal entre lo público y lo privado, contribuye a mantener excluidas de la esfera política a todas aquellas personas que son consideradas diferentes, esto es, quienes caen del lado de lo reprimido y negado por la razón, o quienes representan lo opuesto a ella. Esas personas son estigmatizadas, constituyendo, así, grupos sociales que permanecen excluidos, fuera de los ámbitos del poder y de la toma de decisiones. Es lo femenino, ligado a las emociones y los afectos, a lo corporal y a la pluralidad, lo que es rechazado y, por lo tanto, lo que Young aspira a incluir y a hacer visible en su teoría de la democracia<sup>365</sup>.

La forma de llevar a cabo semejante proyecto dista mucho, claro está, del ideal de imparcialidad propio de la tradición moderna ilustrada, que mantiene esa clásica distinción entre la razón y la emoción como premisa y que presupone, como consecuencia, que los sujetos pueden dejar al margen, por un momento, sus emociones y sus intereses para velar, guiados así únicamente por los dictados de la razón, una razón concebida no sólo como imparcial sino también como incorpórea, por el “bien común”<sup>366</sup>. Muy al contrario, las dimensiones racional y emocional deben ir de la mano para lograr un encuentro dialógico entre los sujetos que permita un acercamiento real y,

---

<sup>365</sup> Algo que María José Guerra recoge muy bien en su artículo “Ciudadanía inclusiva: estimando las propuestas de Young y Bourdieu”, en: Birulés Bertrán, Fina y Peña Aguado, M<sup>a</sup> Isabel (Eds.), *La passió per la llibertat. A passion for freedom*, ed.cit., donde, a partir de la noción de “inclusión efectiva”, presenta los puntos de conexión entre las teorías de Young y Bourdieu en lo que respecta a la dimensión política.

<sup>366</sup> Young, I.M., “Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, y “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy”, ambos capítulos en *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*, pp. 38-59 y 60-74 respectivamente.

con él, una real inclusión. Y Young centra su atención en Habermas para resaltar lo que ella ve de provechoso de su *Teoría de la acción comunicativa*<sup>367</sup> para su propósito: puesto que su ética comunicativa sitúa las cuestiones de la igualdad y de la justicia como asuntos sobre los que se discute y se dialoga, es posible plantear un diálogo intersubjetivo real donde los sujetos puedan participar, con plena inclusión de sus facultades racionales, pero también de sus facultades emocionales y afectivas. Como bien señala Máriam Martínez en su artículo “Diferencia, Justicia y Democracia en Iris Marion Young”<sup>368</sup>, hay posibilidades de pasar de un espacio público homogéneo a otro heterogéneo, donde ningún grupo quede excluido, y ello, no mediante el abandono del interés egoísta que, por otra parte, no debe ser otro que lograr el bien común, sino mediante el acto de escuchar lo que los otros tienen que decir, sólo así se obtiene el reconocimiento para pasar, en un segundo momento, asegura Young, a ser escuchada. Tiene lugar, entonces, la posibilidad de que todos los grupos sociales estén incluidos en los órganos de toma de decisión, de que los deseos y necesidades subjetivas se vean reflejados en la puesta en común, y es que, bajo estos parámetros, ya no hay espacio para la formulación de un razonamiento moral objetivo y universal, el pensamiento único, que no deja de ser más que una ilusión, tan utópica como opresiva.

No obstante, la autora se topará, en un segundo momento, con serias dificultades para lograr efectivamente, con Habermas, crear ese espacio público heterogéneo o espacio intersubjetivo de comunicación, pues aunque su teoría de la acción

<sup>367</sup> Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 1999. (Original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität and gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt and Main, Suhrkamp Verlag, 1981.)

<sup>368</sup> Maíz, R., (compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas*, ed. cit.





comunicativa inspira, ciertamente, la posibilidad de la instauración de esferas de discusión que promuevan el encuentro dialógico entre los diferentes grupos sociales, no deja de poseer un fuerte carácter unificador que sólo deja margen para dos posibilidades, o bien que los sujetos actúen egoístamente en la búsqueda de su interés personal, lo que no permitiría el bien general, o bien que lo hagan desde la más absoluta imparcialidad, lo cual resulta ilusorio. Lo que Young pretende es, precisamente, romper con esas divisiones tajantes entre las emociones y la razón que históricamente, como señalaba también Gatens, han poblado el ámbito político y que continúan, aún hoy, impidiendo a muchas personas participar de los derechos que están reservados sólo a aquellos considerados “apropiados”.

Iris Marion Young, al referirse a los grupos sociales oprimidos, entiende la opresión tanto en su dimensión estructural, referida a las posiciones sociales que ocupan las personas –clase, género, raza, etnicidad, etc.- como “incorporada”, esto es, en relación con la subjetividad vivida por los que son oprimidos. Esto queda expresado en su libro *La justicia y la política de la diferencia*<sup>369</sup>, en donde nos hablará de una peculiar tipología que denomina “las cinco caras de la opresión”. Para esta autora, es fundamental partir de la base de que, como grupo social específico, las mujeres sufren una violencia igualmente específica, de modo que es de vital importancia reconocer dichas diferencias en vez de ocultarlas en defensa de una supuesta igualdad universal unificadora, pues además de incierta resulta catastrófica en cuanto al ejercicio de la violencia se refiere. La mujer, lo femenino por excelencia, tan sólo por el hecho de

<sup>369</sup> Young, I. M., “Las cinco caras de la opresión”, en *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, Madrid, Colección feminismos, nº 59, 2000. (Original: *Justice and Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990).



serlo, lleva aparejada una doble discriminación o una discriminación incrementada, que la mantiene al margen de los privilegios a los que los hombres, en cambio, también por el simple hecho de ser hombres, masculinos, sí tienen libre acceso. Para Young, en contraste con el carácter secundario que Bourdieu otorga al género, la opresión de género es algo primario.

No obstante, su teorización del género va a ser precedida tanto por sus reflexiones sobre la corporalidad femenina como por la formulación de su tipología sobre las formas de opresión. En esta tipología encontramos la inspiración de una concepción del poder foucaultiana, incluso bourdieuana, que va mucho más allá de la estricta relación gobernante/gobernado, una que es más bien el resultado de una dominación que se expande a través de la educación, de la inculcación y la incorporación de normas y costumbres, y que tiene lugar en la cotidianidad de las prácticas, unas prácticas, además, supuestamente bienintencionadas. Esta concepción de la opresión le brinda invisibilidad. Las prácticas y las costumbres naturalizan en concreto el tipo de opresión específico sufrido por las mujeres.

Pasamos a exponer la teoría de la opresión que formula Iris Marion Young. De las cinco caras de la opresión señaladas por la autora, las tres primeras se refieren a la división social del trabajo –la explotación, la marginación y la carencia de poder- y las dos segundas a la dominación simbólica –el imperialismo cultural y la violencia-. Creemos que en este detallado análisis Young logra mayor finura analítica que el propio Bourdieu. La explotación es la primera de ellas y describe un tipo de opresión que se da a través de un proceso de transferencia de los resultados del trabajo de un grupo social,

el que conforman en tanto que mujeres, en beneficio de otro, el de los hombres. Se trata de que las mujeres, además de trabajar para los hombres, mantengan con ellos una relación de dependencia, tal y como Young sostiene, apoyándose en los estudios de Christine Delphy<sup>370</sup>, quien ejemplifica la situación de abuso con el caso de familias que se dedican a la producción agrícola. De ello resulta una forma de abuso particular: las mujeres no sólo realizan un trabajo no remunerado ni gratificado de manera alguna, sino que también trabajan fuera del hogar en esa fabricación de productos agrícolas sin tener garantías de ser recompensadas por ello, pues son los hombres quienes los comercializan y recaudan los beneficios además de obtener el reconocimiento social. Este es un ejemplo de ese abuso sostenido de la energía de las mujeres y del producto de su trabajo, que también afecta a la esfera afectiva y sexual. Desde muy jovencitas, a las mujeres se las instruye en la entrega al otro, quedando el placer y las necesidades propias subordinadas a las de los demás, con lo que suelen sentirse, además de poco apoyadas emocionalmente, poco satisfechas sexualmente. Muchas autoras, en la estela de la ética del cuidado, han señalado la especial disposición de las mujeres hacia la empatía debido a los modos de la socialización femenina.

La segunda cara de la opresión y tal vez, apunta Young, la más peligrosa que sufren las mujeres y otros grupos discriminados, es la marginación. Sin trabajo, excluidas del sistema de producción, se ven abocadas a depender de las ayudas sociales, lo cual perpetúa su situación de dependencia, y es que las políticas sociales redistributivas no eliminan el problema del paternalismo, no permiten que puedan ejercer sus derechos de ciudadanas libres y, por lo tanto, son otros los que deciden lo

---

<sup>370</sup> *Ibíd.*, p. 89.



que es mejor o peor para ellas. Incluso cuando las necesidades básicas están cubiertas, pueden sufrir la marginación como consecuencia de no sentirse útiles, integradas y necesarias dentro de la maquinaria social, con las graves consecuencias que ello supone, además, para la autoestima. Lejos de concepciones de justicia social como ésta del modelo de la autonomía, cuyo requisito es que quienes estén marginados obtengan ayudas sociales que les permitan ser independientes, el feminismo plantea un modelo que:

“... concibe la justicia como el reconocimiento de respeto y participación en la toma de decisiones, tanto a quienes son dependientes, como a quienes son independientes.”<sup>371</sup>

La carencia de reconocimiento social que sufren las mujeres está, además, estrechamente vinculada a la tercera cara de la opresión que señala Young: la carencia de poder. Desde luego, el hecho de que la mayoría de las mujeres reciban, pero no den, órdenes, no pudiendo participar en la toma de decisiones que afectan a sus vidas, las condena a vivir en la ausencia de respetabilidad social. Si a esto le sumamos la doble moral sexual vemos cómo en la mayoría de las sociedades se expone a las mujeres a sufrir un trato desconsiderado y hasta grosero.

Estas tres caras de la opresión referidas, como decimos, a la división social del trabajo, conducen, irremediabilmente, a las otras dos restantes referentes a la dominación simbólica: el imperialismo cultural, por una parte, universaliza las experiencias del grupo dominante para luego institucionalizarlas como norma social con la consecuente invisibilización de los grupos particulares, los que terminan por ser los grupos oprimidos, estereotipados, y construidos como los diferentes, pero entendiendo

---

<sup>371</sup> *Ibíd.*, p. 97.

esa diferencia como defecto o carencia. Y, finalmente, la violencia, culmen de las cuatro caras de la opresión anteriores, viene a constituir la quinta y la más silenciada. Y es que las teorías de la justicia no se pronuncian respecto a ella, siendo interpretada más bien como algo ajeno a los sistemas democráticos antes que como un componente estructural. Las mujeres, así excluidas de los grupos de toma de decisión, explotadas y marginadas además de relegadas a grupos estereotipados o devaluados, se encuentran en una situación de vulnerabilidad extrema que, no obstante, no es alertada de forma alguna. Young advierte, así, de cómo las mujeres son un blanco fácil para la violencia: asesinadas a manos de sus compañeros sentimentales, violadas por conocidos y extraños, acosadas sexualmente en el trabajo, víctimas de vejaciones, etc. En sus propias palabras:

“Lo que hace de la violencia una cara de la opresión es menos el conjunto de actos particulares en sí, a pesar de que estos son a menudo absolutamente horribles, que el contexto social que los rodea y que los hace posibles y hasta aceptables. Lo que hace de la violencia un fenómeno de injusticia social es su carácter sistemático, su existencia en tanto práctica social.”<sup>372</sup>

La referencia al carácter estructural de la dominación es una constante que llama la atención sobre una violencia aceptada o tolerada socialmente, naturalizada y normalizada, y, como consecuencia, legitimada. Hasta aquí vamos comprobando que hay muchas similitudes entre el análisis social de Bourdieu y el de Iris Marion Young, aunque para el caso de la opresión de las mujeres nos parece que el de la segunda, al igual que lo hacía con su primer análisis fenomenológico del lanzamiento femenino, es mucho más fina analíticamente.

---

<sup>372</sup> *Ibíd.*, p. 107.



Siguiendo con el tema de la violencia, no nos resulta extraño que las medidas penales tomadas generalmente contra los agresores de mujeres sean leves o nulas, del mismo modo que sea generalizada la tendencia a culpar a las propias víctimas de la violencia recibida, con toda clase de argumentos estériles como la vestimenta, el maquillaje o el peinado<sup>373</sup>. Con la frase tan comúnmente aceptada de: “algo haría ella para provocarle”, puede verse claramente reflejada ese tipo de violencia estructural, invisible, automatizada y contundente que Foucault ayudó, sin duda, a visualizar y que Bourdieu incluye en su proyecto teórico como elemento central.

No obstante, Bourdieu, como veníamos anunciando desde el comienzo, se va a mostrar pesimista con respecto a los logros alcanzados por el movimiento feminista en su lucha contra la violencia y la desigualdad, contra la dominación masculina. La razón será que el feminismo va a ser acusado de intelectualismo. La dominación masculina es, para él, la consecuencia directa de la violencia simbólica, una violencia invisibilizada producto de un proceso de eternización y deshistoricización que ha desvirtuado la realidad haciendo ver las relaciones de dominio como el orden natural de las cosas y que, como tal, no puede ser otro. La sociedad disciplinaria que Foucault describe con socializaciones distintas para mujeres y hombres se mantiene en el tiempo, dirá Bourdieu, gracias a que hunde sus raíces en mecanismos simbólicos difícilmente desarticulables cuya detección requiere de una mirada más atenta al cuerpo, a las

---

<sup>373</sup> No hace falta recordar que recientemente la India ha sido convulsionada por un levantamiento de la ciudadanía contra la impunidad que suele aplicarse a los violadores. En: [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/01/12/actualidad/1358019945\\_985931.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/01/12/actualidad/1358019945_985931.html). Acceso: 17 de enero de 2013.



instituciones y a los automatismos sociales. Es así como en *La dominación masculina* afirma que hacer frente a la discriminación de las mujeres pasa por:

“... inventar e imponer [...] unas formas de organización y de acción colectivas y unas armas eficaces, simbólicas especialmente, capaces de quebrantar las instituciones, estatales y jurídicas, que contribuyen a eternizar dicha situación.”<sup>374</sup>

¿Puede el modelo político que propone Young, y que es una corrección a la democracia deliberativa habermasiana, ser suficiente, sortear la acusación de Bourdieu de incurrir en un mero intelectualismo? Es difícil contestar a esta pregunta, pero podemos aventurar que la inclusión efectiva de los grupos marginados de la política es un paso importante, pero desde el punto de vista de Bourdieu, aún quedaría mucho por hacer. La misma práctica de la deliberación, o las mismas prácticas políticas, tienen que ser revisadas a fondo para desvincularlas de sus sesgos de clase, género, raza, etc. Como veremos a continuación, la propuesta de Bourdieu es más radical, vuelve a apuntar a una política de los cuerpos que requiere de contra-adiestramientos y a una política de los afectos que requiere nuevos modos de percibir el mundo social.

## 5.6. Conclusiones.

¿Qué opondría Bourdieu a la propuesta de repensar la política de Iris Marion Young? Young enfatiza la crítica a una imparcialidad que no existe, apuesta por la reintroducción de los cuerpos y las diferencias<sup>375</sup> en la misma política y, finalmente,

<sup>374</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., p. 9.

<sup>375</sup> Young, I. M., “Difference as a Resource for Democratic Communication.” En Bohman, J., y Rehg, W., (Eds.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, pp. 383-406.



abunda en el papel de las emociones que dejan de ser para ella lo opuesto de la razón. El último giro de su pensamiento, no obstante, va a enfatizar la perspectiva de la injusticia estructural. Estimando la aportación de Young, guiada por la metodología fenomenológica en un primer momento, vemos que se logra un análisis mucho más concreto y revelador sobre el movimiento femenino que los análisis más abstractos de lo simbólico propuestos por Bourdieu. En todo caso, ambos van a denunciar una dinámica que pasa por alto y desatiende aquellos aspectos relativos a las emociones, los afectos y las pasiones. Ambos van a focalizar el cuerpo, las prácticas y los rituales sociales, y también, ambos, aportan importantes claves referentes a las estrategias de exclusión y discriminación de las mujeres y otros grupos marcados corporalmente en las instituciones y en los espacios públicos de toma de decisiones en el ámbito de la política. No obstante, creemos que el intento de Young de rectificar la democracia deliberativa habermasiana no sería suficiente desde el punto de vista de Bourdieu, quien, como veremos, no cesa de lanzar su acusación de intelectualismo a toda la tradición política moderna.

¿Resuelve el *habitus* las dicotomías ligadas al objetivismo, en este caso, del género, que señala las desigualdades estructurales y del subjetivismo ligado al cuerpo vivido? Creemos que sí. Bourdieu nos evita las paradojas ligadas a la exterioridad, de lo social, versus la interioridad, la subjetividad, conectando relacionamente la estructura social y la agencia e, incluso, de paso, el mismo concepto de *habitus* funciona como puente entre lo material y lo simbólico<sup>376</sup>. Nos quedaría pendiente un asunto

---

<sup>376</sup> Esto es lo que mantienen autoras como Christina Hughes y Lorain Blaxter en un apartado titulado “Bridging the material and the cultural”, contenido en el artículo: “Feminism Appropriation of Bourdieu.



complicado, el de si Bourdieu entiende meramente el género, para el que no tiene denominación, como un trasunto secundario de la clase social. En las apropiaciones feministas de Bourdieu, este tema ha sido duramente debatido. Para Hughes y Blaxter el que Bourdieu no consiga formular la naturaleza transversal del género lleva a que no pueda explicar convenientemente cuestiones como las ligadas a los trabajos de cuidados de las mujeres que no son siquiera considerados como capital social<sup>377</sup>. A este respecto, hemos querido presentar la propuesta analítica de Young acerca de las cinco caras de la opresión para explicitar esta carencia de la teoría social de Bourdieu. Al no dar suficiente protagonismo a la familia como institución nuclear del orden social moderno, o al dársela sólo en relación con el capital económico y/o simbólico, acaba presentando lo que comúnmente se ha denominado “ceguera de género”, la misma que Nancy Fraser<sup>378</sup> detectaba en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, similar a la de tantos marcos teóricos de la sociología que no acaban de enfrentar el carácter constituyente estructurador del género. Como decíamos antes, siguiendo a McCall, Bourdieu fallaría al analizar el papel estructurador y primario de la división sexual del trabajo. Por último nos queda una difícil cuestión, ¿Qué lugar queda para la ética y la política en la teoría social de Bourdieu? Para intentar aclarar esta cuestión, en lo que sigue, volveremos a releer el capítulo quinto de *Meditaciones pascalianas* titulado “Violencia simbólica y luchas políticas”, pero antes transitaremos tanto por la deriva

---

The case of social capital”, en el libro de Terry Lovell, *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*. New York, Routledge, 2007.

<sup>377</sup> *Ibíd.*

<sup>378</sup> Fraser, N., “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?”, Benhabib, S., y Cornell, D., (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de género en las sociedades de capitalismo tardío*. Valencia, Ed. Alfons El Magnánim, 1990. (Original: *Feminism as Critique: On the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987).

feminista foucaultiana de Lois McNay, como por la teorización de la transformación social que ha elaborado Judith Butler.



## 6. ¿Cómo lograr una efectiva transformación social feminista?

## 6.1. Introducción

Llegamos al final de nuestro recorrido e, inevitablemente, el final de esta Tesis es problemático. Por eso hemos decidido titular este último capítulo con una pregunta. Quizá sea ésta la pregunta clave no sólo para la teoría feminista, sino también, para el mismo movimiento feminista. Judith Butler en el texto que aborda esta cuestión, la de la transformación social, aventura lo siguiente:

“... voy a argumentar que la teoría es en sí misma transformadora, así que lo afirmo ya de entrada.”<sup>379</sup>

Esto no deja de resultar provocativo ante la insistencia de Bourdieu en que el pecado del feminismo, compartido con la tradición política emancipatoria moderna, es el intelectualismo. No obstante, Butler suma algo más:

“Debe darse algo junto a la teoría, por ejemplo, intervenciones a niveles políticos y sociales que impliquen ciertas acciones, un trabajo continuado y una práctica institucional, que no es exactamente lo mismo que la teoría.”<sup>380</sup>

Pero que, seguirá diciendo, la presupone en términos normativos, esto es, presupone que es lo correcto, lo justo y lo detestable. Nos topamos, así, con la ética y la política que tanto hemos estado buscando en Bourdieu. Butler, planteará la cuestión de la vida humana habitable, vivible, sin violencia y con reconocimiento. Un tema que no lo podemos tratar en este trabajo. No obstante, la referencia de la despiadada crítica que

<sup>379</sup> Butler, J., “La cuestión de la transformación social”, en *Deshacer el género*, ed. Cit., p. 289.

<sup>380</sup> *Ibíd.*, pp. 289-290.



le hace Bourdieu es *Género en disputa*<sup>381</sup>, un texto del que ella en parte se desdecirá y que matizará en profundidad.

Para avanzar en este capítulo, primero vamos a presentar un primer balance sobre los aciertos y desaciertos del pensamiento de Bourdieu. Creemos que Lois McNay es la representante más cualificada para exponernos una estimación ponderada. Esta primera etapa nos llevará a una segunda donde, tentativamente, intentaremos calibrar lo que se juega al postular distintos modelos de agencia, distintas concepciones de la capacidad de acción y reacción de los sujetos, y lo haremos en relación a la confrontación entre Bourdieu y Judith Butler. Nos encontraremos, a nuestro pesar, con que las concepciones de la agencia de ambos autores nos parecen insuficientes. Finalmente, abogaremos por reivindicar la construcción crítica de un *habitus* feminista. Una propuesta que hemos encontrado formulada tempranamente en el interesante texto de Leslie McCall ya citado.

## 6.2. Un balance feminista sobre la teoría social de Bourdieu: McNay sobre aciertos y críticas.

El pensamiento foucaultiano<sup>382</sup> constituye para Lois McNay una herramienta muy útil para abordar el debate feminista contemporáneo, contribuyendo positivamente en su avance a través de sus análisis en torno al poder. No obstante, la autora ahondará en el análisis bourdieuano de los mecanismos que mantienen y perpetúan el sistema de

<sup>381</sup> Butler, J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Barcelona, Paidós, 2007. (Original: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990).

<sup>382</sup> Hicimos referencia a esta relación Foucault-Bourdieu en el apartado 1.4 de nuestra tesis.

dominación como medio para alcanzar una comprensión ampliada y más efectiva de la conexión de los sujetos con la estructura, aunque señalará, igualmente, lo que considera déficits de su teoría. McNay reconoce lo que ya antes hemos apuntado, que el gran logro de la teoría de Bourdieu es el carácter relacional del *habitus*. Si bien encontrará en Bourdieu un cierre de corte materialista y determinista que desprovee a los sujetos de capacidad de cambio de las estructuras del poder establecidas, tampoco se congraciara con una visión estrictamente lingüística de la agencia, de la capacidad de acción, que, en su primera obra, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, planteará Judith Butler.<sup>383</sup>

Efectivamente, Foucault va a dar un gran paso a favor del impulso feminista al desmantelar la recurrente histerización del cuerpo de la mujer poniendo al descubierto la trama moderna de dominación que logra la sumisión sin que sea siquiera percibida como tal. La normalización de la opresión de las mujeres va a ser, sin embargo, un apartado en su agenda que no va a tener mayor repercusión ni desarrollo posterior. Es en *La voluntad de saber*, el primero de los tres tomos de la *Historia de la sexualidad*,<sup>384</sup> donde Foucault despliega su análisis crítico de los mecanismos de control y normalización de la feminidad. Su interés, como podemos ver ya en *Vigilar y castigar*.

---

<sup>383</sup> Hay que insistir en aclarar que tanto Bourdieu, que como veremos lanzará un duro ataque contra Butler, como McNay, toman como referencia exclusivamente lo formulado en *El género en disputa: El feminismo y la subversión de la Identidad*. México, Paidós, 2001. (Original: *Gender Trouble. Feminism and Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990). Es de justicia reconocer que en formulaciones como la que hace Butler en “El reglamento del género” (Capítulo segundo de *Deshacer el género*, ed. cit.) quedará aclarado que el género supone incorporación.

<sup>384</sup> Foucault, M., *Historia de la sexualidad*, vol. I, *La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. (Original: *Histoire de la sexualité 1: La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976).



*El nacimiento de la prisión*<sup>385</sup> a través de su análisis del origen de la institución penitenciaria, era el de mostrar cómo el cuerpo es producido y utilizado, manipulado estratégicamente desde la esfera política, con la intención de lograr no sólo la absoluta sumisión al orden establecido, sino también un alto índice de productividad que se traduzca en beneficios para el Estado. En este entramado social, las mujeres son aleccionadas para servir al otro, para trabajar para los demás sin esperar nada a cambio, su energía es puesta al servicio de la comunidad, de modo que viven sometidas a las necesidades externas, debiendo dejar las suyas propias en un segundo o tercer plano, y todo ello sin ser conscientes de estar siendo sometidas, a pesar del malestar que la situación les ocasiona. El Estado busca normalizar, controlar y vigilar, y lo hace fortaleciendo el patriarcado. El nacimiento de la prisión y demás instituciones normalizadoras como las escuelas, los centros psiquiátricos o las fábricas, responde a la matriz disciplinaria que va perfeccionando los mecanismos de control, de modo que la dominación deja de ser directa, a través de castigos físicos severos, a indirecta y sutil, aunque mucho más eficaz, logrando la sumisión a la norma de forma inconsciente, ligada al cuerpo y sus rutinas y, así, naturalizada. La disciplina, el orden, la división temporal y la definición de normalidad social, de salud y de enfermedad, logran lo que vendría a ser esa servidumbre involuntaria al orden social.

Sin embargo, no podemos decir que Foucault, a pesar de dar con las claves del disciplinamiento, sea un icono de pensador contra el androcentrismo. Como señalábamos, la mujer ocupa sólo una posición marginal en su análisis de la historia de

---

<sup>385</sup> Foucault, M., *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 2000. (Original: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Gallimard, 1975).



la sexualidad. No obstante, los análisis foucaultianos aportan al feminismo herramientas imprescindibles que permiten escrutar aquellos mecanismos invisibilizados que perpetúan la discriminación<sup>386</sup>. Muchas de las instituciones a las que hace referencia son, en su origen, lugares masculinizados. Pensamos en concreto que la prisión, la escuela, el ejército, la fábrica, etc. han sido instituciones generadas o creadas para ser habitadas especialmente por los varones, siendo el ingreso de las mujeres en ellas una anomalía o el fruto posterior de los conflictos y cambios sociales. Por lo tanto, han sido instituciones donde no ha sido escrita la historia de las mujeres. En su artículo “Foucault y los feminismos: encuentros y desencuentros”, M<sup>a</sup> José Guerra así lo ratifica:

“Si las mujeres apenas despuntan en Foucault es porque éste simplemente describe y explica un orden homofílico y androcentrado. Las mujeres habitan en los márgenes de los márgenes.”<sup>387</sup>

De hecho, Foucault narra la emergencia de ese patriarcado capitalista que se configura como sociedad disciplinaria y que tiene a su base una fuerte y nítida demarcación entre lo público y lo privado. La casa, el romantizado “hogar”, ha sido el lugar por excelencia de la reclusión femenina, una institución disciplinaria muy particular donde las mujeres han sido instruidas para ser objeto de la dominación, pero, también, para contribuir activamente a ella. Recordando la publicación de *Una habitación propia* de Virginia Woolf<sup>388</sup>, se pone el acento de la confinación de la mujer

<sup>386</sup> Fraser, N., “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, “Michel Foucault: a Young Conservative?” y “Foucault’s Body Language: a Posthumanistic Political Rethoric”, en *Unruly practices. Power, discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, Minnesota University Press, 1989.

<sup>387</sup> En Fernández Agis, D., Sierra, A. (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX. Deleuze, Foucault, Derrida, Beauvoir*. Barcelona, Laertes, 2009, p. 83.

<sup>388</sup> Woolf, V., *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 2008 (Original: *A Room of One’s Own*, 1929). Bourdieu utiliza la novela de Virginia Woolf, *Al faro* (Barcelona, Lumen, 2011. Original: *To the*





en lo doméstico, espacio propiamente suyo para “autoconstituirse como yo.”<sup>389</sup> No obstante, la mujer no dispone de tiempo para sí misma, el tiempo para uno mismo es el factor clave de la individualización, pues éste está siempre a disposición de los otros, tiempo regalado, donado, que la vacía existencialmente, y si contraviene este mandato de género de regalarse a sí misma o donarse a sí misma se verá no sólo sancionada por los otros, sino inundada por la emoción de la culpabilidad.

Si la culpabilidad como mecanismo de autocontrol no fuera suficiente, topará entonces con todo un dispositivo de vigilancia constante al que socialmente se ve sometida: el juicio sobre las normas del decoro, el pudor, la vergüenza y las codificaciones de la corrección femenina, todas expresadas a través de marcas y estilos corporales, que amenazan a las trasgresoras con la pérdida de la “«respetabilidad», que no respeto”<sup>390</sup>.

No se puede entender el disciplinamiento de las mujeres, ligado a la división entre lo público y lo privado, sin atender a que la socialización femenina depotencia las capacidades para la acción y el pensamiento en consonancia con construcciones moralistas tradicionales. El hecho de que Foucault se detenga en la histerización del cuerpo de la mujer, propiciada por la revolución psicoanalítica, nuestra cómo el conocimiento psicológico y médico optó por patologizar lo femenino, recordemos el papel histórico de la histeria, para así hacer más fácil su sometimiento al control.

---

*Lighthouse*. 1927), para mostrar el contraste entre los papeles femeninos y masculinos en el marco de la convivencia hogareña y familiar. En Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit.

<sup>389</sup> Guerra, M.J., cap. cit., en Fernández Agis, D., Sierra, A. (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX. Deleuze, Foucault, Derrida, Beauvoir*, ed. cit., p. 91.

<sup>390</sup> *Ibíd.*, p. 92.

Como decíamos antes, no es de extrañar que, pese al no atender Foucault al sistema sexo-género, su indagación genealógica, relativa a desbrozar los orígenes de la sociedad del disciplinamiento, haya tenido un gran impacto en las teorías feministas contemporáneas. Su atención al carácter construido de la identidad y, por lo tanto, su aseveración de que el cuerpo no es una entidad natural, sino que es una construcción social, lleva, como decimos, a McNay y otras<sup>391</sup> a considerar positivamente su obra para la investigación feminista. No obstante, detecta también en su obra ciertos límites relativos a la conceptualización del biopoder, de un lado, y, del otro, el modo en que los sujetos son producidos disciplinariamente.

McNay estima que Foucault reduce el cuerpo a una entidad excesivamente pasiva que confluye en lo que la autora califica de un determinismo incapaz de dar buena comprensión del proceso de adquisición de la identidad de género. Una falta que explica debido a que Foucault entiende el proceso de construcción corporal al margen de la noción de agencia. A pesar de iluminar, con su concepto de los “cuerpos dóciles”, cuerpos moldeables y producidos por el poder, el camino hacia una mayor comprensión de los mecanismos que posibilitan la sumisión al orden, sigue sin resolver las cuestiones relativas a la subjetividad y al género<sup>392</sup>.

---

<sup>391</sup> Bartky, S., “Foucault, Femininity and the Modernization of Patriarcal Power”, en Diamond, I., and Quimby, L., *Feminism and Foucault*, Boston, Northeast University Press, 1988 y Fraser, N., “Foucault and on modern power: empirical insides and normative confusions”, en *Unruly practices. Power Discourse and gender in Contemporary Social Theory*, ed. cit. Fraser ha escrito recientemente una nueva aproximación a Foucault caracterizándolo como el gran teórico del modelo fordista de regulación social: “¿de la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización”, en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, año XLVI, nº 187, enero-abril 2003.

<sup>392</sup> En torno a este aspecto, Iris Marion Young suministrará interesantes claves para entender que necesitamos, tanto de un concepto que señale el cuerpo vivido para dar cuenta de la dimensión subjetiva, como de un concepto de género más sociologista que señale el carácter constructivo de la feminidad y de la masculinidad y que sirva para analizar las desigualdades y las discriminaciones. En “Lived body vs.



McNay ve en la obra de Bourdieu la posibilidad de superar las insuficiencias detectadas en el trabajo de Foucault. Como veníamos anunciando, el análisis de los mecanismos simbólicos ocultos de la dominación le parece acertado, y es que el carácter relacional de la teoría sociológica de Bourdieu le permitirá elaborar una concepción alternativa de la categoría de agencia. El cuerpo es pensado, por el autor francés, como una frontera dinámica, una entidad susceptible al cambio, con lo cual se abren las puertas hacia una complejidad relacional entre lo físico, lo simbólico y lo social. El *habitus* es el dinamizador de esta complejidad relacional. Al desdibujarse esos límites categoriales, el cuerpo quedaría liberado de una interpretación o bien meramente objetivista o bien meramente subjetivista. El cuerpo, dirá McNay<sup>393</sup>, es, por lo tanto, una entidad transicional, esto es, el cuerpo constituye el lugar de enlace con el mundo, un mundo que lo habita, que está introducido en él, dinamitando así la dicotomía entre lo subjetivo y lo objetivo. La misma materialidad del cuerpo, no obstante, impediría que éste llegue a incorporar completamente el sistema simbólico de la dominación. Por lo tanto, McNay detecta una fisura, un resquicio para minar o difuminar la sensación de determinismo social férreo con la que ha sido atacada la obra de Bourdieu<sup>394</sup>.

Este factor, el dinamismo material del cuerpo, impide que tenga lugar, en el proceso de adquisición de la identidad de género, una completa asimilación de la

---

Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, Young, I. M., *On Female Body Experience. “Throwing like a girl” and other essays*, ed. cit.

<sup>393</sup> McNay, Lois, “Gender, *Habitus* and the Field. Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity”, *Theory, Culture and Society*, SAGE, Vol. 16 (1): 95-117, 1999, p. 98.

<sup>394</sup> Una interpretación muy parecida a ésta es la que proporcionan Hughes, C., y Blaxter L., (Feminist appropriations of Bourdieu: the case of social capital”, en *(Mis)recognition, Social Inequality*, ed. cit.) al ratificar la interpretación de McCall, L., (“Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order”, *Theory and Society*, art. cit.), la superación del determinismo estaría en la interrelación entre posiciones sociales y disposiciones. Este dinamismo relacional es el que ofrece posibilidades, dicen ellas, para comprender el cambio social.



feminidad normativa, con lo que quedaría una ranura o intersticio para pensar la subversión de las estructuras del patriarcado. McNay intenta, así, activar una posibilidad de transformación social en Bourdieu para aproximarnos a la visión butleriana de la agencia como performatividad. Una performatividad de género que opera a través de la repetición, de la mera iteración, y que, por tanto, es incapaz de copiar con absoluta fidelidad un modelo que siempre es una copia de una copia.

En ambos casos tomará distancia de lo que considera serios límites de las teorizaciones de Bourdieu y de Butler a este respecto. Discrepará de Bourdieu al señalar en su proyecto una tendencia a minimizar la posibilidad de que los actores sociales puedan cambiar su situación de dominación. McNay piensa que Bourdieu subestima la relativa autonomía de los dominados, dado que reduce las relaciones simbólicas a relaciones sociales predeterminadas. Es decir, Bourdieu interpretaría que los agentes son incapaces de elaborar reflexiones prácticas que puedan llevarles a cambiar la situación en la que se encuentran, a transformar las condiciones sociales dadas, intentando mejorar su situación y su calidad de vida. Aparece aquí la controvertida desconfianza que muestra Bourdieu del intelectualismo. El juego se da entre posiciones sociales y disposiciones, si se piensa que es posible desactivar *habitus* previos y construir otros que enfrenten las estructuras, con lo que supondrán un efecto de “desencaje” de los individuos respecto a las instituciones. Habrá, así, una posibilidad de transformación en el fragor de las luchas simbólicas.

Respecto a Butler, McNay señala una deficiencia similar, aunque por razones bien distintas: la agencia lingüística postulada está en estrecha relación con la estructura

misma del lenguaje. A McNay le parece que Butler la entiende más bien como un potencial lingüístico abstracto que como un hecho real situado en un contexto social, económico y cultural específico. Habría una desatención a la dureza de las estructuras<sup>395</sup>. Emplazar, así, la agencia significa subsumirla bajo una dimensión intencional y lingüística, una alternativa que, lejos de proporcionar una teoría viable de la misma, termina por quedar relegada a una abstracción cultural<sup>396</sup>. Suscribiría así McNay la crítica de intelectualismo que Bourdieu lanza contra Butler.

McNay cree, así, más acertadas posturas que traten de superar la dicotomía entre, por un lado, las teorías materialistas, para las cuales el género se deriva de la estructura social o de las estructuras objetivas. Las posturas materialistas reducen las desigualdades a cuestiones de orden económico y dan, así, por supuesto que los problemas se solucionarán a través de un reparto equitativo de los bienes materiales. Estos planteamientos subestiman la complejidad de las relaciones que afectan a la desvalorización de la identidad. Por otro lado, las teorías culturales, para las que el género es más bien una consecuencia de las estructuras discursivas, tienen, según McNay, su principal problema en la ahistoricidad. Se les achaca el desconectar las cuestiones tratadas de los contextos concretos. Se desconocen, así, las condiciones en

<sup>395</sup> Lo mismo le achacará Fraser en su polémica en torno al artículo “Merely Cultural”, en *New Left Review*, nº227, I/22, January-February 1998. Butler la intentará desautorizar.

<sup>396</sup> McNay, Lois, “Agency and experience: gender as a lived relation”, en Adkins, L., y Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*, ed. cit., p. 175.

las que se tiene acceso tanto a los recursos económicos como a otros tipos de capital social y cultural<sup>397</sup>.

Según la autora, una visión que evite ambos problemas, determinismo material y determinismo lingüístico, requiere una concepción de la agencia como “relación social vivida”, y en este sentido se han de establecer fuertes conexiones entre las estructuras sociales y las cuestiones referidas a la identidad, de las que se derivará nuestra experiencia en el mundo. Así pues, la agencia, comprendida como capacidad de los individuos para la acción, tiene, para McNay, claras implicaciones que van más allá de las que pueden ofrecer tanto las teorías que enfatizan lo discursivo al tiempo que desatienden los aspectos estructurales, como las teorías que reducen los hechos socio históricos y culturales a transacciones económicas. De este modo, mientras que encontrará, por una parte, en Butler, esa sobreestimación de los límites del discurso que llega a desvirtuar lo social, encontrará, por otra, en Bourdieu, un cierre cuasi determinista que pone en serio peligro la capacidad de autonomía de los agentes para lograr los cambios sociales, la capacidad para resistirse y, en su caso, dismantelar el sistema de dominación. Frente a la dicotomía género versus cuerpo vivido que tratábamos en el capítulo anterior, McNay nos ofrece una formulación superadora: el género como relación vivida.

El trabajo realizado por Nancy Fraser<sup>398</sup> constituirá, en cambio, para McNay una herramienta muchísimo más eficaz para afrontar la lucha contra las desigualdades e

---

<sup>397</sup> En su texto “Merely Cultural”, Butler, en polémica con Nancy Fraser, reta la interpretación de su teoría como meramente culturalista y liga los aspectos culturales con los aspectos económicos. En *New Left Review*, art. cit., pp. 33-44.



injusticias sociales que coartan los derechos y las libertades de las mujeres. Y ello porque se trata de un enfoque que acerca posiciones tan contrarias como las que enarbolan las teorías culturales o lingüísticas y las teorías económicas o materialistas. Las relaciones de poder no pueden ser localizadas y abordadas desde una única perspectiva, y es que no se encuentran emplazadas o limitadas a un único dominio social, ya sea el de la economía o el de la cultura, sino que son el resultado del entrelazamiento de ambas, otorgando una mayor complejidad a la cuestión de la opresión de género. Siguiendo los términos utilizados por Fraser, las cuestiones de redistribución y las cuestiones de reconocimiento representan un “dualismo perspectivista”<sup>399</sup> que se ajusta más a la realidad, pues ésta está conformada por aspectos dicotómicos resultado de la interacción de mecanismos de subordinación cultural y de distribución desigual de los recursos económicos. No obstante, dirá McNay<sup>400</sup>, Iris M. Young encontrará en este dualismo perspectivista un intento fallido de romper con la oposición existente entre economía y cultura. Y es que para Young las categorías de redistribución y reconocimiento así establecidas contribuyen a reforzar dicha oposición y no proporcionan un reflejo certero de la realidad, la cual se encuentra, antes bien, caracterizada por una multiplicidad de relaciones de poder que precisan, por tanto, de un abordaje de la opresión de carácter plural, razón por la cual desarrollará un

<sup>398</sup> Fraser, N., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*, New York, Routledge, 1997. Este es un tema que dejamos para una posterior investigación puesto que creemos que el modelo tridimensional de justicia de Fraser ofrecería un referente normativo interesante para “completar” la teoría social de Bourdieu.

<sup>399</sup> McNay, Lois, “Agency and experience: gender as a lived relation”, en Adkins, L., y Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*, ed. cit., p. 176.

<sup>400</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.



análisis de la misma a partir de cinco caras entre las que se reparte la dominación<sup>401</sup>. Este modelo relativo a las cinco caras de la opresión lo hemos desarrollado en el capítulo anterior y nos sigue pareciendo enormemente potente al enfrentar la caracterización de la dominación de género.

Esta crítica de Young a Fraser es, para McNay, un reflejo claro de la raigambre tan fuerte dentro del debate feminista de la oposición existente entre las teorías materialistas y las teorías culturalistas, de hecho la considerará una objeción resultante de esa misma disputa, y es que el ver lo que es un intento por superar el dualismo material/cultural en un refuerzo del mismo no alcanza, para la autora, otra lectura más acertada. Se trata de un debate enquistado que no parece dar visos de acabar disolviéndose a menos que, situándose en un nivel de análisis algo más definido que el de la macro-estructura en la que suele tener lugar, alcance a vislumbrar categorías que permitan exponer o explicitar aquellas relaciones concretas o específicas, que se dan de hecho entre las estructuras materiales o económicas y las estructuras culturales, lingüísticas o simbólicas. Un análisis semejante permitiría comprender la realidad con mayor índice de acierto, y la experiencia vivida de los sujetos parece ser la clave, la conexión entre ambas posiciones teóricas que aporte esa información. Un modelo relacional, como el *habitus* propuesto por Bourdieu, resulta clave para movilizar este debate.

Sin embargo, es, precisamente, la experiencia un concepto problemático dentro del debate feminista, como ya hemos visto. Y su problematicidad procede del riesgo que

---

<sup>401</sup> La explotación, la marginación y la carencia de poder, referidas a la división sexual del trabajo, y el imperialismo cultural y la violencia, referidas a la dominación simbólica.





lleva aparejado de caer en posicionamientos excesivamente subjetivistas, una aproximación que se arriesgue a resultar empiricista, con el consecuente menoscabo de la atención a los factores contextuales, sociales e históricos que afectan, propiciando y manteniendo, la discriminación de la mujer. Desde nuestro punto de vista, como veíamos en el capítulo anterior, esta tensión o bien se resolvería incorporando un doble registro, la noción de cuerpo vivido, para dar cuenta de la experiencia subjetiva, y del concepto de género para objetivar las relaciones de discriminación y desigualdad<sup>402</sup>, o bien, interpretando a Bourdieu relacionalmente, y poniendo el acento en el concepto de *habitus*, quedaría superado al hablar de una internalización de las estructuras en los cuerpos y una externalización en las prácticas. Si esto es así, el peliagudo dualismo material-cultural quedaría desactivado en un modelo relacional y multifactorial.

En consecuencia, se hace necesario un análisis multi-factorial de las construcciones material-discursivas desde un punto de vista relacional. Así, mantiene McNay apoyándose en Joan Scott<sup>403</sup>, es como puede tener lugar una explicación del por qué de las desigualdades, analizándolas a partir de la experiencia vivida de las mujeres como construcción discursiva. Con todo, ello ha provocado, en muchos trabajos de corte post-estructuralista, el abandono de la categoría misma de experiencia, resultado del peso otorgado a esa construcción discursiva, casi diríamos que textualista, que ha dado lugar a un determinismo lingüístico que no parece poder proporcionar un relato de la agencia que permita la resistencia o la subversión frente a la opresión. Esta es la crítica

<sup>402</sup> Young, I.M., “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, art. cit., pp. 12- 26.

<sup>403</sup> McNay, Lois, “Agency and experience: gender as a lived relation”, en Adkins, L., y Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*, ed. cit., p. 178-180.

lanzada contra Butler que desarrollaremos en el siguiente apartado. Por otra parte, las interpretaciones que tildan a Bourdieu de “determinista de las estructuras”, en concreto a las relativas a la dominación masculina, no dejarían tampoco margen para la transgresión y la subversión efectivas. Este punto nos remite al juicio desesperanzado de Bourdieu sobre los cambios sociales feministas en las sociedades contemporáneas<sup>404</sup>, cambios que él considera superficiales y que no inciden en la transformación de las estructuras socio-simbólicas, cambios que son mera apariencia debido a la falta de efectividad de ese intelectualismo, ligado a la mera toma de conciencia que compartiría el movimiento feminista con la teoría política moderna. Para Bourdieu, los cambios visibles en materia de igualdad ocultan las estructuras invisibles en las que anida el inconsciente androcéntrico<sup>405</sup>.

Abordaremos, en el siguiente apartado, y tentativamente, este nudo problemático ligado a las conceptualizaciones de la agencia, entendida como capacidad de hacer, de accionar y reaccionar, como palanca de la transformación social.

### 6.3. Determinismo, agencia y transformación social. Butler versus Bourdieu.

Desde diversos frentes críticos, la agencia o la capacidad de los individuos para actuar, resistirse y tratar de subvertir las estructuras dominantes y opresoras, no parece, así, como vemos, terminar de encontrar asilo en las propuestas teóricas de Butler y Bourdieu, y ello a pesar del intento de ambos por lograrlo. En el caso de Butler,

<sup>404</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit.

<sup>405</sup> *Ibíd.*, p. 131.



concretamente, la subsunción de lo corpóreo y lo social en lo lingüístico, lleva a comprender el género performativamente ligado tanto a estructuras discursivas como a prácticas sociales. Esta conceptualización hunde sus raíces, como señala Lisa Adkins<sup>406</sup>, en el retroceso de lo estructural que ha tenido lugar en el seno del feminismo y que ha provocado que la agencia haya ido siendo entendida como cada vez más liberada o desligada de la estructura social, alcanzando una libertad que supuestamente permite, por una parte, sentar las bases necesarias para la emergencia de la reflexividad. Lo anterior daría lugar a un espacio donde los agentes adquieren la capacidad de entender y comprender las condiciones sociales de su existencia, para poder, luego, modificarlas, aspirando así a construir otro tipo de organización social. Tal y como apunta Adkins, esta idea de la agencia entendida como capacidad de “alzarse” por encima de las condiciones sociales dadas y hacer conscientes los mecanismos que mantienen y perpetúan el sistema de desigualdades e injusticias sociales, con lo que ello supone para la aspiración a una transformación social, es criticada desde posicionamientos cercanos a la teoría social de Bourdieu.

Tal teoría, en suma, establece que es imposible situarse fuera del espacio social para reflexionar sobre él, ya no digamos para modificarlo. Esto significa entender a Bourdieu privilegiando la perspectiva de las posiciones sociales. Así, partiendo de la idea de que los sujetos se encuentran situados en la estructura, pasar por alto este punto de partida básico no hace más que alejarnos de las posibilidades, reales, que tengamos de comprender el mundo en el que estamos inmersos. Las categorías con las que nos

---

<sup>406</sup> Adkins, Lisa, “Reflexivity, Freedom or Habit of Gender?” en *Theory, Culture and Society*, SAGE, London, 2003.

pensamos son producto del sistema de opresión y subvertirlas significará, como veremos, alterar nuestras percepciones y poner en juego las potencialidades del *habitus* en la existencia cotidiana. Se destaca, así, otra perspectiva presente, igualmente, en la obra de Bourdieu que es la de las disposiciones. El potencial del *habitus* no queda enteramente constreñido por las posiciones sociales y aquí hay una fisura para la transformación social. Habría, por tanto, siguiendo aquí otra vez a McCall, dos lecturas complementarias de Bourdieu. La primera hablaría de la interrelación entre posiciones, más determinista, y la segunda dinamizaría la primera al hablar de las disposiciones<sup>407</sup>.

Por otra parte, Butler, en principio, no aceptaba una categorización unitaria del sujeto, con lo que ello supondría de conexión a estructuras y normas sociales fijas, se centra, antes bien, en el concepto de agencia ligado a la performatividad. Ella misma explica el argumento que reconsidera presentado en *Género en disputa*. La idea es que no hay copias de una heterosexualidad originaria, sólo hay copias de copias y, por lo tanto, a través de la performatividad, se igualarían las normas de género, las dominantes y no dominantes<sup>408</sup>. Por esta igualación Butler fue duramente criticada, sin embargo en su debate con Rosi Braidotti<sup>409</sup> ha reconsiderado la necesidad de que:

“... aceptemos algunos marcos porque describen bien la dominación patriarcal.”<sup>410</sup>

<sup>407</sup> McCall, L., “Does gender fit? Bourdieu, feminism and conceptions of social order”, art. cit.

<sup>408</sup> Butler, J., “La cuestión de la transformación social”, en *Deshacer el género*, ed. cit., p. 296.

<sup>409</sup> Desgraciadamente, no hemos tenido tiempo de profundizar en el complejo pensamiento de Braidotti que aúna una aspiración deleuziana con una visión no esencialista de la diferencia sexual. Ver: Hdez. Piñero, A., “Butler y Braidotti: el debate sobre el falo lesbiano”, en *Amar la fluidez. Teoría feminista y subjetividad lesbiana*. Pamplona, Editorial Eclipsados, 2009.

<sup>410</sup> Butler, J., “La cuestión de la transformación social”, en *Deshacer el género*, ed. cit., p. 300.



Pero sigue diciendo que el problema de aceptar por ejemplo la diferencia sexual es si esto nos invita a considerar la dominación como inevitable. Se pregunta:

“¿Es lo simbólico un campo para la intervención social? ¿Realmente la diferencia sexual existe a parte de su forma institucionalizada, teniendo en cuenta que la forma institucionalizada dominante es la heterosexualidad misma?”<sup>411</sup>

Butler le da vueltas autocríticamente al apartado que más polémicas ha suscitado de *Gender Trouble*, el de las conclusiones, titulado “De la parodia a la política”<sup>412</sup>. Y es que el poder se sitúa, para esta autora, no en las estructuras, fijado a las condiciones materiales de la existencia o sujetado a ellas, sino en un nivel discursivo que analíticamente no podemos separar de la materialidad constitutiva de los cuerpos y las instituciones. Si podemos hablar de los efectos consecuentes del poder será porque no se haya localizado en un ámbito de convenciones sociales con existencia ontológica propia, sino que las mismas convenciones sociales sólo se perpetúan mediante la repetición reiterada de discursos y prácticas. Semejante articulación supone que los sujetos trabajan constantemente, a través del discurso y las prácticas, en el mantenimiento y perpetuación de las relaciones sociales que constituyen nuestro universo y que, por tanto, de la misma manera, también a través del discurso y las prácticas, pueden provocar cambios que repercutan en unas mejores condiciones sociales de existencia para todos. Esto último con el fin de lograr vidas habitables para todos. Con esto nos referimos a intentar evitar ese ámbito social de lo abyecto en donde

<sup>411</sup> *Ibíd.*

<sup>412</sup> Butler, J., “Conclusión: De la parodia a la política”, en *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, ed. cit., pp. 277-288.



han sido recluidas las personas que objetan o trasgreden la normatividad de género<sup>413</sup>. Para Butler es clave tanto constatar los mecanismos iterativos que abren un espacio de variabilidades, como la referencia al carácter performativo del mismo género. Ahora bien, no hay fórmulas mágicas, y el éxito que se pueda obtener será siempre impredecible y contingente. El espacio abierto para los sujetos a otras re-significaciones sociales así como a nuevas localizaciones se entiende porque la repetición o reiteración lleva consigo la oscilación o la imprevisibilidad que puede posibilitar la transformación social.

La gran originalidad del pensamiento de Judith Butler ha alcanzado, y mantiene, una relevancia sobresaliente en el horizonte del debate crítico internacional contemporáneo, su fuerza transgresora y de marcado talante político aspira, efectivamente, a la transformación social<sup>414</sup>, aunque su intrincado estilo lingüístico, que Elvira Burgos califica de “no teleológico” e “interrogativo”<sup>415</sup>, ha sido objetado por su gran complejidad. Burgos señala, no obstante, que se trata, no de un lenguaje que aspira a ser comprendido sólo por una élite o grupo privilegiado. La intención de Butler estaría, antes bien, dirigida hacia la desmitificación de la idea de la existencia de un lenguaje común, un lenguaje por todos compartido, transparente, y que, por ello, nos permite comprendernos mejor. No existe, de hecho, para esta autora, ese espacio compartido, como prueba el que, incluso participando del mismo idioma, la

<sup>413</sup> Pérez Navarro, P., *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*. Madrid, Ed. Egales, 2008, a partir de su Tesis Doctoral titulada: *Performatividad, género e identidad en la obra de Judith Butler*, Universidad de La Laguna, 2008. Disponible en: Biblioteca General y de Humanidades de la Universidad de La Laguna, Planta 1, Signatura 1841.

<sup>414</sup> Butler, J., *Deshacer el género*, ed. cit..

<sup>415</sup> Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*. A. Machado Libros, 2008, p. 14.



comunicación se torne intrincada, con la profusión de constantes malentendidos y de plurales interpretaciones. Así pues, la pretensión de un lenguaje común transparente es una ficción impuesta por la norma. Nosotros y nosotras estaríamos actuando como si fuera real, pero Butler desvela que quizás lo más que albergamos sea un deseo de que las cosas fueran así, de que la comunicación fuera inteligible y transparente. Sin embargo, la tarea consiste en desentrañar cómo se ha naturalizado, normalizado, esa pretensión.

No encontramos en la sociología de Bourdieu un tratamiento tan elaborado de la especificidad del lenguaje como la que ha logrado la deriva teórica que parte de Austin y Derrida, en la estela del giro lingüístico, y en la que situamos a Judith Butler. Por el contrario, su formulación de la teoría de los campos sociales así como del concepto de *habitus* tiene por objetivo desvelar las diferencias sociales, las desigualdades de clase inherentes a nuestro ser situado en el mundo. Sobre todo, como hemos visto, atiende a conceptualizar a las desigualdades en su carácter naturalizadas, hechas cuerpo, originadas en el mismo devenir histórico, que son las que según él perpetúan, a su parecer, la situación injusta en la que un grupo obtiene privilegios y beneficios, mientras el resto sufre las consecuencias de esas asimetrías sociales. Los discursos y prácticas generados por el grupo dominante a lo largo de la historia nos hacen ver como “natural” lo que en realidad es el producto del proceso enmascarado de imposición de intereses particulares de ese grupo privilegiado a todos los demás grupos sociales. Una de las estrategias utilizadas para este fin es hacer pasar los intereses del grupo privilegiado por intereses universales. Aquí entra en juego la posibilidad que presta el uso y abuso de las abstracciones elevadas a la pretensión de universalidad. Este análisis podría

aplicarse al devenir histórico del discurso de los derechos humanos, que como Celia Amorós ha mostrado, invoca la humanidad toda para luego, en la práctica, cercenar del ámbito de aplicación de los derechos a las mujeres y a otros grupos dominados. La falacia intelectualista que formula Bourdieu y en la que está implicada la tradición filosófica occidental se presta a este perverso juego con el que se legitiman las desigualdades sociales de facto.

Bourdieu objeta a Butler el no deshacerse de esta funesta herencia intelectualista y quizás, caricaturizando y simplificando la compleja posición teórica de su feminismo *queer*, la acusa de no dar relevancia a un trabajo político centrado en la atención al cuerpo y los afectos. A años vista de esta crítica de Bourdieu a Butler creemos que tendría que rectificarla, al menos en parte. Bourdieu sólo leyó apresuradamente *Gender Trouble*, obras posteriores de la autora han precisado las imbricaciones entre discursividad y corporalidad, como *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*<sup>416</sup>, y, más recientemente, “El reglamento del género” compilado en *Deshacer el género*<sup>417</sup>.

¿Cuál es la propuesta de Bourdieu para enfrentar la posibilidad del cambio social? Su respuesta va unida inexorablemente al cuerpo como receptáculo dinámico de la normatividad y de las axiologías del mundo social. Bourdieu exige que la lucha emancipadora que pueda dar al traste con el orden establecido deba partir de un *contra-adiestramiento* del cuerpo, porque no sólo encontramos resistencias a la transformación

<sup>416</sup> Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2002. (Original: *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. New York, Routledge, 1993).

<sup>417</sup> Butler, J., *Deshacer el género*, ed. cit.





del sistema opresor inscritas, en las estructuras objetivas, en las instituciones, que conllevan mecanismos de exclusión y violencia simbólica, sino, también, sobre los cuerpos vivos, caracterizados por la incorporación y naturalización de las normas y valores sociales. Esto es lo que provoca que los propios dominados y dominadas asuman la exclusión, la desigualdad y la violencia como la normalidad, como lo que es así y no puede ser de otra manera, una suerte de determinismo fatal que logra que las mismas víctimas de la opresión asuman ésta como lo inevitable, como lo que les ha tocado vivir, y que la reproduzcan ellos y ellas mismas sin siquiera llegar a ser conscientes de ello. Vemos en esta interpretación de Bourdieu el enorme peso de la concepción pascaliana del autómatas social. Todo sucede en un nivel arreflexivo. Por lo tanto, la mera “toma de conciencia” está vinculada con la falacia intelectualista y hace descarrilar en *Gender Trouble* las energías utópicas dirigidas al cambio social.

Volvamos a Butler. Tentativamente planteamos que tras intentar entender las matizaciones de *Cuerpos que importan* y “El reglamento del género” frente a las tesis de la primera Butler, lo que no nos queda claro que haya un abismo tan insondable entre los dos autores de los que estamos tratando. En ambos, la norma se materializa, cobra realidad en los cuerpos, a través de su repetición reiterada. En una el quid de la cuestión es la performatividad y su carácter iterativo, en el otro el *habitus* como disposición que “encaja” en los campos sociales de los que se trate. Para el caso de Butler, esa repetición, iteración que abre a variabilidades contingentes, dirá Burgos<sup>418</sup>, no tiene un origen genuino. El género se produce por repetición e imitación, de modo que debemos

---

<sup>418</sup> Notas tomadas a partir de la intervención de Elvira Burgos en el V Congreso Internacional de Antropología Filosófica (S.H.A.F), que tuvo lugar en la Universidade de Santiago de Compostela en septiembre de 2002.

entender el género como aprendizaje. No obstante, insiste la autora, no hay un original a partir del cual se aprende, pues la idea misma de “original” es posterior a la propia idea de copia. Lo copiado lo es a partir de otra copia, se copian copias de copias, imágenes que imitamos, gestos, expresiones, estilos corporales, etc. a partir de lo que se halla inscrito en la cultura, a partir de lo que ésta nos dice que hemos de imitar. Y es que la cultura, como hemos mostrado en el capítulo dedicado a las “aplicaciones”, a cuenta de la tarea de inculcación y adoctrinamiento de los modelos femeninos en las revistas para adolescentes, nos impele a ser de una forma y no de otra, nos lleva a dictaminar qué significa ser “mujer” y cómo debe comportarse una mujer, tanto como nos lleva a determinar qué significa ser un “hombre” y actuar como tal. En este sentido, ya hay trabajos de investigación que escrutan la producción social de la masculinidad hegemónica, por ejemplo al analizar el mundo de los videojuegos masculinos<sup>419</sup> o incluso, la dominación cultural asfixiante que en nuestra sociedad ejerce el fútbol y su mundo icónico. Aprovechamos este momento para decir que la cultura académica crítica, para nosotras debería ser decididamente feminista. En concreto, debe afrontar el análisis de la producción y reproducción mediática del sistema sexo-género en el que creemos que mora, hoy por hoy, la mayor potencia socializadora, frente a los agentes clásicos de la socialización que eran la familia y la escuela.

En este intento de contraste entre estos dos grandes pensadores es importante ya decir lo que L. McCall había ya constatado en 1992. Según ella, Bourdieu se toma el cuerpo biológico, la diferencia sexual sin más elaboración, demasiado en serio y, por

---

<sup>419</sup> Díez Gutiérrez, E.J., “Videojuegos y sexismo”, en:  
[http://www.concejoeducativo.org/article.php?id\\_article=74](http://www.concejoeducativo.org/article.php?id_article=74). Acceso: 22 de enero de 2013.



ello, no llega a prestar un papel determinante a la violencia encarnada en la heterosexualidad. En *La dominación masculina* Bourdieu atiende a la característica común a muchas sociedades relativa a la condición “contra-natura” de la homosexualidad, pero no avanza más<sup>420</sup>. Un déficit más que notable de Bourdieu es, en consecuencia, su heterosexismo, que junto a la ceguera de género que ya detectábamos en el capítulo anterior, por otorgarle a éste un papel meramente modulador del estatus de clase, nos inclina a señalar que su conceptualización no es la más acertada para dar cuenta del carácter polifacético de las opresiones de sexo-género. Bourdieu otorga al ámbito público, sobre todo al status ocupacional, como ya decíamos, un papel determinante, mientras que descuida la división sexual del trabajo y sus efectos de esencializar en las mujeres la sexualización y la disposición naturalizada al cuidado<sup>421</sup>. Antes lo sugeríamos para el caso de Foucault, el caso es que Bourdieu no atiende sistemáticamente a la constitución de la familia moderna. Este otro déficit lastra su comprensión de la sociedad actual.

Desde el punto de vista de Butler, la heterosexualidad obligatoria es, entonces, la norma repetida hasta la saciedad, forjada sobre los cuerpos a través de los cuales cobra realidad performativamente. También, como veíamos en el capítulo anterior en las revistas para adolescentes femeninas, por ejemplo el lesbianismo, en una cuestión tabú. De ahí la afirmación de que el sexo es una norma hecha cuerpo, materializada.

---

<sup>420</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., pp.145-146.

<sup>421</sup> McCall, L., “Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order”, art. cit., p. 845.

Pero volvamos a la concepción del cuerpo en la perspectiva butleriana. Como señala Burgos, es imposible pensar el cuerpo como mera materia, porque como también hemos visto en Bourdieu, durante el proceso de su construcción también va adquiriendo “significado, inteligibilidad y valor”<sup>422</sup>, de tal suerte que lo corporal abarca una dimensión mucho más compleja que la que le es achacada desde las duras críticas vertidas sobre su teoría, muchas veces debidas a una lectura, sigue señalando Burgos, precipitada de su obra<sup>423</sup>, y que la califica de hiper-constructivista. En este aspecto, Butler adopta una postura muy clara que no admite una concepción prediscursiva del sexo, lo discursivo y lo material se construyen al tiempo. Por otra parte, frente a la acusación de determinismo lingüístico a la que ya aludía McNay, la respuesta sería el abrir un espacio precario e incierto para el indeterminismo. En el proceso de repetición reiterada que performan los cuerpos se abren resquicios provocados por la misma contingencia del proceso de reiteración de la norma hegemónica productora de los cuerpos sexuados y generizados<sup>424</sup>.

Efectivamente, la norma, o más bien su repetición reiterada, se encarna, se incorpora, y utilizamos esta palabra para intentar traducir el término inglés *embodiment*, en la materialidad del cuerpo, pero tal materialidad concreta y sintiente no está completamente gobernada por la norma. El mismo proceso de encarnación abre un espacio liberado, provocado por el hecho mismo de que el proceso es contingente e inestable. Tal como veíamos en el ejemplo de las revistas para adolescentes, los cuerpos

---

<sup>422</sup> Burgos, E., “Genealogía crítica del concepto de materia”, en *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, ed. cit., p. 227.

<sup>423</sup> *Ibíd.*, “Introducción. Una escritura que interroga”, p. 17.

<sup>424</sup> Aquí se puede desarrollar el efecto de variabilidad ligada a la transexualidad y a las intervenciones hormonales quirúrgicas.



vividos de éstas pugnan por asimilarse a la normatividad, pero el hecho de que el mensaje sea tan reiterado y repetitivo nos indica el carácter frágil de esas incorporaciones de la norma. Surgen las disidencias corporales aun cuando en la adolescencia necesiten de la “tribu” para crear una cierta comunidad de reconocimiento. Un sector de los cuerpos, de los agentes, se rebela contra la norma asumiendo otros estilos corporales ligados a la androginia y, hoy por hoy, al universo de corporalidades *queer*. Lo que se dibuja es un campo de tensiones subjetivas y sociales en torno a la respuesta a la imposición de la norma corporal, sexual y genérica. Esta es una de las luchas simbólicas de nuestro presente. Existe, pues, la posibilidad de que los cuerpos resistan la sujeción y pongan en cuestión la hegemonía de la norma, bien porque la contradigan o bien porque la ridiculicen<sup>425</sup>. Creemos en la necesidad de generar una gran corriente de humor feminista que contradiga el sentido común sexista.<sup>426</sup>

En suma, el sexo no es meramente una ficción lingüística, Butler lo explica de la siguiente manera:

“... los cuerpos viven y mueren; comen y duermen; sienten dolor y placer; soportan la enfermedad y la violencia y uno podría proclamar escépticamente que esos “hechos” no pueden descartarse como una nueva construcción. Seguramente debe haber algún tipo de necesidad que acompañe a estas experiencias primarias e irrefutables. Y seguramente la hay. Pero su carácter irrefutable en modo alguno implica qué significaría afirmarlas ni a través de qué medios discursivos. Además, ¿por qué lo construido se entiende como artificial y prescindible? ¿Qué deberíamos hacer con las construcciones sin las cuales no podríamos pensar, vivir o dar algún sentido, aquellas que de algún modo se nos hicieron necesarias? Ciertas construcciones del cuerpo, ¿son constitutivas en el sentido de que no podríamos operar sin ellas, en el sentido de que sin ellas no

<sup>425</sup> La vanguardia artística vinculada al movimiento Queer explora creativamente estas posibilidades. Del Lagrace Volcano lleva a cabo lo que constituye un ejemplo de esta estrategia en su Web, concretamente en el apartado titulado “Gender Optional”. Ver: <http://www.dellagracevolcano.com/genderopt.html>. Acceso: 22 de enero de 2013.

<sup>426</sup> Hacemos referencia aquí a los monólogos de Antonia San Juan y Carmen Machi, “Mi hija Mary” y “Revistas femeninas”, en: [http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=3RHaCg\\_yr\\_g](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3RHaCg_yr_g) y <http://www.youtube.com/watch?v=9ayKA5uIJFg> respectivamente.

habría ningún “yo” ni ningún “nosotros”? Concebir el cuerpo como algo construido exige reconcebir la significación de la construcción misma.”<sup>427</sup>

No se trata, continuando con la tesis de Burgos, de que el lenguaje construya aquello que enuncia, de que fabrique lo que expresa y de que, por tanto, no haya una base material sobre la que se cree la realidad, se trataría, antes bien, de que no existe una materia o un cuerpo puro, ajeno al lenguaje. De hecho, pensamos que no hay tanta diferencia, como ya venimos apuntando, entre la concepción de Butler y la de Bourdieu, sobre todo cuando Butler en “El reglamento del género” describe a éste como:

“... el aparato a través del cual tiene lugar la producción y la normalización de lo masculino y lo femenino junto con las formas intersticiales hormonales, cromosómicas, psíquicas y performativas que el género asume.”<sup>428</sup>

Más adelante, sigue explicando:

“El género es el mecanismo a través del cual se producen y se naturalizan las nociones de lo masculino y lo femenino, pero el género bien podría ser el aparato a través del cual dichos términos se deconstruyen y se desnaturalizan.”<sup>429</sup>

Lo curioso del planteamiento de Butler es que reivindica el concepto de género también en un sentido trasgresor y subversivo. Lo podemos entender como la referencia a las “disfunciones” que se generan ligadas a lo que ella ha denominado el *Gender Trouble*, la mezcla de géneros, el *gender blending*, ya sea el transgénero o el cruce de géneros. Es decir, hay formas del desplazamiento del género que subvierten el binarismo masculino/femenino y que objetan la heterosexualidad obligatoria. Quizás

<sup>427</sup> Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, ed. cit., pp. 13-14.

<sup>428</sup> Butler, J., “El reglamento del género”, en *Deshacer el género*, ed. cit., p. 70.

<sup>429</sup> *Ibíd.*



sea esta posibilidad disruptiva la que no logra ver Bourdieu, acusándola, y en esto confluyendo con Martha Nussbaum, de profesora de la parodia<sup>430</sup>.

El lenguaje no sólo nombra y describe el cuerpo, sino que también lo forja, lo dota de sentido, influye sobre él, modificándolo. Ahora bien, en la misma diferenciación entre lo que es construido y lo que no, dice Burgos siguiendo a Butler, está actuando el lenguaje. Una actuación que incluye y excluye, que diferencia entre lo que queda dentro de la categoría de sexo y de cuerpo material, y lo que queda fuera de ella. Hay un ejercicio de violencia, de elección excluyente en esa actuación del lenguaje, del proceso lingüístico performativo. Aquello que no es lenguaje es también definido desde el lenguaje como elemento extradiscursivo. Es por eso que Butler, dice Burgos, nos propone:

“...discutir la fijeza del criterio que diferencia los sexos dentro del marco dicotómico de la ley heterosexual desde ese «exterior constitutivo» engendrado por las elaboraciones discursivas predominantes, porque es así como puede ser posible que lo excluido subvierta la lógica heterosexual.”<sup>431</sup>

Esto es, Butler vería en ese espacio “extradiscursivo”, aunque nombrado por el discurso<sup>432</sup>, la posibilidad de subvertir las normas, o lo que es lo mismo, la heterosexualidad normativa obligatoria.

---

<sup>430</sup>Nussbaum, M., “The Professor of Parody”, *The New republic Online*, 1999. Disponible En: <http://www.akad.se/Nussbaum.pdf>. Acceso: 30 de enero de 2013.

<sup>431</sup>Burgos, E., Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler, ed. cit, p. 239.

<sup>432</sup> Aludiendo a los contra-espacios de los que Foucault hablaba, al tratar el cuerpo utópico y las heterotopías, espacios reales y, al mismo tiempo, “fuera de todo lugar”, espacios, por tanto, que muestran una realidad de los márgenes, donde tienen lugar comportamientos que la norma sanciona, desviados, y que se oponen a todos los demás espacios. Esos espacios varían en función de las sociedades, como en las sociedades primitivas los lugares prohibidos y sagrados. Las cárceles o los centros psiquiátricos son ejemplos de esos contra-espacios a los que Foucault refiere y que vienen a constituir “no lugares”, habitados por personas que muestran un comportamiento desviado de la norma o de la ley establecida.

En su libro, *El Género en disputa*, dice Burgos<sup>433</sup>, Butler trataba la teatralidad de las *performances* y, aunque sí que abordaba el tema de la “historicidad de la acción performativa del discurso”<sup>434</sup>, quizá no lo hizo de una forma muy explícita, cosa que sí ocurre en *Cuerpos que importan*, donde la performatividad, sigue Burgos, no es, por decirlo así, pura representación teatral, autorrepresentación, ni tampoco un juego sin más, ni mucho menos queda reducida al concepto de *performance*. La performatividad, antes bien, hunde sus raíces en Austin. Es ahí, en *Cuerpos que importan*<sup>435</sup>, donde Butler alude a la performatividad del género referida a que el sexo es construido y que, por lo tanto, depende de la cultura, no es natural. Apunta, así, a la idea de que el género es una norma social, un modo de subjetivación-sujeción y matriz productora de subjetividad. Este es el sentido de lo performativo por el que Butler opta en este libro, sentido referido al que Austin describe como actos de habla que tienen el poder de “hacer lo que se dice”, lo que viene a ser el poder que el discurso posee para crear realidad social y encarnarse en la materialidad<sup>436</sup>.

Así pues, las palabras, mediante la citación reiterada, tienen el poder de crear realidad y materialidad, de ahí la afirmación de la construcción lingüística del sexo. Para Butler, insistimos, los cuerpos no poseen una sexualidad definida previamente,

---

También los cementerios o los burdeles son “no lugares”, contra-espacios o especies de utopías, espacios ajenos, apartados, y así también lugares como los jardines, los teatros o los cines, todos ellos territorios donde habita una realidad otra. En Foucault, M., “Topologías (Dos conferencias radiofónicas)”, *Revista Fractal*, nº48, 2008, p. 39. Ver: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>. Acceso: 22 de enero de 2013.

<sup>433</sup> Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, ed. cit., p. 240.

<sup>434</sup> *Ibíd.*

<sup>435</sup> Butler, J., *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, ed. cit.

<sup>436</sup> Bello Reguera, G., “Dos libros sobre Judith Butler. Una nota al margen (Sobre performatividad e identidad)”, *Asimov, Revista Internacional de Filosofía*, nº47, 2009, pp. 209-217, Bello Reguera, “Política del reconocimiento y performatividad multicultural”, *Postcolonialismo, emigración y alteridad*. Granada, Editorial Comares, 2007.





antes bien, ésta les es atribuida posteriormente a través del discurso, cobra realidad y materialidad a través de él, de modo que el cuerpo sí que poseería una parte construida. No obstante, esa repetición de la norma no implica, como podemos ver en la obra de Burgos, inmutabilidad, pues, como decíamos anteriormente, no tiene lugar una repetición clónica, sino más bien un desplazamiento a lo largo del cual se van produciendo modificaciones, aperturas a posibilidades de cambio y espacios políticos otros en los que sea posible la resistencia y la subversión de dicha norma. Y ello, como también hemos estado apuntando, porque Butler mantiene que el cuerpo nunca llega a acatar por completo la norma, que la materialización de ésta en el cuerpo es incompleta, dejando entonces un espacio en el que es posible poner en entredicho las fuerzas reguladoras de lo cotidiano, la ley hegemónica. ¿Estaría Bourdieu de acuerdo con esta conclusión? Como veremos a continuación, para él también hay resquicios que explorar en orden a cuestionar el totalitarismo de los “cuerpos dóciles”.

Encontramos que la misma acción de citar, de reiterar lo mismo, es la causante del refuerzo de la autoridad de la norma, no es el sujeto quien refuerza la norma, sino el mismo acto de citación. Pero Butler estaría, según Burgos<sup>437</sup>, lejos de caer en un determinismo lingüístico, pues señala que en ella el cuerpo no puede ser reducido al lenguaje, antes bien, se encuentra mediado por él:

“Materialidad y lenguaje no son, en último término, la misma cosa y, por otro lado, no dejan de estar profundamente imbricados en una mutua interdependencia. Butler dice: «el lenguaje y la materialidad nunca son completamente idénticos ni completamente diferentes.»<sup>438</sup>

<sup>437</sup> Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, ed. cit.

<sup>438</sup> *Ibíd.*, p. 243.



Volviendo a la confrontación con Bourdieu, y a su acusación de que la estrategia de Butler es insuficiente e ilusoria<sup>439</sup>, puro ejercicio de abstruso intelectualismo, creemos que su juicio, a la luz del paso del tiempo, cayó en el vicio de la precipitación. La obra de Butler era demasiado seminal. Bourdieu asimila a Butler y a su propuesta de feminismo *queer* al método falsamente emancipatorio de la mera toma de conciencia, tildándola de una mera actitud voluntarista. Aquí Bourdieu, tomando como punto de partida su crítica a Butler, da un paso más y critica a todo el movimiento feminista de ser deudor de la premisa escolástica del intelectualismo. A su parecer, las instituciones sociales han sido las causantes de la puesta en marcha de mecanismos históricos de eternización, deshistorización y naturalización de la feminidad, lo que ha provocado que las mujeres hayan pasado desapercibidas, marginadas, ausentes de la Historia, y entendida, entonces, su particular situación de discriminación, como el resultado esperado de su “natural” inferioridad con respecto a sus compañeros varones. Y critica concretamente a Butler por ese mismo motivo, una confianza excesiva en el poder del lenguaje para lograr cambios en las estructuras. Desde esta situación de partida, es desde la que Bourdieu enuncia:

“Contra estas fuerzas históricas de deshistoricización debe orientarse prioritariamente una empresa de movilización que tienda a volver a poner en marcha la historia, neutralizando los mecanismos de neutralización de la historia. Esta movilización típicamente política que abriría a las mujeres la posibilidad de una acción colectiva de resistencia, orientada hacia unas reformas jurídicas y políticas, se opone tanto a la resignación que estimula todas las visiones esencialistas (biologicistas y psicoanalíticas) de la diferencia entre los sexos como a la resistencia reducida a unos actos individuales o a esos happenings discursivos constantemente recomenzados que preconizan algunas teorías feministas: rupturas heroicas de la rutina cotidiana, como los

---

<sup>439</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., p. 55.



parodic performances, predilectos de Judith Butler, exigen sin duda demasiado para un resultado demasiado pequeño y demasiado inseguro.”<sup>440</sup>

Pese a que, como escribe Burgos con respecto al voluntarismo achacado por Bourdieu a la tesis butleriana, se trataría de una objeción consecuente sí y sólo si partiéramos de la defensa de la tesis constructivista que “mantiene el sexo como suelo natural de la construcción”<sup>441</sup> como premisa, cosa que, como acabamos de ver, no parece ser el caso de Butler, como decimos, bajo la óptica de Burgos, del mismo modo que tampoco lo es bajo la de Pablo Pérez Navarro cuando en su libro *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, en respuesta a las críticas vertidas en *La dominación masculina* a las tesis de Butler, defiende la inconsistencia absoluta de sus observaciones al respecto<sup>442</sup>.

Bourdieu se muestra especialmente pesimista con el hecho de que no se preste una mayor atención al cuerpo en relación a las disposiciones duraderas que lo constriñen y que explica concienzudamente a través de su noción de *habitus*. Esto es curioso porque la performatividad no solo implica el discurso sino también al cuerpo, al menos como lo formula Judith Butler. Efectivamente, como apunta McNay<sup>443</sup>, Bourdieu hacía alusión, en *Meditaciones pascalianas*, al hecho de que pretender acabar con la dominación y, por lo tanto, con las estructuras sociales imperantes que la mantienen y perpetúan, resulta una alternativa ingenua y peligrosa cuando se planea a través de una acción meramente performativa de resistencia frente a esas estructuras. Cuando, en *La*

<sup>440</sup> Bourdieu, P., *La dominación masculina*, ed. cit., p. 8.

<sup>441</sup> Burgos, E., *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, ed. cit., p. 235.

<sup>442</sup> Pérez Navarro, P., “Restricciones: sobre una nota al pie de Pierre Bourdieu”, *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, ed. cit., pp. 142-147.

<sup>443</sup> McNay, L., “Agency and experience: gender as a lived relation”, en Adkins, L., Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*, ed. cit., p. 181.



*dominación masculina*, Bourdieu arranca su trabajo llamando la atención sobre la importancia de dirigir nuestra mirada hacia los mecanismos simbólicos que rigen el sistema hegemónico, es esa misma necesidad de recalcar la fuerte impronta corporal de lo social difícilmente modificable la que está funcionando. Una y otra vez, el autor enfatiza la importancia de devolver a la historia los valores androcéntricos que han sido descontextualizados y naturalizados, universalizados tramposamente, haciendo de la lucha por el reconocimiento de las mujeres una labor ingente. Y señala a las visiones naturalistas y esencialistas como las grandes contribuidoras al oscurecimiento de las relaciones asimétricas entre los sexos. Cierto es que Bourdieu parte, para llevar a cabo su análisis de la dominación masculina, de sus estudios en torno a una sociedad tradicional como es la sociedad cabilia, organizada ésta según el principio androcéntrico, con la intención de objetivar las categorías de su inconsciente. La idea de realizar un análisis objetivo a partir del estudio etnográfico viene de su aseveración de que no hay modos de pensamiento que no hayan sido producidos por el mismo sistema de dominación. Parece que volvemos a topar con el mismo escollo, ¿cómo escapar de un sistema de dominación que condiciona nuestras categorías para pensarlo y pensarnos a nosotras mismas? En el siguiente apartado intentaremos dar a esta pregunta respuesta en los términos que el mismo Bourdieu nos proporciona.

#### 6.4. Violencia simbólica y transformación feminista.

Abordemos la cuestión candente que casi nos atormenta, ¿Cómo lograr una efectiva transformación social feminista? Para ello volvemos a leer el capítulo quinto de

*Meditaciones pascalianas*, “Violencia simbólica y luchas políticas”. En él nos encontramos con la siguiente afirmación:

“Los problemas más fundamentales de la filosofía política sólo pueden plantearse y resolverse realmente volviendo a las observaciones triviales de la sociología del aprendizaje y la educación.”<sup>444</sup>

A partir de aquí, vamos a sintetizar lo que creemos son los aspectos fundamentales de cómo plantea Bourdieu su política de los cuerpos. En primer lugar, Bourdieu plantea una colaboración entre psicoanálisis y sociología para atender a cómo se desplaza la inversión libidinal en el infante desde su propio cuerpo a los juegos sociales y posteriormente a los campos sociales. El mecanismo fundamental de este desplazamiento es la búsqueda de reconocimiento, estima, fe, crédito, confianza, de los demás. Este aspecto es inspirado por Pascal. En segundo lugar, se nos ocurre, con respecto a la cuestión de la búsqueda de reconocimiento, que el crear comunidades alternativas sería un paso decisivo para cuestionar los criterios ligados a los sistemas de dominación. El feminismo, por ejemplo, puede ser entendido como una comunidad de reconocimiento del hacer la valía de las mujeres al margen de los criterios patriarcales ligados a los roles tradicionales de la esposa sumisa. Se trataría de redirigir el *habitus*, eso que Bourdieu denomina la “energía potencial”, la “fuerza durmiente”, hacia otros esquemas perceptivos y valorativos. Para hacer esto, se necesita ir más allá del cognitivismo kantiano ligado a la conciencia, se necesita el que nos centremos en las disposiciones del cuerpo y que logremos, a través de nuevas categorías, alterar la percepción de la realidad. En este momento, es fundamental decir que el cambio

<sup>444</sup> Bourdieu, P., “Violencia simbólica y luchas políticas”, en *Meditaciones pascalianas*, ed. cit., p. 222.

categorial que las visiones del mundo alternativas tienen que ir vinculadas a contra-adiestramientos y prácticas subversivas, porque estarán en oposición con lo ya aprendido, lo ya incorporado, interiorizado. Desarrollando más este aspecto, se puede decir que la percepción de la realidad, con nuevas categorías alternativas impregnadas de afectividad, nos permitirá objetar la legitimidad del status quo. Bourdieu lo expresa así:

“Se trata, en cierto sentido, de una política de la percepción con el propósito de mantener o subvertir el orden de las cosas, transformando o conservando las categorías mediante las cuales es percibido, mediante las palabras con las que se expresa.”<sup>445</sup>

Bourdieu habla del poder:

“... sobre los instrumentos incorporados de conocimiento, los esquemas de percepción y evaluación del mundo social y los principios sociales de división que en un determinado momento dado del tiempo determina la visión del mundo (rico/pobre, blanco/negro, nacional/extranjero), y el poder de hacer ver y hacer creer que este poder implica.”<sup>446</sup>

Para esto necesitamos de un conocimiento práctico ligado a la emoción, y esto lo explica Bourdieu al hablar de nuestro sentido de la “colocación” social, inspirado en Erving Goffman. Objetar la doxa, objetar el orden de cosas, significa, en nuestro caso, para la feminista, el estar en muchas ocasiones, descolocada, habitada por sentimientos de malestar frente a las expectativas sociales que recaen sobre ella, o sobre ellas si lo pensamos en colectivo. Las emociones tienen un papel fundamental en la política de los cuerpos de Bourdieu. Desde nuestro punto de vista, son tanto detectores de ajuste, relacionados con sentimientos positivos, como de desajustes y desencajes respecto a las

---

<sup>445</sup> *Ibíd.*, p. 244.

<sup>446</sup> *Ibíd.*



expectativas sociales. Por lo tanto, centrarnos solo en “las armas de la conciencia y la voluntad” no nos garantiza ninguna transformación ni individual ni colectiva.

El caso es que en el fragor de las batallas simbólicas se rompe el mecanismo social básico de ajuste, pero creemos que es imposible lograrlo individualmente, sin comunidades que estén generando otro conocimiento práctico, otros criterios de valía y estima, sin otras prácticas de reconocimiento no será posible la transformación social. La disidencia simbólica no debe ser sólo intelectualista, ligada a las representaciones simbólicas de los campos especializados como la filosofía y la sociología, sino también encarnada, incorporada, y se aprovecha de las crisis para desenmascarar críticamente:

“... la violencia fundadora ocultada por el ajuste entre el orden de las cosas y el orden de los cuerpos.”<sup>447</sup>

Nos encontramos en medio de luchas simbólicas en las que lo cognitivo, lo afectivo y lo político, mediados por el conocimiento y el reconocimiento, tienen como base motivacional el reclamar el propio valor individual y colectivo, tienen como finalidad acumular un capital simbólico de reconocimiento. Bourdieu, ya hemos visto, señala dos ámbitos en los que se desarrollan estas luchas simbólicas. El primero es el de la existencia cotidiana, y el segundo son los campos de producción cultural en los que continuamente se producen y se imponen los:

“... principios de elaboración y evaluación de la realidad social.”<sup>448</sup>

---

<sup>447</sup> *Ibíd.*, p. 247.

<sup>448</sup> *Ibíd.*, p. 246.

Justo a esto es a lo que nos referíamos cuando “aplicando” a Bourdieu insistíamos en el papel decisivo de la industria cultural sexista y, como parte de ella a las revistas femeninas para adolescentes. Esta industria cultural moldea la existencia cotidiana. Nuestro análisis de ellas forma parte de la empresa de los estudios de género, que es motivada por la disidencia epistemológica frente a un conocimiento académico forjado por el sexismo y el androcentrismo. Desde este punto de vista, estas supuestamente inocentes revistas son un mecanismo de imposición y reforzamiento de esquemas axiológicos que depotencian a las niñas y adolescentes. Al ser interiorizados, se asegura que las dominadas prestarán su adhesión al sistema de dominación que dictamina que lo valioso es lo masculino y lo banal y trivial son, precisamente, las prácticas femeninas con las que se las bombardea.

Bourdieu señala en este sentido el papel de las élites intelectuales que tienen que definirse en el contexto de estas luchas simbólicas. O bien prestan su apoyo, enmascarado por los valores de la objetividad y la imparcialidad, al sistema de dominación, o bien pugnan por ofrecer análisis y categorías que desenmascaren la violencia simbólica. Se necesita “una transferencia de capital cultural”<sup>449</sup>, por ejemplo desde las élites políticas y universitarias, para propiciar un cambio cultural, un cambio axiológico, que coadyuve a reforzar las luchas simbólicas feministas en la existencia cotidiana de las familias, el trabajo, las sexualidades, la política, etc.

---

<sup>449</sup> *Ibíd.*, p. 247.





En suma, esta es la propuesta que nos hace Bourdieu para activar o para desencadenar una transformación social efectiva que desactive la dominación masculina.

## 6.5. Conclusiones

A estas alturas es imperativo terminar este trabajo a pesar de que, inevitablemente, queden abiertos caminos que no podemos seguir, por ahora, recorriendo. En el capítulo quinto abordábamos las complejidades políticas relativas al tema del cuerpo. En este último capítulo hemos transitado hacia la difícil cuestión del determinismo y de la agencia. Una de las preguntas que ahora retomamos es acerca de la ética y la política feminista en Bourdieu. Nuestro juicio es que el instrumental teórico que este autor nos proporciona es extremadamente valioso, como hemos visto a lo largo de esta tesis, la noción de *habitus* nos permite solucionar o ir más allá de las dicotomías agencia y estructura e interioridad y exterioridad. En este sentido, la crítica de Bourdieu al intelectualismo de la filosofía, de la teoría política moderna y del feminismo, es enormemente estimulante y tiene como consecuencia el prestar atención a la existencia cotidiana, a lo banal e irrelevante, a todo aquello a lo que no prestamos atención como por ejemplo a las supuestamente inocentes revistas femeninas para chicas. Es en esta banalidad e irrelevancia donde residen numerosos mecanismos de reproducción social de las desigualdades entre hombres y mujeres e, incluso, yendo más allá de Bourdieu, estas publicaciones también confirman la heterosexualidad obligatoria, por lo tanto ayudarse de las categorías de nuestro autor nos permite avanzar en la tarea de

elucidación del reforzamiento de la dominación masculina. Pero en Bourdieu no es oro todo lo que reluce, al leer la recepción feminista sobre su obra -McCall, McNay, Moi y otras que hemos estado citando-, va quedando claro que su misma teoría social es también, y seguramente a su pesar, androcéntrica. Ésta sería la primera objeción a Bourdieu. Bourdieu analiza la desigualdad entre los sexos como una variable secundaria de la estructura de clases. Para él lo primordial es la posición social, ligada a las jerarquías económicas y simbólicas, y el ser hombre o el ser mujer sería tan solo un factor que modula las desigualdades de clase. Esto, no obstante, no encaja demasiado bien con su primera intuición sobre la sociedad cabileña, en donde emerge una conceptualización del género como simbolismo cultural que se transmite a la estructura social y a las identidades. Hubiera sido deseable que Bourdieu hubiera estado atento a leer los desarrollos de la teoría feminista a partir de los años setenta. Si esto hubiera sido así hubiera tenido que partir de problematizar la misma institución de la familia como lugar de la reproducción social e igualmente la distinción privado/público. En *La dominación masculina*, sobre todo cuando trata de la novela de Virginia Woolf, *Al faro*, pareciera que Bourdieu descubre los entresijos de género de la institución familiar. Por ejemplo, ese trabajo invisible que hacen las mujeres respecto a la cohesión familiar y a la preservación de la integridad de cada uno de sus miembros. En ese sentido Bourdieu descuida lo que hoy la economía feminista está llamando el trabajo de cuidados<sup>450</sup>, es decir, se le escapa una parte fundamental de esa existencia cotidiana que él mismo nos impele a analizar. Esta crítica que formulamos haciéndonos eco de la recepción feminista de la teoría social de Pierre Bourdieu, nos plantea las complejidades de lo que

<sup>450</sup> Carrasco, C., Borderías, C., Torns, T., (eds.) *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*. Madrid, Catarata, 2011.



vamos a llamar la reflexividad social. Aquí encontramos, si no una contradicción, un territorio fuertemente inestable, la misma sociología de Bourdieu es, necesariamente, socioanálisis, el ser conscientes de que nuestras categorías son deudoras de nuestras posiciones sociales y de los sistemas de dominación en los que operamos como agentes. El gran esfuerzo que trabaja en espiral es el de la objetivación tanto de las disposiciones, del *habitus*, como de la misma estructura social. La reflexividad social es un logro difícil, limitado, que choca continuamente con la arreflexividad del autómatas social que somos. Esta paradoja nos lleva, por ejemplo, a poder ser enormemente sofisticadas con respecto a nuestras teorías emancipatorias y, al tiempo, en la existencia cotidiana, seguir atadas a estas servidumbres involuntarias reforzadas por el *habitus* y por las expectativas sociales de los otros.

¿Qué grado de reflexividad social exitosa necesitamos para abrir espacios de indeterminación? La teoría social de Bourdieu ha sido criticada por su fuerte determinismo sociológico. El mismo autor tiene que luchar por abrir un espacio para las luchas políticas que son tanto luchas simbólicas como luchas encarnadas, esto es, ligadas a la transformación de las prácticas corporales e institucionales. Como hemos visto en este capítulo, toda política que se precie, más allá de sus dimensiones argumentativas y deliberativas (de Kant a Habermas) debe articularse, primero, como trasvase libidinal, del deseo de los agentes, hacia nuevos esquemas de percepción y nuevas categorías que denuncien los anteriores esquemas y categorías ligados al sistema de dominación. Esto supone un trabajo incesante, cognitivo y emotivo a la par, que creemos que fundamentalmente se desarrolla en el seno de los movimientos sociales. Asimismo, Bourdieu, nos alecciona para activar una política de los afectos y de los

cuerpos que se contraponga a la superficialidad de la política a la que estamos acostumbrados en las democracias actualmente existentes.

Nos enfrentamos a la ambivalencia de las visiones de la agencia de Bourdieu y de Butler. En ambos el espacio de indeterminación es limitado. En Bourdieu depende de la movilización del *habitus*, de su desencaje con respecto a los campos sociales, y en Butler responde al mecanismo casi automático de la iteración, de la copia que muchas veces inconscientemente genera variaciones. ¿No son estas dos concepciones de la agencia política demasiado raquíticas? ¿No les faltaría a ambos autores una reconsideración más minuciosa del papel de laboratorio social y simbólico de los movimientos sociales? Podemos retroceder y pensar con Iris Marion Young que el sentimiento ante la injusticia se articula colectivamente y desencadena reacciones que hacen proliferar percepciones y categorías que cuestionan el sistema de dominación. Pensamos que la misma génesis teórico-política del concepto de género es un ejemplo de esta dinámica en la que un colectivo “concientizado” elabora una nueva visión del mundo conforme a valores alternativos que cuestionan el “sentido común”. El feminismo ha desafiado lo que se consideraba una invariante antropológica, el carácter secundario, subsidiario, de las mujeres en la vida social: ¿Es esto mero intelectualismo, como piensa Bourdieu, para el feminismo? Creemos que no. Bourdieu desconoce la historia del feminismo y cómo ha canalizado la rabia y la indignación contra las injusticias de género. Quizá sería interesante releer la misma historia del movimiento feminista atendiendo a esa implícita política de los cuerpos y los afectos. Pongamos un ejemplo, cuando una sufragista se atrevió a ocupar una tribuna pública, en ese acto de trasgredir los límites de la decencia femenina estaba practicando una política encarnada,



desafiando su propio *habitus*, que la conminaba a permanecer en el silencio y en la invisibilidad. No estaría mal volver a releer en estos términos la historia de las trasgresiones feministas.

Nos parece, pues, que hay un déficit en las conceptualizaciones de la agencia política tanto por parte de Bourdieu como por parte de Judith Butler y, por lo tanto, preferiríamos conceptualizaciones de la agencia política más ligadas a una reinterpretación de la historia del feminismo. El feminismo ha sido la reacción emotivo-cognitiva o intelectual-pasional contra las injusticias de género.

Hay que reconocer que en la última Judith Butler las variaciones de la performatividad son evaluadas desde criterios éticos y políticos, es decir nos preguntamos qué variaciones performativas son más acordes con una vida habitable, libre de violencia, que reduzca la producción de la vulnerabilidad social. En el caso de Bourdieu hay un criterio implícito. Su obsesión por tratar de las desigualdades y de lo que éstas significan de predeterminación social de las vidas de los individuos, nos habla de un ideal ligado a la igualdad de oportunidades y la equidad en el reparto de los recursos económicos y simbólicos.

Tal como veíamos al final del capítulo quinto, creemos que no podemos prescindir de la preferencia de una teoría de la justicia que explicita las opresiones y que delibere y actúe contra ellas. Pensamos que el modelo de política suministrado por Iris Marion Young se adecúa más a las que son las pretensiones de una política feminista como radicalización de una democracia no excluyente. A esta luz, la teoría social de Bourdieu nos proporciona advertencias claras sobre lo que no hay que descuidar, los



cuerpos, los afectos y las instituciones, sobre todo con el fin de no caer en la superficialidad retórica de una política que sea mero maquillaje de las desigualdades sociales. Como punto y final de este trabajo pasamos, en el siguiente apartado a recapitular conclusiones.



## Conclusiones finales

Al comenzar nuestro trabajo de investigación, Bourdieu nos parecía un autor especialmente interesante para abordar la cuestión de la reproducción social de la subordinación femenina y de los efectos catastróficos que ésta tenía sobre la vida de las mujeres en todas sus dimensiones, personal, social, cultural, política, económica... Según íbamos avanzando, su compromiso de lucha contra las desigualdades sociales alimentaba con éxito esa primera impresión. Y es que Bourdieu insiste en que debemos mirar más allá de lo que a simple vista parece el orden normal de las cosas, asegura que lo que vemos como el natural desarrollo de las sociedades, oculta tras de sí potentes mecanismos de diferenciación y desigualdad que son los que están haciendo pasar la dominación, la subordinación de unos y el mandato de otros, como lo que es y no puede ser de otro modo. Mantenemos esta idea. Después de valorar lo expuesto en los tres primeros capítulos, creemos haber validado esta hipótesis. Entendemos que su trabajo constituye una gran aportación para los estudios de género. McCall y su análisis nos ha servido para ratificar esta conclusión. Como teoría social la sociología reflexiva de Bourdieu cuestiona el conocimiento construido por ser un trasunto de los sistemas de dominación. Como heredero de la Escuela de la Sospecha, Bourdieu dinamita la *doxa* y si se muestra partidario de reelaborar conceptos como el de objetividad, yendo más allá de los dilemas entre subjetivismo y objetivismo, es para hacer visible y constatable las realidades de las desigualdades humanas, preferentemente las de clase, pero también las de género y raza-etnicidad. Al formular el marco teórico relativo a la violencia simbólica Bourdieu lucha por dinamitar la normalización y naturalización de las



opresiones. Este proyecto de sociología reflexiva es paralelo, y enormemente útil para la empresa de los estudios feministas. Epistemológica y metodológicamente Bourdieu es más que un “amante estimulante”, como opinaba Nancy Fraser desde a propósito del papel de Foucault para el feminismo. Bourdieu nos da garantías de que su metodología de análisis sirve fielmente a la construcción de una ciencia social feminista.

Bourdieu va a apostar por un pensamiento de corte relacional, esto es, llama la atención sobre la importancia de entender que un análisis de lo social que se precie tiene que focalizar necesariamente la trayectoria histórica, individual y colectiva. En la historia de las sociedades tiene lugar la construcción de las relaciones objetivas al tiempo que el mismo proceso de naturalización de los productos históricos. Un resultado de esta dinámica social es el arsenal de disposiciones incorporado en los sujetos, el *habitus*. Las disposiciones van a encajar con los campos sociales. Las categorías de análisis de Bourdieu van a ser utilizadas con la finalidad de investigar cuáles son y cómo funcionan realmente los mecanismos que hacen posible el mantenimiento y reproducción de las desigualdades sociales en general y de las desigualdades entre los sexos en particular.

No podemos dejar de señalar la centralidad de los estudios sobre la Cabília argelina en Bourdieu, los cuales constituyen, sin duda alguna, el asentamiento de su teoría de los campos sociales, de su concepto de *habitus* y del posterior surgimiento y desarrollo de su teoría de la violencia simbólica. Podemos decir que la base de los análisis de Bourdieu en torno al género procede de aquí. Pese a las limitaciones que la aplicación de las dinámicas sociales de una sociedad tradicional a otra moderna pueda tener, mantenemos la relevancia de los mismos para nuestro estudio. Bourdieu, sin



demasiadas garantías, transita, en su trayectoria intelectual, del patriarcado de reclusión al patriarcado de consentimiento. En su primera época Bourdieu es consciente del trasvase relacional entre las dimensiones simbólicas, sociales e identitarias para dar cuenta del orden social. En sus trabajos se describe al detalle un sistema patriarcal tradicional. Bourdieu alberga la sospecha de que tal sistema sigue activo, aunque de manera más soterrada, escondida bajo la máscara de lo políticamente correcto, legitimado por la Declaración de Derechos Humanos a la que se habrían incorporado fallidamente las mujeres.

La teorización de su concepto de violencia simbólica permite, definitivamente, comprender la invisibilidad con la que esa desigualdad actúa y se mantiene activa en nuestros días, invisibilidad que, no obstante, no le resta efectividad, de hecho, sino todo lo contrario. Bourdieu considera que este estado de cosas, la ficción de la igualdad entre los sexos, puede llegar a tener incluso efectos más devastadores, pues actúa de manera encubierta, y por lo tanto es más difícil formular lo que Iris Marion Young llamaría la “injusticia estructural” y denunciarla. Creemos que Bourdieu tiene razón al advertirnos de que los avances en derechos de las mujeres pueden estar lastrados por los sobreentendidos de la existencia cotidiana, por ello hemos querido incluir en este trabajo, como una aplicación de sus intuiciones, el análisis de las revistas femeninas para adolescentes.

Del mismo modo que en la sociedad dualista de la Cabilia pesa sobre las mujeres todo el conjunto de lo que representa el polo negativo, esto es, una concepción de seres inferiores, mezquinos, charlatanes, indiscretos, sucios, débiles y maléficos, nos encontramos con que en nuestra sociedad a la mujer se la sigue juzgando por actuar

supuestamente contra lo que dicta el código no escrito, pero bien arraigado en las mentes y en los cuerpos, en los dichos populares, cuentos, anuncios, chistes, etc. de lo que significa ser una mujer, de lo que la diferencia de ser hombre. Y los juicios y castigos, como el de la exclusión social y el de la estigmatización social siguen aún vigentes. Quien transgrede la norma genérica es, en mayor o menor medida, sancionado.

Las revistas para un público adolescente femenino son una pieza decisiva de este sistema de reproducción social y cultural. Estos contenidos se han hecho ubicuos en la red y durante los años de nuestra investigación hemos asistido al proceso de emigración de los mismos tópicos y lugares comunes, muchos de ellos ligados a la sociedad de consumo, al medio digital en el que ahora “viven” mayoritariamente las adolescentes. Estos contenidos virales son, así, una de las sedes del aprendizaje cultural del sexismo.

Lo primero que se nos ocurre es visibilizar la violencia simbólica que sufren las niñas y adolescentes con el bombardeo incesante de modelos imposibles que sólo pueden causar sentimientos de inadecuación, deficiencia y depotenciación. Esto significa desafiar al sentido común que confina a las revistas y blogs a las que nos referimos, en el ámbito de lo banal, de lo que no merece atención crítica por parte de la teoría social y de los estudios culturales. Lo segundo que queremos señalar, es que al hablar de niñas y adolescentes, estamos hablando de procesos de aprendizaje y justo Bourdieu nos decía que toda lucha política debe empezar por atender a las sociologías del aprendizaje. Tanto la familia como la escuela deben asumir la tarea transgresora de objetar la industria cultural sexista -de las princesas Disney a las *celebrities* irrepresentables sin el maquillaje, el photoshop, y la cirugía estética-. Esto exige que el

proyecto político feminista se convierta en una alternativa de creación cultural. Implica poner en funcionamiento a la imaginación como elemento utópico que desafía los valores y modelos establecidos. Entendemos que parte de la obra de Judith Butler, y aquí podríamos sumar a muchas otras autoras –Haraway, Braidotti- se sitúa en este espacio de la imaginación feminista, trazando puentes entre lo anómalo y lo “desviado” y nuevas posibilidades de ser humanos al margen de los constreñimientos de sexo/género. Quizá Bourdieu no tuvo la sensibilidad suficiente para entender que más allá de la estricta performatividad mora el deseo desafiante de transgresión, pero quizás tampoco la estrategia de Butler sea la más atinada para desactivar la normatividad de género que nos oprime como violencia simbólica. En suma, seguimos alimentando el debate de cómo articular estrategias y tácticas feministas contra la dominación masculina. Quedaría por analizar en otro trabajo la reproducción simbólica de las masculinidades, ligados a temáticas valoradas socialmente como los videojuegos, los deportes, especialmente el fútbol, o el automovilismo. Los estudios sobre masculinidades tienen ante sí este reto.

Es cierto que las mujeres hemos podido acceder, tras muchas luchas históricas, a la esfera pública, no obstante, no es extraño ver cómo somos ridiculizadas, juzgadas, ninguneadas o desvalorizadas por el simple hecho de estar, supuestamente, fuera del lugar que tradicionalmente nos ha sido otorgado, el privado. El ejercicio de la autoridad pública, ya sea político, económico o religioso, como el reciente caso de negación para ser obispas de la iglesia anglicana, sería lo que Amelia Valcárcel y Celia Amorós han llamado la “falta de investidura de las mujeres”, dadas las discordancias que se generan

cuando seres femeninos destinados a lo privado y pensados como subordinados encarnan posiciones de poder.

La lucha por ostentar autoridad continúa, continúan las demandas por ser nosotras las que decidamos sobre nuestros cuerpos, en definitiva, seguimos muy lejos de haber alcanzado la igualdad real, como evidencia la realidad de que los niveles más altos de desempleo y pobreza los padecemos las mujeres. Y la perspectiva bourdieuana enraizada en la concepción de la violencia como una fuerza que actúa sin ser vista, sin ser reconocida, con el beneplácito, por el desconocimiento, de la víctima, nos parece una gran herramienta de análisis. Es cierto que, a diferencia de lo que ocurría en el pueblo cabilio, la legitimación de la violencia contra la mujer no es explicitada, sin embargo continúa siendo comúnmente aceptada. La axiología social sigue siendo asimétricamente sexista y la teoría de la violencia simbólica nos permite enfrentar la pervivencia del patriarcado y denunciar su enmascaramiento.

Nuestra intención ha sido mostrar cómo los conceptos y herramientas críticas que nos proporciona Bourdieu sirven para criticar la mala educación sentimental y para denunciar el complejo “moda-belleza” como perpetuadores de la opresión sexista. Los objetivos educativos por la igualdad entre los sexos efectivamente, como sugiere Bourdieu, muchas veces se quedan en el nivel de las declaraciones meramente retóricas y pocas veces descienden a cuestionar los modelos promovidos por la industria cultural sexista.

Las revistas dirigidas a las chicas jóvenes, adolescentes y preadolescentes, tienen, como hemos visto, unos efectos devastadores sobre éstas, sus víctimas. Estos efectos se gestan lentamente, pudiendo llegar a ocasionar severos trastornos en su salud

psíquica y mental y una dura lesión de su autoestima. Entendemos que constituyen un arma de una suerte de pedagogía sexista, que reproduce sin miramientos los valores de la sociedad patriarcal y capitalista de la forma aparentemente más inofensiva. El mensaje envenenado disfrazado de frivolidad y divertimento es el de la inadecuación y carácter defectivo de los cuerpos de las chicas y la continúa advertencia de que tienen que ser deseables para la mirada masculina.

Bourdieu nos ha permitido analizar esta problemática desde su concepto de violencia simbólica. Esa obsesión que se les transmite a las niñas por su aspecto físico, una que prevalece sobre cualquier otra, y que tiene como ideal de belleza la delgadez extrema, además de todas aquellas características que hemos señalado referentes al resto de rasgos físicos, ocultaría tras de sí los mecanismos a través de los cuales actúa el sistema de dominación, que no tiene otro objetivo que el de persistir en su inercia machacante de tratar de mantener a las mujeres relegadas en el papel de cuidadoras del otro, de responsables de su bienestar e intereses y de seres complacientes con las necesidades y deseos masculinos. Y ello en el marco de una sociedad de consumo neoliberal que incita a la compra de todo tipo de productos de belleza y a recurrir al bisturí con una facilidad inquietante para transformar el cuerpo, adaptándolo a las exigencias externas. La más refinada perversión de este sistema de dominación es que ensalza la libertad de elegir, el libre consentimiento, cuando en realidad opera presionando desde una inculcación reiterada de modelos hegemónicos destinados a depotenciar a niñas y mujeres.

La sangrante paradoja es que todo el listado de cosas que se enseña a las niñas que deben perseguir para acercarse al ideal de mujer deseable, con éxito social y, sobre



todo, éxito amoroso, es, no obstante, severamente menospreciado por los valores dominantes de una sociedad que otorga privilegios a todo lo connotado como masculino. De hecho, las mujeres son tratadas como inferiores, estúpidas y malvadas, pues se las juzga capaces de cualquier artimaña para conseguir su objetivo de atraer al sexo opuesto. Algo que sí ha cambiado es la explicitación con la que las revistas incitan a las niñas a mantener relaciones sexuales con los chicos, animándolas a abalanzarse sobre ellos sin pensárselo dos veces y nunca teniendo en cuenta su propio placer, siempre el de ellos. Y, por supuesto, toda la responsabilidad de sus acciones pesa únicamente sobre ellas. A niñas menores de edad se les inculca la idea de que son “libres” y “responsables” de la apariencia de su propio cuerpo y de sus éxitos sociales, se instila así el dogma neoliberal del individualismo expresivo. Consideramos un enorme problema que esta cuestión esté fuera de la agenda educativa y que aún lo vaya a estar más con la eliminación de la educación para la ciudadanía.

El mayor logro, como estamos viendo a lo largo de todo este trabajo, de la teoría social de Bourdieu va a ser, fundamentalmente, su teorización del concepto de *habitus*, una idea, de raigambre aristotélica-pascaliana, que va a desarrollar en su formulación etnográfica y en su observación sociológica. El *habitus* nos obliga a reconocer, frente al intelectualismo de la tradición occidental, la relevancia del cuerpo y de sus disposiciones prácticas en el proceso de subordinación de los oprimidos ante la opresión que sufren. En *La dominación masculina* el autor lo ejemplifica hablando de aquellos gestos, modos de hablar y de, en general, estar en el mundo, que delatan una posición subordinada que condiciona en gran medida al sexo femenino. En este sentido, encontramos una fuerte herencia foucaultiana. El cuerpo es una sede atravesada por el

poder, el cual logra la sumisión al orden, una sumisión que no es pensada, sino actuada en la arreflexibilidad. Bourdieu, sin embargo, dará un paso más allá situando al cuerpo no sólo como pasivo recipiente, sino, también, como agencia en la existencia cotidiana, en las representaciones de los grupos sociales y en las luchas axiológicas ligadas a las jerarquías sociales. Se trata de una visión, la de Bourdieu, que sin lugar a dudas, nos hace proyectar una mirada más atenta sobre la situación, como decimos, de las mujeres con respecto a su posición de desigualdad frente a los hombres, o sobre la supremacía simbólica masculina sobre la femenina. La fuerza bourdieuana en nuestro estudio radica principalmente en que, efectivamente, entendemos que el cuerpo asume, aprende, por medio de la repetición, de la costumbre, de las ideas socialmente establecidas en torno a lo aceptable y lo inadmisible, lo que consideramos conductas normales, y, por ende, normalizadoras. Todo esto ha quedado refrendado en nuestro análisis de las revistas femeninas para adolescentes.

El *habitus* aquí, como conjunto de disposiciones adquiridas, reflejo fiel de las diferenciaciones sociales, reglamento del género donde los haya,<sup>451</sup> que varía dependiendo del estatus social de los individuos, del sexo, la raza o la etnia, viene a explicar muy bien el por qué de la permanencia y reproducción prolongada en el tiempo, indefinida, de las desigualdades de género. El *habitus* viene a explicar, concretamente, el hecho de que los sujetos no se rebelen contra la dominación que sufren, es más, que incluso, cuando crean estar haciéndolo, sigan incorporándola y reproduciéndola, a través de acciones, de gestos, de ideas adquiridas en el seno familiar,

---

<sup>451</sup> Incluimos aquí el nombre que Butler utiliza en el segundo capítulo de su libro, *Deshecer el género*, para significar cómo lo obvio, lo que ni siquiera es percibido como norma, a pesar de estar actuando como tal, se incorpora en los sujetos y los conforma a su medida.



en la escuela y demás instituciones con las que hayan estado y estén en contacto. Sumamos a las instituciones tradicionales la industria cultural sexista. ¿Cuál es en definitiva nuestro juicio final sobre las aportaciones de Bourdieu al feminismo?

Epistemológica y metodológicamente el carácter relacional del *habitus* acaba con los dilemas, heredados del idealismo, entre exterioridad de las estructuras e instituciones sociales, e “interioridades” de las subjetividades y agencias, pero además, sirve para enlazar relacionalmente los aspectos simbólicos, sociales y corporales de lo que en la teoría feminista denominamos género. El género es una categoría que surgió, precisamente, en polémica con el “totalitarismo” de la categoría de la clase social. Como vimos en el capítulo quinto, Bourdieu va a privilegiar, y este es un “resto” de su androcentrismo, el estatus ocupacional, lo público relativo al trabajo, ya sea ligado al capital económico o simbólico, y va a mostrar un déficit de visión para atender al carácter estructurante del género en la división sexual del trabajo, con lo que la familia, como institución moderna, queda de este modo insuficientemente tratada y analizada. Por esta razón, su intelección del género va a funcionar como un factor de modulación secundario, como la raza-etnicidad y, aunque lo lleve a protagonismo en *La dominación masculina*, su interpretación tanto de los campos sociales como del orden social, se va a fijar en exceso, en deuda con el peso de los estudios sobre la sociedad tradicional de la Cabilia, en el orden simbólico masculinista. Bourdieu no podría evitar sentirse deslumbrado por las luces de lo público con lo que deja en la mayoría de las ocasiones, en la penumbra, lo que sucede en la oscuridad de lo privado.

Los excesos de su determinismo sociológico son, no obstante, objeto de crítica feminista y este es un rasgo casi común en todas las autoras que juegan a “apropiarse”





de la teoría social de Bourdieu. El determinismo de las posiciones sociales, de las axiologías dominantes interiorizadas en el cuerpo y exteriorizadas en las instituciones, parecen no poder ser erosionadas por la lucha política. No obstante, otra vez el intento de transformar los *habitus* nos plantea un enorme reto. ¿Cómo desactivar los *habitus* producidos por las socializaciones sucesivas, como en capas, en las que nos hemos construido y reconstruido? ¿Cómo resocializarnos en nuevos *habitus*, en el cultivo de disposiciones ajenas y en confrontación con los sistemas de opresión? ¿Cómo lograr el contra-adiestramiento? El reto es el de activar, individual y colectivamente, disposiciones que reduzcan las desigualdades y que promuevan la equidad y la igualdad. Esta es la clave normativa que Bourdieu no exterioriza suficientemente, su referente normativo implícito.

Cuando nos hemos ido preguntando sobre la ética y la política en Bourdieu no nos ha quedado más remedio que recalar en su sociología de la política, un campo social más, jerarquizado por la clase, el género y la etnicidad, y fraguado en torno a ficciones aparentes de justicia y democracia, en el que se juegan luchas simbólicas fagocitadas para que permanezcan las mismas jerarquías de poder. Su normatividad es un implícito, ligado a su cuestionamiento de la *doxa*, a su crítica de los aparatos de legitimación que invisibilizan la violencia originaria y las desigualdades. Bourdieu clama por otra política. Como veíamos en el último capítulo, una política de los cuerpos y una política de los afectos para movilizar, efectivamente, unas energías individuales y sociales liberadoras. Algo más, en suma, que el habitualmente invocado optimismo de la voluntad frente al escepticismo pesimista que despierta el contemplar cómo los sistemas de opresión se retroalimentan y reproducen.

El pesimismo de Bourdieu contra el voluntarismo intelectualista feminista es, no obstante, un buen toque de atención. Nos sentimos concernidas por esta crítica. Como nos enseñan los tiempos que corren en nuestro país, de retroceso de la igualdad entre mujeres y hombres, no podemos permitirnos caer en ningún tipo de autocomplacencia. A las oleadas feministas suceden reflujos, a los avances en igualdad de oportunidades y recursos, a los avances en libertades, como las reproductivas, les siguen crudas reacciones incluso protagonizadas por los trasnochados fundamentalismos religiosos en sus alianzas con el neoliberalismo. No obstante, creemos que Bourdieu, por conocer mal tanto al movimiento feminista, a su historia e incluso por menospreciar sus prácticas, como la ridiculizada por él “toma de conciencia”, pero, también, por tener una limitada ilustración sobre sus desarrollos teóricos, yerra, si no en su crítica, en el carácter excesivamente duro y exacerbado de ésta. Es verdad que en su arremeter contra Butler está arremetiendo contra los excesos del postmodernismo ligado a las derivas del giro lingüístico. Bourdieu piensa que tanto el multiculturalismo de las identidades como el postmodernismo que las cuestiona, las subvierte y que, supuestamente, libera a los individuos de cierres identitarios definitivos, son eficazmente instrumentalizados por el rampante neoliberalismo. El neoliberalismo acentúa las desigualdades sociales a escalas nacionales y globales antes nunca vistas. No obstante, podemos desde sus mismos presupuestos teóricos, asombrarnos de que el feminismo haya desafiado lo que hasta hace pocas décadas se consideraba una “invariable antropológica”, algo natural e inamovible, esto es, la subordinación de las mujeres. La historia del feminismo, de sus rebeliones, de sus vindicaciones, de sus ambivalencias y luchas, es desconocida, en su mayor parte, por Bourdieu.



El otro enemigo número uno de Bourdieu es la Filosofía. Aquí también nos sentimos concernidas. No sólo actúa aquí la crítica del mero intelectualismo, sino del escolasticismo, del que ésta y tantas Tesis, como prácticas institucionales del campo filosófico y académico, es otro ejemplo. La misma idea del poder como fundamentado en las mismas prácticas corporales de los individuos, ya sean éstas las ligadas a la lectura, la interpretación, el comentario, la *disputatio* o la escritura, se ponen sobre la mesa. El aprendizaje imitativo, ajeno a toda voluntad consciente o reflexiva, que se transmite sin que los sujetos puedan percibirlo como tal poder, es el que va a llevar a Bourdieu a lanzar una crítica severa, desde la Sociología a la Filosofía. Su intención es la de poner el acento en la necesidad de devolver a la Filosofía a la que considera su auténtica finalidad, que vendría a ser la de servir como herramienta crítico-práctica para disolver mitos y ficciones. En esta tarea la Filosofía se encuentra con el feminismo. Lo que Bourdieu le reprocha a la Filosofía es haber actuado justo en el sentido contrario, esto es, el haberse otorgado a sí misma la verdad absoluta, una que en realidad no es sino una construcción ahistórica, fruto del aislamiento escolástico, y luego haber difundido esa verdad limitada y parcial, que establece una única forma de ver el mundo, dicotómica, fundada en principios e ideas de diferenciación social clasista, sexista y excluyente, enmascarados en la categoría de lo universal.

La crítica que Bourdieu dedica a la Filosofía tiene enormes similitudes con el programa de una crítica a la razón patriarcal que en nuestro país inició Célia Amorós<sup>452</sup>. De hecho, toda la historia de la teoría feminista está marcada, desde Mary Wollstonecraft a Judith Butler, pasando por Simone de Beauvoir, por la denuncia de ese

---

<sup>452</sup> Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.



universalismo tramposo, sustitucionalista, que da la parte masculina por el todo, y que, en la versión de Iris Marion Young se denuncia cómo niega la pluralidad y estrangula la heterogeneidad de la ciudadanía al santificar valores concretos, de clase, de género, de raza-etnicidad, presentándolos como el caso paradigmático común a la humanidad.

Pascal va a ser su influencia más notable en esta crítica a la filosofía. Sin duda es el hábito, su fuerza y su constancia, a través de una acción prolongada y silenciosa, aunque perfectamente insidiosa, el que penetra en los sujetos, en el cuerpo de los mismos, llegando a configurar su modo de estar y de actuar en el mundo. Y su versión más acabada, el *habitus* bourdieuano, llega a formar hasta tal punto la personalidad misma del sujeto, que éste termina por actuar según las disposiciones incorporadas que él encierra, logrando, entonces, que las acciones de los individuos vayan acordes con esas disposiciones, desde su modo de caminar, su modo de gesticular, de hablar y de mirar, hasta su manera de pensar, sus expectativas, sus deseos, sus pensamientos, todo, incluso las ideas en torno a lo que está bien y lo que está mal, en torno a lo que es apropiado o lo que no. Y esto vendría a explicar por qué la mayoría de las mujeres, incluso pese a la toma de conciencia de su estado de opresión, no pueden dejar de comportarse con su cuerpo y afectos tal y como establecen las normas sociales incorporadas por medio del *habitus*, es decir, siguiendo a Bourdieu, sonrojándose, experimentando vergüenza cuando deben hablar en público, dubitativas e inseguras, bajando la voz, o bien bajando la vista ante la mirada masculina, o cruzando las piernas al sentarse, y así un sinfín de modos corporales de comportarse acordes con un patrón subordinado adquirido que no es nombrado. Desnaturalizar los estilos corporales es una de las estrategias propuesta por Bourdieu. Sin embargo, el autor no cae en la cuenta de



que la generación feminista de la Segunda Ola a la que tanto critica tenía claro que ser feminista era estar en guerra no sólo con la sociedad sino con una misma. El cuestionar la socialización de género ha sido una política constante en el feminismo.

Como hemos planteado en este trabajo, las políticas feministas deben atender preferentemente a la correlación entre lo simbólico, lo social y los cuerpos. Podemos derivar de esta preocupación por los cuerpos la necesidad de configurar lo que Leslie McCall ha denominado un *habitus* feminista<sup>453</sup>. Esta autora lo vincula con las batallas políticas que los estudios feministas han tenido que librar en el ámbito académico. Algunos elementos fundamentales de este *habitus* tienen que ver tanto con el análisis crítico de las instituciones como con el de las prácticas científicas. De las reflexiones epistemológicas feministas se deriva la necesidad de mostrar suspicacia ante un conocimiento heredado que se ha forjado desde premisas androcéntricas y heterocéntricas.

En un momento dado, hemos visto como Bourdieu cree necesario para toda lucha política efectiva, que haya una transferencia de capital simbólico en las élites a favor de visiones del mundo alternativas. Creemos que podemos interpretar a esta luz la empresa de los estudios feministas y su cuestionamiento de los estándares acuñados de objetividad y neutralidad respecto al conocimiento científico. En nuestro quinto capítulo referíamos como Iris Marion Young proponía la crítica a la imparcialidad al tiempo que apostaba por reintroducir los cuerpos y las diferencias en la comprensión de la política. Asimismo, su propuesta se acercaba a la de Bourdieu ya que otorgaba un papel fundamental a las emociones. Tanto Bourdieu como Young, decíamos, denunciaban una

---

<sup>453</sup> McCall, L., “Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order”, *Theory and Society*, ed. cit., p. 852.



comprensión de la política que se desentiende de los cuerpos y los afectos. Los rituales sociales de exclusión, a pesar de las retóricas inclusivas de la democracia, son puestos sobre el tapete por ambos autores. No obstante, Young conserva el núcleo deliberativo de la democracia como algo relevante, intentando rectificar el excesivo intelectualismo de toda la tradición política moderna. Lo interesante, desde nuestro punto de vista, de la aportación de Young es que intenta conciliar lo que en la modernidad ha sido escindido: mente/cuerpo, público/privado, razón/emociones... Frente a la concepción algo raquílica de la agencia que propone Bourdieu la teoría de Young de la injusticia estructural explicita el referente normativo, algo que en Bourdieu sólo encontramos en un estado implícito. Por eso hemos resaltado la comprensión de Young de las cinco caras de la opresión, que es una forma de mostrar cómo se correlacionan las dimensiones económicas, sociales y culturales de las dominaciones. Como conclusión creemos que ambos autores convergen en apostar por una política de los cuerpos que muestra una potencia clarificadora respecto a dimensiones de la opresión que habitualmente quedan invisibilizadas.

En nuestro último capítulo hemos atendido a la difícil cuestión del determinismo y de la agencia. Tenemos que reconocer que la crítica de Bourdieu al intelectualismo de la teoría política moderna y del feminismo, es, indudablemente, pertinente, y como hemos visto a lo largo de este trabajo, desemboca en atender a la arreflexividad de la existencia cotidiana, a lo normal y natural e incluso a lo banal e irrelevante, esto es, se atreve a mirar a todo aquello a lo que normalmente no prestamos atención.

Hemos rastreado, fundamentalmente en la tercera parte de este trabajo, la recepción feminista de Bourdieu. Como ya apuntábamos, su arsenal metodológico es

fundamental para desentrañar la violencia simbólica, esto es, aquella forma de coerción indetectable para aquellos que son afectados por ella. Ya hemos señalado que especialmente la teorización del *habitus* es enormemente valiosa para superar los dilemas de la exterioridad y la interioridad, el *habitus* como esquema de disposiciones conecta la estructura social y la agencia. No obstante, la teoría social de Bourdieu, como ya hemos apuntado, sigue padeciendo de androcentrismo. No focaliza lo que la economía feminista denomina el trabajo de cuidados. Su sociología, tanto de la cultura como de la educación, deja atrás este aspecto de la reproducción social.

Nos ha sorprendido que tras escrutar detenidamente la cuestión, el estrepitoso enfrentamiento entre Bourdieu y Butler no haya dado tanto de sí. Ambos autores, de diferentes maneras, resuelven el dualismo de lo material y lo simbólico, aunque utilizando instrumental teórico diverso. Butler atiende a la corporalidad y la entiende constituida por lo simbólico. Bourdieu resuelve la conexión entre lo corporal y lo simbólico a través del *habitus*, un *habitus* que implica también performatividad. Llegar a esta conclusión después de toda la tinta que se ha vertido sobre esta polémica ha sido algo decepcionante.

En un segundo momento, hemos comparado sus distintas concepciones de la agencia, de la capacidad de accionar y reaccionar, frente al sistema de dominación. Tanto la iteración abierta a las variabilidades de Butler como el mero desplazamiento del *habitus* hacia otros objetivos, nos parecen concepciones endebles de la misma. Falta, en ambos autores y por razones distintas, un reconocimiento de la agencia política colectiva que, durante siglos, ha desarrollado, por ejemplo, el movimiento feminista y otros movimientos sociales. En este sentido creemos con Iris Marion Young que hay

una importante carga de afectividad en los movimientos sociales. Esta carga de afectividad se desencadena como rabia o indignación frente a las injusticias y genera, como decíamos, percepciones de lo social y nuevas categorías que cuestionan el sistema de dominación. El feminismo ha elaborado valores alternativos que cuestionan la normalidad y la naturalidad y, aún hoy, vemos cómo estos valores alternativos se enfrentan con las variaciones del sistema de dominación patriarcal. No estamos en absoluto de acuerdo con la visión de Bourdieu del feminismo como un mero intelectualismo. Bourdieu parece desconocer la rabia furiosa y la indignación encendida que movió a Olympe de Gouges, a Mary Wollstoncraft, a las heroicas sufragistas, a feministas anarquistas y socialistas como Emma Golman y Clara Zetkin, a las mujeres sindicalistas de la fábrica Cotton, a las jóvenes transgresoras de la Segunda Ola y a tantas otras que hoy podemos reconocer como parte de un movimiento plural y transnacional que lucha contra la violencia, por la igualdad y por el respeto a las diferencias. Quizás no esté suficientemente explicitado el caudal emocional que ha alimentado al movimiento feminista, pero esa política de las pasiones feministas ha existido y existe. Es un potencial que se reconduce hacia acciones, activismos, pero también hacia conceptos y teorías, y parte de esta empresa colectiva la componen Tesis Doctorales como ésta. Repensar a la luz de la política de los afectos la historia del movimiento feminista sería algo enormemente interesante.

Como ya decíamos, apostamos por incluir la valiosa metodología que nos proporciona Bourdieu en el marco de una teoría de la justicia alejada de las ficciones liberales y que parta del hecho de las opresiones para deliberar y actuar contra ellas. Por eso reivindicamos el modelo de política planteado por Iris Marion Young en el que se





abordan los objetivos de una democracia no excluyente que acoja la heterogeneidad, las diferencias y los cuerpos. No caerán en saco roto muchas de las intuiciones y análisis de Pierre Bourdieu, de hecho el caer en la cuenta de la relevancia de lo banal es algo que constituye parte de lo que podemos construir o proponer como un *habitus* feminista. Bourdieu es un aliado fiable para reproponer nuevas cotas, nuevos alcances, para la reflexividad feminista, una reflexividad que a partir de ahora es pensada desde los cuerpos y desde los afectos.

\*\*\*

A nadie se le escapa que la consigna de “lo personal es político” ha sido un motor fundamental de la reflexividad feminista, por eso, en esta apostilla final, recordamos las dificultades con las que el joven Bourdieu se topó al trasladarse, siendo un muchacho, desde el Liceo provincial de Pau, en la región de Aquitania de donde procedía su familia, al Liceo Louis-Le-Grand en París y, posteriormente, a l’École Normale Supérieure. En este tránsito Bourdieu vivió un choque social y cultural traumático. Vázquez<sup>454</sup> así lo hacía ver señalando que el acento sureño y las mismas palabras y expresiones que utilizaba Bourdieu revelaban su procedencia y maneras provincianas, percibidas, en el sofisticado entorno parisino, como demasiado rústicas. Esta dislocación, este desajuste de *habitus*, seguramente operó en Bourdieu de motor para las investigaciones que, tal como hemos seguido en esta Tesis Doctoral, desembocan en la formulación de la violencia simbólica. Generaciones y generaciones de mujeres han vivido y viven desajustes similares debidos a los tránsitos entre lo privado y lo público, entre la ética del cuidado y las lógicas competitivas de las

<sup>454</sup> Vázquez García, F., “La conversión de la mirada”, en *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*, ed. cit., pp. 18-36.



profesiones, entre los mandatos de la feminidad discreta y la necesidad de escuchar la propia voz. Esta experiencia encarnada, experiencia de desajuste, de sentirse fuera de lugar, de no encajar, sigue siendo el motor para la reflexividad social, un motor que alimenta innumerables luchas simbólicas e innumerables dinámicas de cambio social. Queremos, con esta breve apostilla final, hacer un homenaje a ese sobresaliente intelectual que fue Bourdieu y a su saludable obsesión por combatir las desigualdades sociales.

*Bibliografía*



**BIBLIOGRAFÍA. OBRAS DE PIERRE BOURDIEU:**

- 2004 Bourdieu, Pierre, *Autoanálisis de un sociólogo*, Barcelona, Editorial Anagrama, Colección Argumentos, 2007. (Original : *Esquisse pour une auto-analyse*, París, Éditions Raisons d’agir, 2004. Escrito entre octubre y diciembre de 2001).
- 2002 Bourdieu, Pierre, *El baile de los solteros*, Barcelona, Anagrama, 2004. (Original: *Le bal des célibataires. Crise de la société paysanne en Béarn*. Éditions du Seuil, coll. Liber, París, 2002. En este libro se recogen los trabajos etnológicos de Bourdieu: “Soltería y condición campesina”, de 1962, “Las estrategias matrimoniales en el sistema de reproducción”, de 1972 y “Reproducción prohibida. La dimensión simbólica de la dominación económica”, de 1989).
- 2001 Bourdieu, Pierre. *Contrafuegos 2. Por un movimiento social europeo*. Barcelona, Anagrama, 2001. (Original: *Contre-Feux 2. Pour un mouvement social européen*. éditions Raisons d’agir, 2001).
- 2001 Bourdieu, Pierre : *El oficio de científico*, Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 2003 (Original : *Science de la science et réflexivité*. París, Éditions Raisons d’agir, 2001).
- 2001 Bourdieu, Pierre, *Il mestiere di scienziato*. Milano, Campi del sapere/Feltrinelli, 2003. (Original: *Science de la science et réflexivité*. París, Raisons d’agir, 2001).
- 2000 Bourdieu, Pierre, *Las estructuras sociales de la economía*. Argentina, Manantial, 2001. (Original : *Les structures sociales de l’économie*. Paris, Éditions du Seuil, 2000).
- 2000 Bourdieu, Pierre, *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao, Desclée de Brouwer, 2000.
- 1999 Bourdieu, Pierre, *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Editorial Eudeba, 2003.
- 1998 Bourdieu, Pierre: *Contrafuegos. Reflexiones para servir a la resistencia contra la política neoliberal*. Barcelona, Anagrama, 1999. (Original: *Contre-Feux: Propos pour servir a la resistance contre l’invasion neo-liberale*. París, Éditions Raisons d’agir, 1998).

- 1998 Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000. (*La domination masculine*. París, éditions du Seuil, 1998. (A partir de un artículo con el mismo título publicado en 1990).
- 1998 Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona, Paidós, 2001. (Original: "Sur les ruses de la raison impériale", París, *Actes de la Recherche en sciences sociales*, nº 121-122, marzo, 1998, pp. 109-118).
- 1998 Bourdieu, Pierre, De Saint Martin, Monique, *The State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*. Cambridge, Polity Press, 1998. (Translated by Clough, Laurette C.).
- 1997 Bourdieu, Pierre, *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, Colección Argumentos, 1999. (Original: *Méditations pascaliennes*. París, Éditions du Seuil, 1997).
- 1997 Bourdieu, Pierre, *Capital Cultural, Escuela y Espacio Social*. Argentina, Siglo XIX Editores, 2003.
- 1996 Bourdieu, Pierre, *Sobre la televisión*. Barcelona, Anagrama, 1997. (Original: *Sur la télévision*. París, Liber Éditions, 1996).
- 1994 Bourdieu, Pierre, *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Editorial Anagrama, 1997. (Original: *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. París, Les Éditions du Seuil, 1994).
- 1994 Bourdieu, Pierre; Passeron, Jean-Claude y Saint Martin, Monique de, *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power*. Cambridge, Polity, 1994.
- 1993 Bourdieu, Pierre, *La miseria del mundo*, Fondo de Cultura Económica. 1999 (Original : *La misère du monde*. Éditions du Seuil, 1993).
- 1993 Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*. Cambridge, Polity Press, 1993.
- 1992 Bourdieu, Pierre, *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*. Barcelona, Anagrama, 1995. (Original: *Les Règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*. París, Éditions du Seuil, 1992).

- 1992 Bourdieu, Pierre, y Wacquant, Loïc, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Paris, Le Seuil, 1992.
- 1992 Bourdieu, Pierre y Wacquant, Loïc, *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina, Siglo XIX Editores, 2005. (Original: *An Invitation to Reflexive Sociology*. University of Chicago Press, 1992).
- 1989 Bourdieu, Pierre, *La noblesse d'État. Grandes écoles et esprit de corps*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1989.
- 1988 Bourdieu, Pierre, *La ontología política de Martin Heidegger*. Barcelona, Paidós, 1991 (Original: *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. París, Les Éditions de Minuit, 1988).
- 1987 Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*. Barcelona, Editorial Gedisa, Colección El mamífero parlante, 1988. (Original: *Choses dites*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1987).
- 1984 Bourdieu, Pierre, *Homo academicus*, Stanford, Stanford University Press, 1984.
- 1983 Bourdieu, Pierre, *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*. Berlin, New York, Paris, Mouton, 1983.
- 1982 Bourdieu, Pierre, *Language and symbolic power*. Cambridge, Harvard University Press, 1994. (Original: *Language and Symbolic Power*. Paris, Librairie Arthème Fayard, 1982).
- 1982 Bourdieu, Pierre, *Lección sobre la lección*. Barcelona, Editorial Anagrama, 2002. (Original: *Leçon sur la leçon*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1982).
- 1982 Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal, Madrid, 2008. (Original: *Ce que parler veut dire. Léconomie des échanges linguistiques*. París, Fayard, 1982).
- 1981 Bourdieu, Pierre, *Cuestiones de sociología*. Madrid, Ediciones Itsmo, 2000/*Sociología y cultura*. México D. F., Editorial Grijalbo, 1990. (Original: *Questions de sociologie*. Paris, Les éditions de Minuit, 1981).
- 1980 Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*. Madrid, Taurus, 1991. (Original: *Le sens pratique*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1980).

- 1979 Bourdieu, Pierre, *La Distinción*. Madrid, Taurus, Alfaguara, 1988. (Original: *La Distinction, critique sociale du judgement*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1979).
- 1977 Bourdieu, Pierre, *Argelia 60. Estructuras económicas y estructuras temporales*. Argentina, Siglo XIX Editores, 2006 (Original: *Algérie 60. Structures économiques et structures temporelles*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1977).
- 1977 Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press 1977.
- 1973 Bourdieu, Pierre, Chamboredon, Jean-Claude y Passeron, Jean-Claude, *El oficio del sociólogo*. Argentina, Siglo XXI Editores, 1975. (Original: *Le métier de sociologue*. Paris, École Pratique des Hautes Études, 1973).
- 1972 Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris, Éditions du Seuil, 2000. (Primera edición publicada por Librería Droz, en 1972).
- 1970 Bourdieu, Pierre, y Passeron, Jean-Claude, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*. Madrid, Editorial Popular, 2001. (Original: *La reproduction. Éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris, Éditions de Minuit, 1970).
- 1966 Bourdieu, Pierre, Darbel, Alain, Schnapper, Dominique, *El amor al arte. Los museos europeos y su público*, Barcelona, Paidós, 2003. (Original: *L'Amour de l'art*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1966).
- 1965 Bourdieu, Pierre, Passeron, Jean-Claude y De Saint Martin, Monique, *Academic discourse : Linguistic Misunderstanding and Professional Power*. Stanford, Standord University Press, 1965.
- 1965 Bourdieu, Pierre, *Un arte medio*. Barcelona, Editorial Gustavo Gili, 2003. (Original: *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*. Les Éditions de Minuit, 1965).
- 1964 Bourdieu, Pierre, y Passeron, Jean-Claude, *Los estudiantes y la cultura*. Barcelona, Editorial Labor, 1967. (Original : *Les héritiers, les étudiants et la culture*. Paris, Les Éditions de Minuit, 1964).

**BIBLIOGRAFIA GENERAL**

- Abécassis, Eliette, Bongrand, Caroline, *El corsé invisible. Manifiesto para una nueva mujer*. Barcelona, Ediciones Urano, 2008. (Original: *Le corset invisible. Manifieste pour une nouvelle femme française*, Paris, Albin Michel, 2007).
- Accardo, Alain y Corcuff, Philippe, *La sociologie de Bourdieu*. Bordeaux, Éditions Le Mascaret, 1986.
- Accardo, Alain, *Introduction a une sociologie critique. Lire Bourdieu*. Bordeaux, Éditions Le Mascaret, 1997.
- Acosta Martín, Lucía, “Audrey Mullender. “La violencia doméstica... una nueva visión de un viejo problema” en *Clepsydra, Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista*, N°2, Servicio de Publicaciones Universidad de La Laguna, 2003.
- Adkins, Lisa y Skeggs, Beberley, *Feminism after Bourdieu*, Oxford, Blackwell Publishing, 2004.
- Adkins, Lisa, “Reflexivity, Freedom or Habit of Gender?” en *Theory, Culture and Society*, SAGE, London, 2003.
- Aguirre Rojas, Carlos Antonio, “Norbert Elías, historiador y crítico de la modernidad” en *Er, Revista de Filosofía*, N°23, Barcelona, 1985.
- Alandete, David, “Un escándalo de abusos sexuales sacude al Ejército de EE UU” en *Diario El País*, 18-02-2011. Disponible en:  
[http://elpais.com/diario/2011/02/18/sociedad/1297983603\\_850215.html](http://elpais.com/diario/2011/02/18/sociedad/1297983603_850215.html).  
Acceso: 4 de febrero de 2013.
- Alsina, José, *Aristóteles. De la filosofía a la ciencia*. Barcelona, Montesinos, 1986.
- Amara, Fadela, *Ni putas ni sumisas*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2004. (Original: *Ni Putes Ni Soumises*, Paris, La Découverte, 2003).
- Amorós, C., *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.
- Anna G. Jónasdóttir, *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Valencia, Ediciones Cátedra, *Feminismos* N° 13, 1993 (Original: *Love Power and Political Interests: Towards a Theory of Patriarchy in Contemporary Western Societies*, University of Göteborg, Örebo studies, 1991).



- Aristóteles, *Ética a Nicómaco*. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Clásicos políticos, 2002. (s. IV a.C.)
- Aristóteles, *La Política*. Madrid, Ediciones y distribuciones Alba, S. A., 1987. (1252 a.C.).
- Asociación Mujeres Jóvenes de Asturias, Estudio de las revistas femeninas juveniles con perspectiva de género, “Mujeres de portada”, Instituto Asturiano de la Mujer. Disponible en:  
<http://www.ciudademujeres.com/articulos/IMG/pdf/estudio.pdf> Acceso: 6 de junio de 2011.
- Asociación Pro Derechos Humanos de España., (aut.), *Sistema sexo género*, Seminario de Educación para la Paz, Editorial Los libros de la Catarata, 2007.
- Bachmann, Laurence et autres, “Famille-Travail: une perspective radicale”, en *Nouvelles Questions Féministes, Revue internationale francophone*, Volume 23, N°3, 2004, Éditions Antipodes.
- Barnes, Jonathan, *Aristóteles*. Madrid, Ediciones Cátedra, Colección Teorema, 1987 (Original: Aristotle, 1982).
- Bartky, Sandra Lee, “Skin Deep. Femininity as a Disciplinary Regime” en Bar, Bat-Ami y Ferguson, Ann, (eds.), *Daring to Be Good. Essays in Feminist Ethico-Politics*. New York, Routledge, 1998.
- Bartky, Sandra, “Foucault, Feminity and the Modernization of Patriarcal Power”, en Diamond, Irene, and Quimby, Lee, *Feminism and Foucault*. Boston, Northeast University Press, 1988.
- Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo, Volumen I, Los hechos y los mitos*. Madrid, Ed. Cátedra, 1999. (Original: *Le Duxième Sexe*, Paris, Gallimard, 1949).
- Bello Reguera, Gabriel, “Dos libros sobre Judith Butler. Una nota al margen (Sobre performatividad e identidad)”, *Asimov, Revista Internacional de Filosofía*, n°47, 2009, pp. 209-217.
- Bello, Gabriel, “Emigración y neorracismo. El otro como símbolo del mal” en *Revista Laguna. Revista de Filosofía*, n° VII, 2000.

- Bello, Gabriel, “La construcción neorracista del otro” en *Revista Leviatán*, nº 73, Madrid, 1998.
- Bello, Gabriel, *Postcolonialismo, emigración y alteridad*, Granada, Editorial Comares, 2007.
- Berbel Sánchez, Sara y Pi-Sunyer Peyrí, María Teresa, *El cuerpo silenciado. Una aproximación a la identidad femenina*. Barcelona, Viena Ediciones, 2001.
- Bolívar, Antonio, *Educación para la ciudadanía. Algo más que una asignatura*, Barcelona, Editorial GRAÓ, 2007.
- Boltanski, Luc, *L’Amour et la Justice comme competences, Trois essais de sociologie de l’action*. Paris, Éditions Métailié, 1990.
- Boltanski, Luc, *La Condition Fœtale*, Paris, Éditions Gallimard, 2004.
- Bonnewitz, Patrice, *La sociología de Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2003 (original: *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu*, Presses Universitaires de France, 1998).
- Bonnewitz, Patrice, *Pierre Bourdieu, vie, oeuvres, concepts*. Paris, Ellipses, 2002.
- Bordo, Susan, Bordo R., “The Body and the Reproduction of Femininity: A Feminist Appropriation of Foucault”, en Jaggar, Alison M., and Bordo, Susan R., (eds.), *Gender/Body/Knowledge*. New Jersey, Rutgers University Press, 1992. pp. 13-33.
- Bourgeois, Bernard, *El pensamiento político de Hegel*. Argentina, Buenos Aires, Amorrortu, 1972. (Original: *Le pensée politique de Hegel*. París, Presses Universitaires de France, 1969).
- Brito, Tatiana R., “Autoestima, imagen y sexualidad a examen en *Nuevo Vale, Bravo, SuperPop y Ragazza*”, 3 de febrero de 2011. Disponible en: <http://www.periodistadigital.com/periodismo/prensa/2011/02/03/el-juego-de-ser-mayor-en-las-revistas-juveniles-nuevo-vale-superpop-ragazza-bravo-javier-urra-mujeres-portada.shtml>. Acceso: 23 de marzo de 2011.
- Burgos, Elvira, *Qué cuenta como una vida. La pregunta por la libertad en Judith Butler*, A. Machado Libros, 2008.

- Butler, Judith, “Merely Cultural”, en *New Left Review*, nº227, I/22, January-February 1998.
- Butler, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós, 2002 (*Bodies that Matter. On the Discursive Limits of “Sex”*. Nueva York, Routledge, 1993).
- Butler, Judith, *Deshacer el género*. Barcelona, Paidós, 2006. (Original: *Undoing Gender*, Nueva York, Routledge, 2004).
- Butler, Judith, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona, Paidós, 2007. (Original: *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. New York, Routledge, 1990).
- Cabrera García-Ochoa, Yolanda, “El cuerpo femenino en la publicidad. Modelos publicitarios: entre la belleza real, la esbeltez o la anorexia” en *Revista Icono 14, Revista de Comunicación y Nuevas Tecnologías*, Año 8, 2010, pp. 223-243.
- Calhoun, Craig, Lipuma, Edward and Postone, Moishe (eds.), *Bourdieu: Critical Perspectives*. Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Camps, Victoria, *Virtudes Públicas*. Madrid, Espasa Calpe, 1990.
- Carrasco, C., Borderías, C., Torns, T., (eds.) *El trabajo de cuidados. Historia, teoría y política*. Madrid, Catarata, 2011.
- Champagne, Patrick et Olivier, Christine, *Mouvements d’une pensée, Pierre Bourdieu*, Paris, Bordas, 2004.
- Chauviré, Christiane et Fontaine, Olivier, *Le vocabulaire de Bourdieu*, Paris, Ellipses, 2003.
- Corcuff, Philippe, *La sociologie de Bourdieu*. Bordeaux, Éditions Le Mascaret, 1986.
- Corcuff, Philippe, *Las nuevas sociologías*. Madrid, Alianza, 1998.
- De Miguel Álvarez, Ana, “Feminismo y juventud en las sociedades formalmente igualitarias”, en *Revista de Estudios de Juventud*, nº 83, 2008.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones*. Valencia, Pre-Textos, 1995 (Original: *Pourparlers*. Paris, Éditions de Minuit, 1977).
- Deleuze, Gilles, Glucksmann, André, Frank, Manfred, Balbier, E., y otros, *Michel Foucault, Filósofo*. Barcelona, Gedisa, 1990.

- Dewey, John, *La experiencia y la naturaleza*. México, Fondo de Cultura Económica, 1948. (Original: *Experience and Nature*. Chicago, Open Court Publishing Company, 1925).
- Elías, Norbert, “¿Cuál será el futuro papel de las utopías científicas y literarias?” en *Er, Revista de Filosofía*, N°23, Barcelona, 1985, pp. 133-165.
- Eliás, Norbert, *Conocimiento y poder*. Madrid, Ediciones de La Piqueta, 1994.
- Encrevé, Pierre et Lagrave, Rose-Marie, *Travailler avec Bourdieu*, Paris, Flammarion, 2003.
- Escur, Núria, “Las adolescentes toman los principios aprendidos de las revistas femeninas como modelo de vida”. Disponible en:  
[http://www.educacionenvalores.org/article.php?id\\_article=679](http://www.educacionenvalores.org/article.php?id_article=679) Acceso: 3 de mayo de 2011.
- Fages, Jean-Baptiste, *Para comprender a Lacan*. Editions Edouard Privat, Argentina, 1973.
- Fernández Agis, Domingo y Sierra González, Ángela (eds.), *Aproximaciones a la filosofía francesa del siglo XX. Deleuze, Foucault, Derrida, Beauvoir*, Barcelona, Laertes, 2009.
- Fernández Agis, Domingo, *Michelle Foucault. Ética y Política de la corporeidad*, Santa Cruz de Tenerife, Ediciones Idea, 2007.
- Ferret, Micheline, *Violences conjugale*. Paris, L’Harmattan, 2005.
- Figueras Maz, Mónica, “Mediación social en adolescentes femeninas: revistas femeninas y grupo de iguales”, Disponible en:  
<http://revistas.ucm.es/index.php/MESO/article/view/MESO0808120115A/21367>  
Acceso: 3de mayo de 2011.
- Figueras Maz, Mónica, *Prensa juvenil femenina e identidad corporal*. Tesis Doctoral. Disponible en: <http://84.88.13.203:8080/handle/10803/7396> Acceso: 3 de mayo de 2011.
- Figueras, Maz, Mónica, “Las series son como la vida. El significado para las adolescentes de la ficción televisiva”. Disponible en:

- <http://www.educacionenvalores.org/IMG/pdf/monicafigueras.pdf> Acceso: 1 de agosto de 2011.
- Fisas, Vincenç, *El sexo de la violencia. Género y cultura de la violencia*. Barcelona, Icaria, 1998.
- Flachsland, Cecilia, *Pierre Bourdieu y el capital simbólico*. Madrid, Campo de Ideas, 2003.
- Foucault, M., “Topologías (Dos conferencias radiofónicas)”, *Revista Fractal*, n°48, 2008, p. 39. (Original: *France Culture*, 1966). Disponible en: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal48MichelFoucault.html>. Acceso: 4 de febrero de 2013.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad, vol. I, La voluntad de saber*. Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. (Original: *Histoire de la sexualité I: La volonté de savoir*. Paris, Gallimard, 1976).
- Foucault, Michel, *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 2000. (Original: *Surveiller et punir. Naissance de la prison*. Paris, Éditions Gallimard, 1975).
- Fowler, Bridget, “*Pierre Bourdieu and La Domination Masculine*” Disponible en : <http://www.iran-bulletin.org/women/mascul4.html>, Iran Bulletin, n°29-30, 2000. Acceso: 28 de enero de 2013.
- Fowler, Bridget, *Pierre Bourdieu and Cultural Theory: Critical Investigations*. London, SAGE, 1997.
- Fraisse, Geniève, *Del consentimiento*, Chile, Palinodia, 2011. (Original: *Du consentement*, París, Éditions du Seuil, 2007).
- Fraser, N., *Justice Interruptus: Critical Reflections on the “Postsocialist” Condition*. New York, Routledge, 1997.
- Fraser, Nancy, “¿De la disciplina hacia la flexibilización? Releyendo a Foucault bajo la sombra de la globalización”, en *Revista Mexicana de ciencias políticas y sociales*, año XLVI, n° 187, enero-abril 2003.
- Fraser, Nancy, “¿Qué tiene de crítica la teoría crítica?”, Benhabib, Seyla, y Cornell, Drucilla, (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica. Ensayos sobre la política de*

- género en las sociedades de capitalismo tardío*. Traducido por Cristina Sánchez, Valencia, Ed. Alfons El Magnánim, 1990 (Original: *Feminism as Critique: On the Politics of Gender in Late-Capitalist Societies*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1987).
- Fraser, Nancy, “Foucault and on modern power: empirical insides and normative confusions”, en *Unruly practices. Power Discourse and gender in Contemporary Social Theory*. Minneapolis, Minnesota University Press, 1989.
- Fraser, Nancy, “Foucault on Modern Power: Empirical Insights and Normative Confusions”, “Michel Foucault: a Young Conservative?” y “Foucault’s Body Language: a Posthumanistic Political Rethoric”, en *Unruly practices. Power, discourse and Gender in Contemporary Social Theory*. Minnesota, University of Minnesota Press, 1989.
- Fraser, Nancy, Honneth, Axel, *¿Redistribución o reconocimiento?*, A Coruña, Ediciones Morata, 2006 (*Umverteilung oder Anerkennung?*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2003).
- French, Stanley G.; Teays, Wanda y Purdy, Laura M., *Violence against women, philosophical perspectives*. Ithaca and London, Cornell University Press, 1998.
- García Inda, Andrés, *La violencia de las formas jurídicas: la sociología del poder y el derecho de Pierre Bourdieu*. Barcelona, CEDECS, 1997.
- Gatens, Moira, *Imaginary Bodies. Ethics, Power and Corporeality*. London, Routledge, 1996.
- Gil Gómez, Alicia, Escrig Gil, Gemma, y Forcada Martínez, Águeda, *Poder, poderes y empoderamiento... ¿y el amor? ¡ah, el amor!*, Castellón, Publicacions de la Universitat Jaume I. Servei de Comunicació i Publicacions, 2009. (Recoge las Actas del 5º Congreso Estatal Isonomía sobre Igualdad entre mujeres y hombres celebrado en la Universitat Jaume I de Castellón entre los días 17 y 19 de septiembre de 2008). Disponible en:  
<http://www.uji.es/bin/publ/edicions/iso5c.pdf> Acceso: 23 de enero de 2011.

- Giménez, Gilberto, “La sociología de Pierre Bourdieu”, junio de 1997. Disponible en:  
<http://www.paginasprodigy.com/peimber/BOURDIEU.pdf> Acceso: 17 de agosto de 2011.
- Gimeno Sacristán, José y Pérez Gómez, Ángel, (Comp.) *La enseñanza: su teoría y su práctica*. Akal, Madrid, 1989.
- Gimeno, Beatriz, “El feminismo de derechas no existe”, Disponible en:  
<http://www.elplural.com/opinion/el-feminismo-de-derechas-no-existe/> Acceso: 6 de septiembre de 2011.
- González, M<sup>a</sup> Teresa, *Piel que habla: viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona, Icaria, 2001.
- Grenfell, Michael; James, David; Hodkinson, Philip y Robbins, Derek, *Bourdieu and education: acts of practical theory*. London, Falmer Press, 1998.
- Grillet, Sophie, *No soy feminista, pero... todo lo que hay que saber sobre las batallas de las mujeres*, Barcelona, Montena, 2000 (Original: *Feminism for Teenagers*, Milán, Arnoldo Mondadori Editore, 1997).
- Guerra Palmero, María José y Monzón Perdomo, María Eugenia, *Mujeres, espacio y tiempo. Análisis desde una perspectiva de género*. Voces Feministas IV, Centro de Estudios de la Mujer, La Laguna, 1999.
- Guerra Palmero, María José, “Feminismos, bioética y biopolítica: Normatividad social y cuerpos” en Fernández Agis, Domingo y Sierra González, Ángela (eds.), *La Biopolítica en el mundo actual. Reflexiones sobre el Efecto Foucault*, Barcelona, Laertes, 2012.
- Guerra Palmero, María José, “Violencia de género y cambio social feminista. A propósito de la película *Te doy mis ojos*, de Icíar Bollaín” en *Dilemata, Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, aptdo. “Visualizar, conceptualizar y nombrar la violencia de género: un asunto político”, Disponible en:  
[http://www.dilemata.net/index.php?option=com\\_content&view=article&id=493:violencia-de-genero-y-cambio-social-feminista&catid=5:cuestiones-de-gro&Itemid=15](http://www.dilemata.net/index.php?option=com_content&view=article&id=493:violencia-de-genero-y-cambio-social-feminista&catid=5:cuestiones-de-gro&Itemid=15).  
Acceso: 31 de enero de 2013.



- Guerra Palmero, María José, “Vivir con los otros y/o para los otros. Autonomía, vínculos y ética feminista” en *Dilemata. Revista Internacional de Éticas Aplicadas*, nº 1, 2009. Disponible en:  
<http://www.dilemata.net/revista/index.php/dilemata/article/view/6/6>. Acceso: 4 de febrero de 2013.
- Guerra, M. J., “Feminismos, bioética y biopolítica. Normatividad social y cuerpos”, en: Calafell, M. y Pérez, A. (Eds.), *El cuerpo en mente. Versiones del ser desde el pensamiento contemporáneo*. Barcelona, Ed. UOC, 2011, pp. 191-198.
- Guerra, M. J., “Violencia de género y cambio social feminista”, en: Castañeda, J., y Gámez, E., (Eds.) *Claves psicosociales a través del cine*. Santa Cruz de Tenerife, Editorial Idea, 2010.
- Guerra, María José, “Ciudadanía inclusiva: estimando las propuestas de Young y Bourdieu” en Birulés Bertrán, Fina y Peña Aguado, M<sup>a</sup> Isabel (Eds.), *La passió per la llibertat. A passion for freedom*, Barcelona, Publicacions i edicions de la Universitat de Barcelona, 2004, pp. 461-467.
- Guerra, María José, “Género: debates feministas en torno a una categoría”, en *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol. 7, nº 1, Enero-Junio 2000, pp. 207-230.
- Habermas, J., *Teoría de la acción comunicativa, I: Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid, Taurus, 1999. (Original: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band I. Handlungsrationalität and gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt and Main, Suhrkamp Verlag, 1981.)
- Hardisson Rumeu, Ana, *Hacia una crítica de la imaginación patriarcal. Los Bildungsromans y la subjetividad femenina*. Premios del Instituto Canario de la Mujer 2005.
- Hernández Pedrero, Vicente, *La Ética a Nicómaco de Aristóteles*. Madrid, Alianza Editorial, 1999.
- Hernández Piñero, Aránzazu, “Butler y Braidotti: el debate sobre el falo lesbiano”, en *Amar la fluidez. Teoría feminista y subjetividad lesbiana*. Pamplona, Editorial Eclipsados, 2009.



- Hughes, C., and Blaxter, L., “Feminist appropriations of Bourdieu: the case of social capital”, en *(Mis)recognition, Social Inequality and Social Justice. Nancy Fraser and Pierre Bourdieu*, Edited by Terry Lovell, Abingdon, United Kingdom, Routledge, 2007, pp. 103-125.
- Informe del Comité Especial Plenario del vigésimo tercer período extraordinario de sesiones de la Asamblea General. Documentos oficiales. Suplemento No.3 (A/S-23/10/Rev.1). Naciones Unidas. Nueva York 2000. Disponible en: <http://www.acnur.org/biblioteca/pdf/4657.pdf> Acceso: 1 de agosto de 2011.
- Jenkins, Richard, *Pierre Bourdieu*. London, Routledge, 1992.
- Jónasdóttir, Anna G., *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* Valencia, Ediciones Cátedra, Feminismos N° 13, 1993 (Original: *Love Power and Political Interests: Towards a Theory of Patriarchy in Contemporary Western Societies*. University of Göteborg, Örebro studies, 1991).
- Lagarde, Marcela, *Claves feministas para la autoestima de las mujeres*, Madrid, Horas y horas, Cuadernos inacabados, n° 39, 2000.
- Lahire, Bernard, *El trabajo sociológico de Pierre Bourdieu. Deudas y críticas*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2005 (Original: *Le travail sociologique du Pierre Bourdieu. Dettes et critiques*, París, Éditions La Découverte & Syros, 1991, 2001).
- Lane, Jeremy F. *Pierre Bourdieu, A critical introduction*, London, Ed. Pluto Press, 2000.
- Lipuma, Edward, *Bourdieu: Critical Perspectives*, Cambridge, University of Chicago Press, 1993.
- Maíz, Ramón (comp), *Teorías Políticas Contemporáneas*, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 2009.
- Marrero, Rosario J., Moraza Pulla, Olga, Matud Aznar, M<sup>a</sup> Pilar, Carballeira Abella, Mónica y Aguilera Ávila, Laura, “Mujeres maltratadas por sus parejas: atribuciones causales y dinámica de la violencia” en *Clepsydra, Revista de Estudios del Género y Teoría Feminista*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna, N°2, 2003.

- Martín Criado, Enrique, Moreno Pestaña, José Luis, Alonso Benito, Luis Enrique, *Pierre Bourdieu, las herramientas del sociólogo*. Madrid, Editorial Fundamentos, 2004.
- Martínez-Bascuñán, M., “Diferencia, Justicia y Democracia en Iris Marion Young”, en Maíz, R., (compilador), *Teorías Políticas Contemporáneas*, 2ª Edición, Valencia, Editorial Tirant lo Blanch, 2009.
- Martínez-Bascuñán, M., *Género, Emancipación y Diferencia(s). La teoría política de Iris Marion Young*, Madrid, Plaza y Valdés Editores, 2012.
- Matthews, Jenny, *Women and war*. London, Pluto Press, 2003.
- Mauss, Marcel, *Manual de Etnografía*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006 (Manuel d’ethnographie, París, Éditions Payot, 2002).
- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*. Madrid, Editorial Tecnos, 1971. (Original : *Sociologie et Anthropologie*. París, Presses Universitaires de France, 1950).
- McCall, L., “Does Gender Fit? Bourdieu, Feminism, and Conceptions of Social Order”, *Theory and Society*, vol. 21, nº6, Diciembre 1992, pp. 837-867.
- McNay, L., “Agency and experience: gender as a lived relation”, en Adkins, L., y Skeggs, B., *Feminism after Bourdieu*. Oxford, Blackwell Publishing, 2004, pp. 175-190.
- McNay, Lois, “Gender, *Habitus* and the Field. Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity”, *Theory, Culture and Society*, SAGE, Vol. 16 (1), 1999, 95-117.
- Moi, Toril, “Appropriating Bourdieu: Feminist Theory and Pierre Bourdieu’s Sociology of Culture”, en su libro: *What is a Woman? And Other Essays*. Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 264-299. (Traducido como: “Apropiarse de Bourdieu: la teoría feminista y la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu”, en *Revista Feminaria*, Año XIV, nº 26/27, 2001).
- Montoya, Jose y Conill, Jesús: *Aristóteles: sabiduría y felicidad*. Madrid, Editorial Cincel, 1985.
- Moreno Hernández, Hugo César, “Bourdieu, Foucault y el poder” en *Iberóforum. Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Iberoamericana II*, 2006, pp. 1-14. Disponible en:

- Mottier, Verónica, "Masculine domination. Gender and power in Bourdieu's writings" en *Feminist Theory*, Jesus College, Sage publications, Cambridge University, vol. 3(3), 2002, pp. 345-359.
- Mounier, Pierre, *Pierre Bourdieu, une introduction*. Agora, La Découverte, Pocket, 2001.
- Noya, Javier, *Cultura, desigualdad y reflexividad. La sociología de Pierre Bourdieu*. Madrid, Catarata, 2003.
- Nussbaum, M., "The Professor of Parody", *The New republic Online*, 1999. Disponible En: <http://www.akad.se/Nussbaum.pdf>. Acceso: 30 de enero de 2013.
- Orbach, Susie, *Fat is a feminist issue*, London, Arrow Books, 1978.
- Orbach, Susie, *La tiranía del culto al cuerpo*, Barcelona, Paidós, 2010 (original: *Fat is a feminist issue*, Paddington, 1978).
- Orbach, Susie, *La tiranía del culto al cuerpo*, Barcelona, Paidós, 2010. (Original: *Bodies*, London, Profile Books LTD, 2009).
- Panofsky, Erwin, *La arquitectura gótica y la escolástica*, Madrid, Ediciones Siruela, 2007 (Gothic Architecture and Scholasticism, Pennsylvania, 1951).
- Pastor Martín, Juan y Ovejero Bernal, Anastasio, *Michel Foucault, caja de herramientas contra la dominación*, Oviedo, Ediciones de la Universidad de Oviedo, 2007
- Pérez Navarro, Pablo, *Del texto al sexo. Judith Butler y la performatividad*, Madrid, Ed. Egales, 2008. (A partir de su Tesis Doctoral titulada: *Performatividad, género e identidad en la obra de Judith Butler*, Universidad de La Laguna, 2008. Disponible en: Biblioteca General y de Humanidades de la Universidad de La Laguna, Planta 1, Signatura 1841).
- Pinto, Louis, *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*. México, Siglo XXI, 2003.
- Plaza, Juan Francisco, "Medios de comunicación, anorexia y bulimia. La difusión mediática del "anhelo de delgadez": un análisis con perspectiva de género" en *Revista Icono 14, Revista de Comunicación y Nuevas Tecnologías*, Año 8, 2010, pp. 62-83.

- Plaza, Juan Francisco, *Modelos de varón y mujer en las revistas femeninas para adolescentes. La representación de los famosos*. Editorial Fundamentos, Madrid, 2005.
- Poggi, Gianfranco, *Weber*. Madrid, Alianza Editorial, 2006 (Incontro con Max Weber, Bologna, Società editrice Il Mulino, 2004).
- Poupeau, Franck and Discepolo, Thierry, *Pierre Bourdieu, Interventions, 1961-2001, Science sociale et action politique*. Agone, Marseille, 2002.
- Rutter-Jensen, Chloe, ed. *Pasarela paralela. Escenarios de la estética y el poder en los reinados de belleza*. Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005.
- Sauquillo, Julián, *Para leer a Foucault*. Madrid, Alianza, 2001.
- Schor, Juliet. B, *Nacidos para comprar. Los nuevos consumidores infantiles*. Barcelona, Paidós Controversias, 2006.
- Schor, Schor, J. B., *Nacidos para comprar. Los nuevos consumidores infantiles*. Paidós Controversias, Barcelona, 2006. (Original: *Born to buy*, Nueva York, Scribner, 2004).
- Schütz, Alfred, *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires, Argentina, Amorrortu Editores, 1976. (Original : *Collected Papers: II. Studies in Social Theory*. La Haya, Holanda, Martinus Nijhoff, 1964).
- Shusterman, Richard (ed.), *Bourdieu: A Critical Reader*. Oxford, Blackwell Publishers, 1999.
- Strauss, Claude, *Les structures élémentaires de la parenté*. París, Presses Universitaires de France, 1949.
- Sung-Min, Hong, *Habitus, corps, domination: sur certains présupposés philosophiques de la sociologie de Pierre Bourdieu*. Paris, L'Harmattan, 1999.
- Swartz, David, *Culture and Power: The Sociology of Pierre Bourdieu*. University of Chicago Press, Hardcover, 1997.
- Tazi, Nadia (dir.), *Masculin-féminin. Pour un dialogue entre les cultures*. Paris, La Découverte, coll. "Les mots du monde". 2004.
- Vázquez García, Francisco y Moreno Pestaña, José Luis (eds.), *Pierre Bourdieu y la Filosofía*. Barcelona, Montesinos, 1996.

- Vázquez García, Francisco, *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*. Barcelona, Montesinos, 2002.
- Veil, Simone, *Les hommes aussi s'en souviennent. Une loi pour l'histoire*. Paris, Éditions Stock, 2004
- Verchili Martí, Elena, “De la casa de muñecas al gloss. La irrupción de la industria de la belleza en la cultura mediática infantil” en *Revista Icono 14. Revista de Comunicación y Nuevas Tecnologías*, Año 8, pp. 26-44, 2010.
- Verdes-Leroux, Jeannine, *Deconstructing Pierre Bourdieu: Against Sociological Terrorism from the Left*. Lugar, Algora Pub, December 2001.
- Walter, Natasha, *Muñecas vivientes. El regreso del sexismo*. Madrid, Turner Publicaciones, 2010. (Original: *Living Dolls. The Return of Sexism*. Virago Press, 2010).
- Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona, Ediciones Península, nº 47, 1973. (original: *Protestantische Ethik*. en el año 1901 en la revista “Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik”).
- Woolf, Virginia, *Al faro*. Barcelona, Lumen, 2011. (Original: *To the Lighthouse*. London, The Hogarth Press, 1927).
- Woolf, Virginia, *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 2008 (Original: *A Room of One's Own*. London, The Hogarth Press, 1929).
- Young, Iris Marion, “Asymmetrical Reciprocity: on Moral Respect, Wonder, and Enlarged Thought”, en *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*. New Jersey, Princeton University Press, 1997, pp. 38-59, aquí citado.
- Young, Iris Marion, “Communication and the Other: Beyond Deliberative Democracy”, en *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*. New Jersey, Princeton University Press, 1997, pp. 60-74, aquí citado).
- Young, Iris Marion, “Difference as a Resource for Democratic Communication”, en Bohman, J., y Rehg, W., (Eds.) *Deliberative Democracy. Essays on Reason and Politics*. Cambridge, Mass., MIT Press, 1997, pp. 383-406.

- Young, Iris Marion, “Gender as seriality: thinking about women as a social collective”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19, nº3, 1994, pp. 713-738. (Recopilado en Young, I. M., *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*. New Jersey, Princeton University Press, 1997, pp. 12-37, aquí citado).
- Young, Iris Marion, “La acción afirmativa y el mito del mérito” en *La justicia y la política de la diferencia*, Cap. VII, Madrid, Cátedra 2000 (*Justice and The Politics of Difference*, Princeton University Press, 1990).
- Young, Iris Marion, “Lived Body vs. Gender: Reflections on Social Structure and Subjectivity”, en *Ratio: an International Journal of Analytic Philosophy*, vol. 15, nº4, diciembre 2002, pp. 410-428. (Recopilado en Young, Iris Marion, *On Female Body Experience “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005, aquí citado).
- Young, Iris Marion, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political, Philosophy and Policy*. New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- Young, Iris Marion, *La justicia y la política de la diferencia*. Cátedra, Madrid, Colección feminismos, nº 59, 2000. (Original: *Justice and Politics of Difference*. Princeton, Princeton University Press, 1990).
- Young, Iris Marion, *On Female Body Experience “Throwing Like a Girl” and Other Essays*. New York, Oxford University Press, 2005.
- Young, Iris Marion, Young, I. M., “Is Male Gender Identity the Cause of Male Domination?” en Meyers, D.T., *Feminist Social Thought: a Reader*. New York, Routledge, 1997, pp. 21-37.

**ENTREVISTAS:**

Chollet, Mona, *Belleza fatal: las nuevas caras de la alienación femenina*. Entrevista a propósito de su libro con el mismo título: Beauté fatale- Les nouveaux visages d'une aliénation féminine, con Wassim El Golli, Contretemps, 20 de enero de 2013. Disponible en:

<http://www.sinpermiso.info/textos/index.php?id=5609>. Acceso: 28 de enero de 2013.

Bourdieu, Pierre, *Si le monde social m'est supportable, c'est parce que je peux m'indigner*, Entrevista con Antoine Spire, realizada para la televisión entre 1989-1990, y publicada en Paris, L'aube poche essai, 2002.

Bourdieu, Pierre, *Existir para la mirada masculina*, con Catherine Portvein, *Revista Telérama*, julio-agosto, 1998. Disponible en:

<http://pierre-bourdieu.blogspot.com.es/2006/06/existir-para-la-mirada.html>.

Acceso: 28 de enero de 2013.

**REVISTAS JUVENILES:**

*Ragazza*, Revista de Prensa Rosa, <http://revistas.divinity.es/es/revista/ragazza.html>

*Superpop*, Revista para adolescentes, <http://www.superpop.es/>

Tests *Superpop*: <http://www.superpop.es/chicos/test>

“Chicas vs chicos”, *Superpop*: <http://www.superpop.es/chicos/chicos-vs-chicas>

*Cuore*, Revista del corazón, <http://www.revistacuore.com/>

*Tweens*, Revista para preadolescentes, <http://www.revistatweens.com.ar/>

*Tú*, Revista para adolescentes, <http://tuenlinea.esmas.com/>

*Bravo por ti*, Revista para adolescentes, <http://www.bravoporti.com/>

Tests *Bravo*: <http://www.bravoporti.com/tests/>



**RECURSOS AUDIOVISUALES:**

Acoso: Disponible en:

[http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=n\\_jJ2ZRBeus](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=n_jJ2ZRBeus).

Acceso: 7 de febrero de 2013.

Axe Anuncios. Disponibles en:

<http://www.youtube.com/watch?v=j2gAEcFxdM>,

<http://www.youtube.com/watch?v=0AHP5dYxhpA&NR=1>, y

<http://www.dalealplay.com/informaciondecontenido.php?con=42922>. Acceso:

23 de enero de 2013.

Cirugía estética. Noticias disponibles en:

<http://www.elnuevodiario.com.ni/nacionales/97390> y

<http://www.terra.com.pe/noticias/noticias/act1505415/adicta-cirugia-estetica-se-inyecta-aceite-cocina-se-desfigura.html> Acceso: 23 de enero de 2013.

Del Lagrace Volcano, “Gender Optional”. Disponible en:

<http://www.dellagracevolcano.com/genderopt.html>. Acceso: 22 de enero de 2013.

Díez Gutiérrez, E.J., “Videojuegos y sexismo”, Disponible en:

[http://www.concejoeducativo.org/article.php?id\\_article=74](http://www.concejoeducativo.org/article.php?id_article=74). Acceso: 22 de enero de 2013.

Dove, “Beauty pressure. *Onslaught*”, creado por Tim Piper. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=Ei6JvK0W60I> Acceso: 5 de Julio de 2011.

Dove, “*Dove evolution*”, creado por Tim Piper, 1996. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=iYhCn0jf46U> Acceso: 29 de junio de 2011.

Dove, “*Causa por el desarrollo de la autoestima*”. En:

<http://www.youtube.com/watch?v=97vkcB7VK0Y> Acceso: 5 de julio de 2011.

Dove, “*The Axe effect*”. En:

<http://www.youtube.com/watch?v=I9tWZB7OUSU&NR=1> Acceso: 5 de julio de 2011.

Dove: “*Eres necesario*”. En:

<http://www.youtube.com/watch?v=j2gAEcFxdM> Acceso: 5 de julio de 2011.

Dove, “*Diosas de la noche*”. En:

<http://www.youtube.com/watch?v=0AHP5dYxhpA&NR=1> Acceso: 5 de julio de 2011.

Dove, “*Hot school*”. En:

<http://www.dalealplay.com/informaciondecontenido.php?con=42922> Acceso: 5 de Julio de 2011.

“El cuerpo de las mujeres”. En:

<http://www.youtube.com/watch?v=1teAJZE1ark> Acceso: 28 de julio de 2011.

“El maltrato sutil”. En:

<http://www.youtube.com/watch?v=0y9zJ5J2bWA> Acceso: 10 de junio de 2011.

*El País*: La literatura “para chicas” puede perjudicar a tu autoestima corporal”.

Disponible en: <http://smoda.elpais.com/articulos/la-literatura-femenina-puede-perjudicar-tu-autoestima-corporal-1/3038>. Acceso: 7 de febrero de 2013.

*El País*: “Nuevo caso de violación en grupo de una mujer de 29 años en India”.

Disponible en:

[http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/01/12/actualidad/1358019945\\_985931.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/01/12/actualidad/1358019945_985931.html). Acceso: 13 de enero de 2013.

El Mundo: “Fotos y vídeos ‘calientes’ de estudiantes de Deusto circulan entre los alumnos”, Disponible en:

<http://www.elmundo.es/elmundo/2012/11/28/paisvasco/1354103978.html>.

Acceso: 24 de enero de 2013.

E.S.O. B.O.E.: Disponible en:

[http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases\\_datos/doc.php?id=BOE-A-2007-238](http://www.boe.es/aeboe/consultas/bases_datos/doc.php?id=BOE-A-2007-238).

Acceso: 7 de febrero de 2013.

Juegos para chicas online: “*Juegos de chicas*”. Disponibles en:

<http://www.juegosdechicas.com/> (“Juegos diarios”),

<http://www.juegosdiarios.com/juegos-de-para-chicas.html> (“Juegos para chicas”),

<http://www.pipape.net/> (“Juegos de chicas”), <http://www.juegosdechicas.net/>

(“Chulo juegos”), <http://chicas.chulojuegos.com/> (“Juegos para chicas”),

<http://www.juegos-para-chicas.net/> , y <http://www.valerita.com/> (“Valerita”).

Acceso: 24 de enero de 2013.

Machi, Carmen, “Revistas femeninas”. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=9ayKA5uJFg>. Acceso: 22 de enero de 2013.

*Proyecto Squatters. Una respuesta creativa al monólogo del poder*. Contrapublicidad.

Disponible en:

<http://proyectosquatters.blogspot.com.es/> y en:

<https://www.facebook.com/elsquatt>. Acceso: 24 de diciembre de 2013.

“Revistas para chicas”. Disponible en: <http://www.sindicat.net/n.php?n=9836>. Acceso: 23 de enero de 2013.

San Juan, Antonia, “Mi hija Mary”. Disponible en:

[http://www.youtube.com/watch?feature=player\\_embedded&v=3RHaCg\\_yr\\_g](http://www.youtube.com/watch?feature=player_embedded&v=3RHaCg_yr_g).

Acceso: 22 de enero de 2013.

“Sexismo y publicidad”: Disponible en:

<http://www.slideshare.net/femticc/sexisme-i-publicitatpatrcia-agera-pmiesseminari-eeec2011#>. Acceso: 7 de febrero de 2013.

Teri L. Hernández y Robert H. Eckel, de la Universidad de Colorado, y publicado en la Revista *Obesity*. Disponible en:

<http://www.lanacion.com.ar/1369767-liposucion-la-grasa-se-redistribuye>

Acceso: 23 de enero de 2013.

Vogue Noticias disponibles en:

<http://www.tendencias.com/modelos/liberad-a-thylane-lena-rose-blondeau-una-nina-modelo-con-10-anos>,

<http://www.elcomercio.es/v/20110120/sociedad/juegos-mayores-20110120.html>,

<http://www.qmujer.com/polemica-en-torno-al-reportaje-publicado-por-vogue-paris.html>

<http://www.periodistadigital.com/periodismo/prensa/2011/01/17/vogue-escandaliza-por-reportaje-con-ninas-vestidas-y-maquilladas-sensualmente.shtml>.

Acceso: 24 de enero de 2013.

VPH, noticias:

<http://www.consumer.es/web/es/salud/prevencion/2007/01/30/159409.php>,

<http://sexualidad.salud180.com/sexualidad/10-mitos-y-verdades-sobre-el-vph>,

<http://diarioavance.com/index.php/secciones/de-tu-interes/salud/4188-aumentan-casos-de-vph-en-adolescentes>. Acceso: 24 de enero de 2013.

Zanardo, Lorella y Malfi Chindemi, Marco, “Il corpo delle donne”. Disponible en:

<http://www.youtube.com/watch?v=EBcLjf4tD4E>. Acceso: 22 de enero de 2013.