



## *Ideología de la representación y Representación de la ideología* (2ª parte y fin).

Jose Luís Bellón\*

\* Profesor adjunto de la Universidad de Leeds.

### **Subjetivación y género**

Con todo, la teoría de la ideología althusseriana es criticable desde el feminismo: la subjetivación no sólo es ‘subjetivación’ en abstracto, sino que también lo es de género. En las teorías que hemos expuesto el psicoanálisis es parte del instrumental teórico, y con él se da por supuesto que se acepta el cómo de la división en género. Sin embargo (y esto es algo en lo que las feministas insisten) no se profundiza demasiado en la relación entre las formas de subjetivación, la interpelación y el género.

En el relativamente reciente *Althusser and Feminism* (1990) de Alison Assiter, en Toril Moi (1985), Cora Kaplan (1985), Lauter (1981/7) o Buzatti y Salvo (2001), se establece un diálogo productivo entre el psicoanálisis, el marxismo y el feminismo para el estudio de la literatura. Trabajos como los del *The Marxist-Feminist Literature Collective* atestiguan la existencia de este posicionamiento epistemológico (que también lo es político, pero también, una búsqueda de legitimación en el campo académico de una *heterodoxia* ‘inversa’ frente a una *doxa* masculina y de raza blanca) desde los setenta. Junto al marxismo, el psicoanálisis ocupa un lugar preeminente. Las corrientes feministas son muchas y el paisaje y los códigos teóricos variados. El artículo de Elaine Showalter, ‘Feminist Criticism in the Wilderness’ (1981), es un intento de sistematizar el feminismo y convertirlo en discurso, pero resulta interesante como forma de ‘mapear’ las ideologías o distintas *doxai* que lo forman.

Como ha apuntado Gayatri Spivak en ‘Feminism and Critical Theory’ (1986), o como también puede leerse en, por ejemplo, Campbell (2000), los diferentes ‘ismos’ de la teoría (marxismo, feminismo, postestructuralismo, psicoanálisis) se entrecruzan e informan, pero estos contactos pueden ser problemáticos.

Los debates sobre la operatividad del marxismo y del psicoanálisis, del excesivo énfasis en la noción de clase del primero o del falocentrismo del segundo, son conocidos y la mayor parte de los agentes que se posicionan en el campo toman parte en ellos. En el presente trabajo apuntamos algunos de esos debates, pero por el momento lo que nos interesa es señalar la importancia de las distintas *doxai* dentro del feminismo en lo que se refiere al proceso de ‘subjetivación’. Nos interesa señalar la crítica feminista del discurso marxista, críticas que podemos considerar (como en el caso de Toril Moi, Kaplan o Nancy Armstrong) como hechas desde dentro de la tradición marxista.

Los planteamientos esbozados por Judith Butler y los de Nancy Armstrong son interesantes si hablamos de la relación entre la subjetivación y la dominación de género. La primera parte de Foucault, e insiste en la dominación de género. La segunda se apoya también en la noción de clase. En su conocido *Bodies that Matter: On the discursive limits of “Sex”* (1993), Judith Butler concibe el sexo como un constructo regulado por normas y prácticas que materializan la diferencia sexual. El proceso de subjetivación corre paralelo al de la adquisición de una identidad sexual, de modo que la



subjetividad es marcada (de forma determinista), por aquella (1993: 7). La interpelación, para ella, no es ideológica, sino fundamentalmente de género.

Con todo, esta 'subjetivación' de género no está exenta de problemas y contradicciones que hacen chirriar la norma dominante, que es heterosexual. Pero el cuestionar la Ley no implica una erosión, ya que para ella, como para Foucault, toda resistencia es, en definitiva, una forma de cimentación del Poder.

Nancy Armstrong, tanto en su obra *Desire and Domestic Fiction – A Political History of the Novel* (1987), como en el trabajo titulado 'Some Call it Fiction: On the Politics of Domesticity' (1990), elabora una historia política de la novela desde el pensamiento foucaultiano.<sup>1</sup> Sirviéndose de las críticas del pensador francés sobre la 'hipótesis represiva', sigue de cerca su reconstrucción de la historia de la sexualidad. Para Foucault, en las sociedades burguesas, en un proceso que comienza en la Edad Media con la obsesión organicista por el cuerpo, la verdad última del sujeto se estructura en torno a la sexualidad, organizada por el deseo del cuerpo. La cultura de la modernidad trabaja a través del lenguaje y de lo que llama el poder de la representación; el deseo es construido, existe, por su verbalización a través del discurso. Sin embargo, Nancy Armstrong insiste en la historicidad del deseo. Las nociones foucaultianas de Poder y Discurso son usadas de forma más flexible, en diálogo con la noción marxista de 'clase'. En la implantación de nuevos regímenes de poder y de regulación de los comportamientos sociosexuales, existió un interés de clase. La clase dominante, a través del Estado, de la familia y de la creación de nuevas formas de discursividad, habría trazado cuáles iban a ser las características del 'sujeto' (él) o el 'sujeto' (ella). La nueva familia, no basada en los valores de la sangre o el linaje, habría nacido al lado de una nueva organización del espacio y el tiempo doméstico (la casa de la familia moderna) y su correlato, la ideología de la domesticidad (la mujer y los niños como los ángeles de la casa). El objetivo del discurso, en el cual la literatura (y principalmente la novela) juega un papel decisivo, consistió en eliminar la política del mismo, ocultándola, produciendo la sensación de que lo único que existe es lo privado. Esta historia del deseo comprendería dos fases: en la primera (hasta finales del siglo XVIII, aproximadamente), se construye lo femenino como 'domesticidad' y valores 'emocionales', frente a los valores de la mujer aristocrática (1987: 20). En la segunda fase (desde el siglo XIX, aproximadamente), se pierde el interés en la aristocracia y se concentran los esfuerzos en 'regular' el comportamiento sexual de las clases trabajadoras.

Lo que separa a Nancy Armstrong de Althusser es el hecho de apoyar su argumentación en nociones como 'representación' (de la semiótica) o de 'hegemonía' (esta última de Gramsci), y no en el modelo althusseriano de ideología o 'inconsciente ideológico'. El distanciamiento del psicoanálisis se debe a la adscripción 'foucaultiana' de la autora. Pero también hay diferencias con Foucault. Ella insiste en la explotación de la mujer y en la dominación de género, además de la extensión de esta a la mujer de las clases trabajadoras. Fundamenta sus argumentos centrándose en lo que llama 'estrategias de diferenciación de género', el hecho de la invención de lo masculino como opuesto de lo femenino, como espejo de la oposición público (activo) / privado (pasivo). Valores como la 'emotividad' o 'sensibilidad', identificados en la cultura occidental como 'femeninos' y siempre en relación con la verdad 'privada' o 'íntima' del sujeto, esto es, no manifestables en público, nacerían con el nivel privado y con la separación de la mujer de la esfera pública, reservada a los hombres, y su confinamiento en la esfera

---

<sup>1</sup> Armstrong, Nancy (1987), *Desire and Domestic Fiction – A Political History of the Novel*, New York & Oxford: Oxford University Press; Armstrong, Nancy, (1990), 'Some Call it Fiction: On the Politics of Domesticity', pp. 913-930, en Warhol, Robin & Herndl, Diane (1997), *Feminisms – an anthology of literary theory and criticism*, Hampshire: Macmillan, pp. 913-930.

privada. La mujer de clase media será el paradigma de lo que es una ‘mujer’ en el imaginario dominante.

Lo interesante del trabajo de Armstrong es su concepción de la subjetividad como unida a la sexualidad. Para las subjetividades modernas, la sexualidad sería la verdad última por la que se construye el sujeto: el narcisismo moderno puede explicarse así en base a unas tecnologías del poder que hacen de los sujetos ‘máquinas deseantes’ (según el término de Deleuze y Guattari).<sup>2</sup> Como contrapartida, queda la sensación de un exceso de ‘textualismo’, de sobrevaloración del discurso, de la teoría y del lenguaje en los planteamientos generales.

La noción de ‘Poder’ de Foucault es demasiado abstracta, y no da cuenta de los procesos de identificación (o desidentificación) que suceden en el imaginario. Por otro lado, la noción de ‘clase’ difumina la dominación de género. En las subjetividades de las formaciones sociales contemporáneas, la sexualidad está profundamente entrelazada a la identidad personal.

¿De qué subjetividad, en consecuencia, estamos hablando, en las formaciones sociales burguesas? Hablamos de un *sujeto* poseedor de ‘su’ libertad, de ‘su’ cuerpo y de ‘su’ pensamiento, con una identidad configurada por una dicotomía, la dicotomía nivel privado / nivel público, en la cual ‘lo privado’, paralelo a la sexualidad (como verdad última), concreta la verdad de esa subjetividad. El sujeto es un ser humano libre, con una narrativa personal única (una vida). Es un ‘yo’ libre, sin señores, amos o dioses a los que rendir pleitesía, vasallaje o juramento de lealtad. ‘Yo’ libre, para vender la (mi) fuerza de trabajo (mi cuerpo) a cambio de un salario. ‘Yo’ (él), ‘yo’ (ella).

Esta categoría incuestionada (lo que sucede sin decirlo), centro del derecho y del panteón de los valores colectivos liberales (libertad, democracia, mercado), es el hilo que vertebra el tejido de acero que configura los ‘hilos invisibles’ de la dominación. En esta dominación los agentes colaboran tácitamente en su propia explotación, porque la ideología es *inconsciente*, esto es, ‘se vive’, es como una piel o un texto que no se ve pero que se presiente.

La literatura, como espacio del ‘yo’ burgués (hablamos de las formas discursivas de las formaciones sociales en las que la ideología dominante es la burguesa), sería el espacio privilegiado para la expresión de ese ‘yo’ especial, dotado de unas cualidades que lo hacen ser quien es, en una especie de tautología o reflejo sobre sí mismo (‘Yo soy el que soy’). La interpelación (del Sujeto) y los efectos de identificación (y su inverso, la desidentificación) sucederían en ese espacio de distinción.

## **La ideología de la representación**

### **Zizek: lo Real y lo irreal de la representación**

El principal problema de Althusser (y de Nancy Armstrong) reside en la noción de ‘representación’, como han apuntado Slavoj Zizek y Pierre Bourdieu.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> ‘The Desiring-Machines’, ch. I de Deleuze, Gilles & Guattari, Felix (1984), *Anti-Oedipus – Capitalism and Schizophrenia*, London: Athlone Press (París, 1972). Con relación a Foucault, es importante, para el contexto español, el trabajo de Vázquez García, Francisco & Moreno Mengibar, Andrés (1997), *Sexo y Razón – una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid: Akal.

<sup>3</sup> Zizek, Slavoj, ‘The Spectre of Ideology’, introducción de Zizek, Slavoj (ed.) (1994), *Mapping Ideology*, London & New York: Verso, pp. 1-33, y ‘How Did Marx Invent the Symptom?’ (1994: 296-331), capítulo primero de su *The Sublime Object of Ideology* (London: Verso, 1989). Pierre Bourdieu (& Terry Eagleton), ‘Doxa and Common Life: An Interview’ (Institute of Contemporary Arts, London, 15 May 1991), (first published in *NLR* 191, January / February 1992), en Zizek, Slavoj (ed.), op. cit., pp. 265-277.



Zizek critica el concepto de ideología desde Lacan. Para él, se puede afirmar la existencia de la ideología como una matriz generativa que regula la relación entre lo visible y lo invisible, entre lo imaginable y lo no-imaginable, así como los cambios en esta relación. Esto nos recuerda, directamente, al análisis de Althusser de los campos de visión de un horizonte ideológico determinado. Pero Zizek desplaza el concepto de ideología para centrarse en lo fantasmático del inconsciente. El modelo 'representacional', la noción de 'representación' tiene unas implicaciones epistemológicas (la relación de representación [*representation*] entre pensamiento y realidad) anticuadas. Zizek argumenta que este modelo de representación se sustenta en una concepción ambigua de la noción de ideología. Esta puede designar cualquier cosa: 'falsa conciencia', 'enmascaramiento' de las relaciones de explotación, un corpus de ideas que legitiman un poder político dominante, una actitud contemplativa que no reconoce o yerra en reconocer su dependencia de la realidad, &c.

Básicamente, Zizek lo que hace es criticar la tesis althusseriana de la separación entre ciencia e ideología: no se trata de la ideología como *illusio*, como distorsión de un contenido verdadero. Tampoco la ideología es la 'representación' de un significado oculto. Lo real es lo no representable, según Lacan, lo que no se puede decir. La matriz ideológica no esconde una contradicción, sino el lugar de un vacío, de la ausencia o tachadura de esa contradicción en el nivel inconsciente. Si en la escuela althusseriana se planteaba el carácter de la ideología como 'verdadera' y 'falsa' al mismo tiempo, Zizek señala el carácter fictivo, el funcionamiento ficcional del inconsciente, como alternativa al modelo representacional, que supone la existencia de algo 'verdadero' que es 'falseado' o distorsionado por la ideología.

Zizek elabora lo que llama un 'análisis espectral de la ideología'. En los dos textos suyos que venimos comentando, Zizek analiza la contradicción interna al nivel ideológico, señalando la tachadura de la contradicción en el inconsciente, frente al mantenimiento de esta contradicción por parte de Macherey, Balibar, Eagleton y Juan Carlos Rodríguez. Esto necesita unas aclaraciones que vamos a hacer de forma esquemática.

Para la escuela althusseriana, la matriz ideológica dominante (que se vive a nivel inconsciente) de una formación social determinada refleja o hace existir a nivel imaginario las contradicciones fundamentales de esa formación social. De este modo, en las formaciones sociales del esclavismo, la contradicción al nivel ideológico opone el libre al esclavo, y dentro de los libres a los diferentes estamentos y relaciones de servidumbre (en la Roma del siglo I tenemos el antagonismo de patricios y plebeyos, pero estos forman un todo antagónico frente a los esclavos). En el feudalismo, la contradicción básica es la de señor frente a siervo. Las relaciones de servidumbre lo permeabilizan todo: en la Edad Media, todos los individuos son, en última instancia, siervos de alguien.<sup>4</sup> En las formaciones sociales burguesas, la dominación es borrada en el nivel ideológico, puesto que no hay 'jerarquías' reales (insisto: a nivel ideológico), sino relaciones entre sujetos libres.

---

<sup>4</sup> La complejidad de las contradicciones de clase en las formaciones sociales de la antigüedad es enorme, sobre todo por la coexistencia de formas de extracción del plus trabajo basadas en la mano de obra esclava y otras asentadas en distintos modos de servidumbre. Es posible hablar de una doble articulación entre servidumbre y esclavitud. Ver los siguientes trabajos representativos al respecto (sin mencionar a autores tan importantes como Claude Mossé o Finley): G. E. M. de Ste. Croix (1988), *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*. Perry Anderson (1974), *Passages from Antiquity to Feudalism*. Por otro lado, los problemas suscitados por la dinámica del mundo antiguo son un campo de lucha interesante de diferentes posiciones ideológico-científicas. Un debate que puede resultar productivo para releer de otra manera la diferenciación entre ciencia e ideología de Althusser.

En las llamadas sociedades precapitalistas, mantiene Zizek, se fetichizan las relaciones entre los hombres, mientras que en las sociedades capitalistas, parece haber tenido lugar una retirada del Amo.<sup>5</sup> Al oponer el fetichismo de las relaciones (la amplia gama, desde la esclavitud a las distintas formas de servidumbre) al fetichismo de las mercancías, plantea que en las sociedades burguesas, las relaciones de dominación y servidumbre son *reprimidas* (aunque puedan emerger). De este modo, Zizek relea el ‘fetichismo de las mercancías’ de Marx, y los conceptos como ‘reificación’, aplicados por ejemplo por Adorno o Lukács respecto a la ‘despersonalización’ o ‘deshumanización’ de las relaciones entre los hombres en una sociedad dominada por el intercambio económico. Zizek elimina este juicio moral de su reflexión y argumenta que lo que sucede en el nivel ideológico no es un enmascaramiento de esa *cosificación*, sino que la distorsión ideológica está escrita en su verdadera esencia.

La ilusión ideológica son las prácticas reales, lo que sucede en la realidad, en la actividad social real. Zizek, de este modo, recontextualiza en una teoría de la ideología el ‘fetichismo de las mercancías’, a partir de la conocida frase de *El capital*: ‘No lo saben, pero lo hacen’.<sup>6</sup> Invirtiendo los argumentos sobre la ideología como ‘falsa conciencia’, como *illusio*, y aquellos sobre el ‘cinismo’ de los agentes, el planteamiento fundamental se perfila en el argumento de Zizek: el nivel fundamental de la ideología, no es el de una ilusión enmascaradora de la estado real de las cosas, sino el de una fantasía inconsciente que estructura nuestra realidad social misma. De la misma forma que la realidad es una construcción de la fantasía que nos capacita para enmascarar el Real de nuestro deseo.

Zizek no desplaza ni borra la lucha de clases y la explotación como motor de lo social. Lo que hace es argumentar que el contenido de una ideología es funcional en relación con determinada relación de dominación social, de manera opaca (no-transparente) (1994: 8). Una ideología no es necesariamente falsa, sino que puede mentir con apariencia de verdad, esto es, ‘la verdad tiene la estructura de una ficción’ (1994: 7). Zizek interpreta el antagonismo social como lo Real lacaniano, como el fantasma o espectro de lo real forcluido.

Hay un pasaje en el libro I de *El Capital*, que condensa de la idea de lo ‘imaginario’. Marx equipara la naturaleza dialéctica de la mercancía con la identificación imaginaria de los individuos:

En cierto modo, con el hombre sucede lo mismo que con la mercancía. Como no viene al mundo con un espejo en la mano, ni tampoco afirmando, como el filósofo fichtiano, “yo soy yo”, el hombre se ve reflejado primero sólo en otro hombre. Tan sólo a través de la relación con el hombre Pablo como igual suyo, el hombre Pedro se relaciona consigo mismo como hombre. Pero con ello también el hombre Pablo, de pies a cabeza, en su corporeidad paulina, cuenta para Pedro como la forma en que se manifiesta el *genus* [género] hombre. (Marx 1984: 65 n18)

Hay ecos en esta nota de la ‘fase imaginaria’ de Lacan, así como la negación de la eternidad del ‘yo’ tal y como lo concibe la ideología burguesa. Afirma de este modo la historicidad de las ideologías: el hombre no viene al mundo con el ‘yo’ cartesiano o

---

<sup>5</sup> ‘Sucede como si la retirada del Amo en el capitalismo fuera solo un *desplazamiento*: como si la desfetichización en las ‘relaciones entre los hombres’ fuera pagada por la emergencia del fetichismo en las ‘relaciones entre cosas’... por el fetichismo de las mercancías’ (1994: 310).

<sup>6</sup> En la edición española, Marx, Karl (1984<sup>4</sup>), *El capital – Crítica de la Economía Política*. Libro I: ‘El proceso de producción del capital’, Madrid: Siglo XXI, p. 90.



kantiano incorporado a su cerebro; se hace identificándose con el otro. En el otro nos vemos a nosotros, constituyéndonos de esa manera como un 'yo'. Claro que las formas de subjetividad varían en cada formación social. No es lo mismo el yo de las formaciones sociales esclavistas, por ejemplo el 'yo' de una familia senatorial, sometido a la mirada vigilante de un código aristocrático marcado por la prioridad de la *gens* sobre el individuo, que el 'yo' de las formaciones sociales capitalistas, sujeto a unas relaciones de dominación celosamente encubiertas por el manto de la idea de un Espíritu Humano común a todos, en una sociedad dominada por el fetichismo de la mercancía. Para Marx, como para Hegel, la religión es la ideología por excelencia. Pero en las formaciones capitalistas, el 'misterio de la mercancía' (como lo llama irónicamente en numerosas ocasiones) consiste en no ser visto. Las relaciones sociales han hecho de la arbitrariedad algo completamente natural, algo que se da por hecho. La mercancía es un producto material con trabajo acumulado. Esa 'gelatina de trabajo' no se ve. Zizek alude a la mistificación que supone confundir la relación física entre mercancías con la relación entre sujetos. Como dice Marx, la forma de mercancía y la relación de valor entre los productos de trabajo en que dicha forma se representa, no tienen nada que ver con la naturaleza física de los mismos ni con las relaciones, propias de cosas, que se derivan de tal naturaleza:

Lo que aquí adopta, para los hombres, la forma fantasmagórica de una relación entre cosas, es sólo la relación social determinada que existe entre aquellos. De ahí que para hallar una analogía pertinente debamos buscar amparo en las neblinosas comarcas del mundo religioso. En éste los productos de la mente humana parecen figuras autónomas, dotadas de vida propia, en relación unas con otras y con los hombres. Otro tanto ocurre en el mundo de las mercancías con los productos de la mano humana. A esto llamo el fetichismo que se adhiere a los productos del trabajo no bien se los produce como mercancías, y es que es inseparable de la producción mercantil. (Marx 1984: 89)

Uno ve sólo lo que puede ver.

### **Bourdieu y el aristocratismo de la representación**

Bourdieu señala que uno de los problemas de la escuela althusseriana consiste en que la teoría de la ideología se apoya en conceptos de representación, modelos de representación que han sido cuestionados. Además, para hablar de 'ideológico' es necesario tener un acceso a una 'verdad' absoluta, y esta idea es cuestionable. El uso principal del concepto de ideología en Althusser separaba al científico de los demás; según Bourdieu, Althusser y los influenciados por él hicieron un uso simbólico del mismo muy violento:

Lo usaron como una especie de noción religiosa por la cual uno debe escalar por grados hasta la verdad, no estando nunca seguro de haber alcanzado la verdadera teoría marxista. (...) Era una manera de hacer visible una especie de separación invisible entre el verdadero conocimiento – el poseedor de ciencia – y la falsa conciencia. Esto, creo, es muy aristocrático, de hecho una de las razones por las que no me gusta la palabra 'ideología' es por el pensamiento aristocrático de Althusser.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu (& Terry Eagleton), 'Doxa and Common Life: An Interview' (Institute of Contemporary Arts, London, 15 May 1991), (first published in *NLR* 191, January / February 1992), en Zizek, Slavoj (ed.) (1994), *Mapping Ideology*, London & New York, pp. 265-277, p. 267.

Los mecanismos ideológicos (como la escuela, que produce una distribución desigual del capital personal y legitiman esta producción) de la ideología son oscuros, y la definición tradicional de la ideología como representación, como falsa conciencia, no capta la aceptación de estos mecanismos. De hecho, piensa que el marxismo permanece como una filosofía cartesiana, en la que hay un agente consciente (la persona con conocimiento) y los demás, que no lo tienen, y por tanto no tienen acceso a la conciencia. Pero el mundo social no trabaja en términos de conciencia, sino de prácticas, mecanismos. Bourdieu ofrece la noción de *doxa* como especie de ‘idea fuerza’ incuestionada y silenciosa (1994: 268).

Asimismo, Bourdieu ha criticado la teoría foucaultiana como demasiado metafísica, demasiado omnipresente (‘all-pervasive’). En la entrevista citada, Terry Eagleton sugiere que *doxa* es un asunto más contradictorio, a la manera de Bajtín o Raymond Williams, pero Bourdieu contesta que no. Eso lo sería en un programa de filosofía de acción, y añade que mientras sigamos pensando en términos de conciencia, falsa conciencia, inconsciencia, etc., no captaremos los principales efectos ideológicos, la mayoría transmitidos a través del cuerpo. Alude a sus trabajos etnográficos sobre los procesos de dominación masculina en una sociedad primitiva, planteando que son los mismos que en nuestra sociedad, pero mucho más visibles; allí, las personas dominadas, las mujeres, adquieren la dominación a través de la educación del cuerpo. Esos procesos existen en las formaciones sociales occidentales, pero son más sutiles: ocurren a través del lenguaje, del cuerpo, de actitudes hacia las cosas que se encuentran bajo el nivel de la conciencia, ya que la dominación simbólica puede ser asimilada y no causar presión. Puede argumentarse, como hace Terry Eagleton, que Althusser también enfatizó la inconsciencia del poder.<sup>8</sup> Bourdieu, como hemos visto, insiste en el carácter corporal de la dominación y en la colaboración tácita de los agentes en la dominación. El poder no emana sólo de la interpelación de las instituciones, ya que el funcionamiento de estas es relativamente autónomo. Althusser, en sus AIE, olvida las necesidades de la industria cultural. Bourdieu (ahora sí) está cerca de Foucault en la microfísica del poder, de las relaciones de poder como surgidas desde abajo.

Y frente a estas posiciones, ¿existe alguna posibilidad de subvertir el orden simbólico dominante? En principio la respuesta parece negativa. Sin embargo, Marx debe ser corregido por su escasa atención al lenguaje como elemento básico de constitución de las relaciones sociales. Frente a todo el marxismo mecanicista, la innovación principal de Bajtín es la *heteroglosia* o proceso por el cuál los significados de una palabra están sujetos a reinterpretaciones divergentes y opuestas en función del espacio cultural del receptor (Moreno Pestaña 2001: 79). La existencia de una ‘social *multiaccentuality* of the ideological sign’ (Volosinov (en Eagleton & Milne 1996: 67)), así como la *heteroglosia* (consciente o inconsciente) en los intercambios lingüísticos, posibilita como contrapartida fisuras en el discurso del poder (sean o no percibidas por el individuo).<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> ‘Althusser, whatever its [comprueba esta cita] limits, was trying to shift the concept of ideology on to a much less conscious, and much more practical, institutional place, which in a way comes closer perhaps to your own position’ (1994: 270).

<sup>9</sup> La ideología no es únicamente un cierre semántico que se refleja en sí mismo. Como apunta Volosinov: ‘Incontables hilos ideológicos atravesando todas las áreas del intercambio social registran efecto en la palabra’ (Eagleton & Milne 1996: 63). En *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento* (1971), de Bajtín, ‘lo carnavalesco’ alude no sólo a momentáneas suspensiones vitalistas del poder, sino a la existencia de la ideología de los dominados como constante *eironeia* de la *doxa* de la clase dominante. ‘Carnaval’ no es sólo inversión o reverso de los valores, el mundo cabeza abajo. Claro que, como



## **La teoría de las prácticas de Pierre Bourdieu**

En el estudio crítico de las prácticas culturales, Pierre Bourdieu se ha convertido en un teórico fundamental desde inicios de los 70. Randal Johnson, en su introducción a *The Field of Cultural Production* (1993), describe su método analítico como una alternativa a los modos inmanentes de análisis, desde el New Criticism y diversas ramas formalistas hasta modelos estructuralistas y deconstruccionistas. Su obra, pese a diferencias importantes, converge y anticipa escuelas como el New Historicism, estudios institucionales de literatura y crítica literaria y los llamados ‘cultural studies’. Asimismo, su trabajo contiene afinidades con la obra de su colega en el Collège de France Michel Foucault.

Vamos a resumir sus principales aportaciones con relación al estudio de la producción cultural. Puesto que sus trabajos en torno a las condiciones de existencia de la cultura y las prácticas simbólicas están en estrecha relación con su teoría de la dominación y de las relaciones de poder, es importante contextualizar su obra dentro de la potencia general de su producción. Esbozaremos una exposición de los principales puntos de su teoría de la práctica, continuaremos con la aplicación de esta teoría al campo cultural (literario / artístico) y, finalmente, nos centraremos en su teoría de la percepción estética. Tras esta introducción general, expondremos de forma esquemática su teoría de la dominación de género.

No entraremos en una crítica de los supuestos epistemológicos de Bourdieu. Su obra no es sólo el desarrollo de un proyecto teórico, sino el análisis empírico de la realidad social en la que vivió (la sociedad francesa contemporánea); no es sólo el esbozo abstracto de una propuesta teórica. Si ya resulta difícil desbrozar y comprender una obra que se extiende en una veintena de libros y en cientos de artículos e intervenciones que cubren casi todos los aspectos de la vida social, más difícil resulta aún adentrarse en los presupuestos epistemológicos que sustentan una producción de tal poder epistémico: su obra es el resultado de la influencia de pensadores como Weber, Marx, Durkheim, Lévi-Strauss, Marcel Mauss, Cassirer, Norbert Elias, por mencionar los más importantes.

Lo que nos interesa en este trabajo, como dijimos, es el diálogo entre diversas teorías de corte marxista en torno a la producción ideológica (en la que tan importante papel juega la producción cultural).

Los trabajos de Bourdieu combinan análisis empíricos rigurosos con un marco teórico muy elaborado. Una de sus principales preocupaciones es el papel de la cultura en la reproducción de las estructuras sociales, esto es, la manera en la que relaciones de poder desiguales, no reconocidas como tales pero aceptadas como legítimas, están incrustadas en los sistemas de clasificación usados para describir y discutir la vida cotidiana (así como las prácticas culturales) y en las maneras de percibir la realidad que se dan por hechas por los miembros de la sociedad.

Bourdieu plantea (sobre todo en *La distinción*), que los sistemas de dominación encuentran expresión en la mayoría de las áreas de la práctica cultural y el intercambio simbólico, incluyendo prácticas como las elecciones en el vestuario, los deportes, la comida, la música, la literatura, el arte &c. En general, los sistemas de dominación se muestran en el ‘gusto’ (1984: 6).<sup>10</sup>

---

comenta Richard Nice (traductor de *La Distinción*): ‘el orden usual es vuelto cabeza abajo simbólicamente y temporalmente (‘Non semper Saturnalia erunt’, dijo Séneca)’ (Bourdieu 1984: 601 n10).

<sup>10</sup> ‘El gusto clasifica y clasifica al clasificador.’



El consumo de cultura y arte no crean o causan divisiones de clase, pero están predispuestos, consciente o inconscientemente, a cumplir una función de legitimación de las diferencias sociales.

Como Foucault, Bourdieu ve el poder y las relaciones de poder como ampliamente difusas y escondidas en esquemas de percepción del mundo y lo social aceptados e incuestionados; a diferencia de él, sin embargo, este poder simbólico está entrelazado al poder económico y político, dotado de una función legitimadora. Sin embargo, el poder simbólico no es reducible al económico y político. Las relaciones entre lo que podemos llamar ‘esferas’ de lo social forman una red de relaciones sobredeterminadas.

Sus nociones de *habitus* y campo critican concepciones esencialistas del arte y la cultura, sin caer en el determinismo de determinado marxismo ortodoxo, pero tampoco en el idealismo del sujeto creador. Bourdieu intenta siempre trascender las falsas dicotomías entre lecturas externas e internas, textos e instituciones, análisis literarios y sociológicos, alta cultura y cultura popular (1993: 3). Una característica fundamental de su pensamiento es que busca siempre escabullirse de aquellos pares de conceptos que forman dicotomías de apariencia universalista; huye de dualismos del tipo pensamiento mecanicista / voluntarismo, mente / cuerpo, coerción / complicidad voluntaria, dualismos que pertenecen a los hábitos mentales de una tradición filosófica occidental rancia. Bourdieu considera tales parejas un obstáculo para el pensamiento.

Bourdieu colapsa las oposiciones dualistas en la más general de subjetivismo / objetivismo, o, para entendernos, la fenomenología (filosofía del sujeto kantiano-husserliano) y la física social (por ejemplo la antropología estructural o el marxismo althusseriano). El subjetivismo, en el campo literario, incluye las ideologías esencialistas del sujeto ‘creador’. El objetivismo tacha al individuo y lo convierte en un mero portador de estructuras. Para Bourdieu, el subjetivismo no tiene en cuenta el efecto de lo social en la conciencia, mientras que el objetivismo hace exactamente lo contrario: no tiene en cuenta la dimensión (digamos) ‘fenomenológica’ de la conciencia en relación con la realidad, esto es, el objetivismo no tiene en cuenta que la realidad social está formada por las concepciones y representaciones que los individuos hacen del mundo social.<sup>11</sup> El conocimiento de los agentes es inconsciente, pero también es un conocimiento del mundo social activo; una especie de ‘conocimiento práctico’ compuesto de esquemas de apreciación y percepción. Parece que, para Bourdieu, las estructuras cognitivas de los agentes conservan una capacidad de acción que hace posible una filosofía de la resistencia. El cuerpo, para él, es el lugar donde la sumisión es poderosa. Es en este sentido donde elabora sus críticas a la tradición intelectualista (en la que incluye al marxismo).

En un largo proceso de interiorización de la doxa, los agentes adquieren unas estructuras cognitivas; en esa adquisición (o imposición) se asienta el orden simbólico; la consistencia de esas estructuras cognitivas se debe al hecho de que son coherentes (al menos en apariencia) y sistemáticas con las estructuras objetivas del todo social; se trata de una ‘consonancia prerreflexiva’.

El objetivismo, así como la tradición intelectualista no pueden dar cuenta de esa cooptación tácita de los agentes con el orden establecido, como tampoco pueden explicar la complejidad de la sumisión dóxica y las disposiciones corporales.

Bourdieu intenta superar esta dicotomía desarrollando una ‘sociología genética’ que combina el análisis de las estructuras sociales con un análisis de la génesis, en unos individuos determinados, de las estructuras mentales socialmente constituidas que generan prácticas. Desarrolló de ese modo los conceptos de *habitus* y *campo* (*champ*).

---

<sup>11</sup> ‘Una clase se define tanto por su *ser-percibido* como por su *ser*, por su consumo –que no necesita ser conspicuo para ser simbólico–, tanto como por su posición en las relaciones de producción’ (1984: 483).



El concepto de habitus elimina el voluntarismo e idealismo del subjetivismo, pero también la concepción marxista ortodoxa que reduce a los sujetos a meros ‘portadores’ de estructuras.

## Habitus

El *habitus* es descrito como un ‘sentido del juego’. Es una serie de disposiciones, tendencias, que inclinan a los agentes en situaciones específicas de una manera que no se basa siempre en el cálculo utilitario y que no es siempre una cuestión de obediencia a las reglas; orienta las acciones de los individuos sin determinarlas; les dota de un sentido por el juego, un sentido de lo que es apropiado en unas circunstancias y no en otras, un sentido práctico (*le sens pratique*). El sentido práctico no es tanto un estado mental como un estado del cuerpo, un estado de ser. El cuerpo es el lugar de disposiciones inculcadas de forma que ciertas acciones, ciertas maneras de comportarse y responder, parecen completamente naturales. La somatización del *habitus* es la ‘hexis’ corporal, una cierta durable organización del cuerpo propio y de su despliegue en el mundo.

El habitus es el resultado de un largo proceso de inculcación que comienza en la niñez y que se convierte en un segundo sentido, en una especie de ‘segunda naturaleza’. Las disposiciones representadas por el *habitus* son durables (duran toda la vida del agente) y ‘cambiables’, en el sentido de que puede generar prácticas en múltiples campos de actividad. El *habitus* es, asimismo, una ‘estructura estructurante’ capaz de generar distintas prácticas ajustadas a diferentes situaciones, y una ‘estructura estructurada’ porque incorpora inevitablemente las condiciones sociales objetivas de su inculcación. Por ello, podemos hablar de la similaridad en el *habitus* de determinados agentes de la misma clase social; podemos hablar de *habitus* de clase. Pero su concepto de clase difiere del del marxismo ‘tradicional’ u ‘ortodoxo’. Bourdieu critica la tendencia de determinados intelectuales (tendencia que es el resultado de las luchas por capital simbólico en el interior del campo académico y cultural) a ‘imaginar’ en el interior de un campo determinado que la ‘imagen’ de la ‘clase social’ que han leído es la clase real. Para Bourdieu, los fracasos de la teoría de las clases marxista se deben a la reducción del mundo social a lo económico, a las meras relaciones de producción económica, ignorando las posiciones ocupadas en los campos y sub-campos, e imaginando la complejidad del universo social como un ‘mundo unidimensional’ (1992: 244). Bourdieu plantea la necesidad de construir la ‘clase objetiva’ para entender la unidad escondida bajo la multiplicidad de prácticas actuadas en el campo (la estructura del estilo de vida de un agente o clase de agente). Por ‘clases’ entiende tanto ‘clases de agentes’, como ‘clases de condiciones de existencia’. Para el sociólogo francés negar la existencia de las clases es negar, en última instancia, la existencia de diferencias. Las clases sociales no existen (1997: 25); lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado, sino como algo que se trata de construir. Su existencia real se daría en la movilización, pero no sobre el papel. Las condiciones de posibilidad y de producción del habitus dependen de la trayectoria social y las expectativas sociales de los agentes y sus actitudes respecto al futuro varían en cada clase, debido a que la génesis del habitus hunde sus raíces en lo que Bourdieu llama el ‘habitus de clase’.

El habitus se define, de esta forma, como una forma interiorizada de una condición de clase y de los condicionantes que implica (1984: 101); se podría concebir como un principio generador y unificador que retraduce las características intrínsecas y relacionales de una posición en un estilo de vida unitario, es decir ‘un conjunto unitario de elección de personas, de bienes y de prácticas’ (1997: 19). Como las posiciones de



las que son producto, los habitus se diferencian; pero asimismo son diferenciadores. Evidentemente, estas diferenciaciones están relacionadas con los procesos de convertibilidad del capital y con el montante de capital simbólico poseído por un agente determinado en un espacio determinado.

Lo esencial es que, cuando son percibidas, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas, signos distintivos que constituyen un auténtico lenguaje.

## Campo

Sin embargo, los agentes no actúan en el vacío, sino en situaciones sociales concretas gobernadas por una serie de relaciones sociales objetivas. Para dar cuenta de esas 'situaciones' o 'contextos', Bourdieu desarrolló el concepto de campo. Determinadas prácticas y percepciones no son el producto del habitus, sino de la relación entre este y los 'campos' en los que los individuos actúan. 'Lo real es relacional'.

El campo, un sistema competitivo de relaciones sociales que funciona de acuerdo con su propia lógica interna, se compone de instituciones o individuos ('agentes') que desarrollan diferentes estrategias en la competición por el dominio o el estatus. Puede considerarse como un espacio estructurado de posiciones en el que estas y sus interrelaciones están determinadas por la distribución de diferentes clases de recursos o 'capital'. Para Bourdieu, hablar de capital no significa que todas las formas de interacción funcionen según la lógica del cálculo utilitario. El capital es trabajo acumulado. Este trabajo acumulado puede reposar en producciones materiales o (y esto es importante para nuestra investigación) en el cuerpo de los seres humanos.

Existen, fundamentalmente, tres tipos de capital: económico (riqueza material en forma de dinero, *stocks*, *shares*, propiedad, etc.), cultural (conocimiento, habilidades y otras adquisiciones culturales, como las cualificaciones técnicas o educacionales) y social (contactos, redes, situación de un agente en el campo). Entre los tres tipos de capital pueden darse relaciones de convertibilidad, relaciones que son complejas; el capital económico puede transformarse en dinero, pero este sólo se puede transformar en capital cultural y social por un proceso de eufemización que oculte su origen en el resultado. Un poder tal se convierte en legítimo cuando deja de ser reconocido por lo que es o, dicho de otra forma, tal poder sólo tiene éxito en su legitimación si es tácitamente aprobado.

El capital es una relación social. Una energía que sólo existe y produce sus efectos en el campo en el que es producido y reproducido. En la distribución de capital se producen relaciones de fuerza, que pueden transformarse en diferencias legítimas. Cuando esto sucede, un capital recibe retribución simbólica. Para adquirir dominio en el interior del campo, el agente necesita adquirir o acumular un tipo especial de 'capital simbólico' (prestigio acumulado u honor) apropiado al campo en cuestión.<sup>12</sup> Este capital simbólico es, en definitiva, el resultado de transformaciones simbólicas de diferencias *de facto* (Bourdieu 1992: 238).

Cada campo o espacio es un universo autónomo, una arena en la que los individuos juegan según determinadas reglas, desarrollando diferentes estrategias. La vida social contiene un número de diferentes habitus, cada sistema apropiado a un campo. El rango social y el poder específico que se asigna a los agentes en un campo determinado depende en primer lugar del capital específico que puedan movilizar, independientemente de la riqueza poseída en otras formas de capital (aunque esto pueda

---

<sup>12</sup> 'El capital simbólico es una capital de base cognitiva, que se basa en el conocimiento y el reconocimiento' (Bourdieu 1997: 152).



ejercer un efecto de contaminación) (Bourdieu 1984: 113). Estos campos, estos espacios sociales, generan distintos tipos de *habitus*.

## Campo literario

¿Cuál es, para Bourdieu, la especificidad del campo literario? Englobado dentro del campo de la producción cultural junto al campo filosófico y el campo artístico, el campo literario es un universo social independiente (posee sus propias leyes, relaciones de fuerza, sus dominantes y sus dominados) cuya autonomía se asemeja a un prisma que refracta toda determinación externa: los acontecimientos demográficos, económicos o políticos se retraducen siempre de acuerdo con la lógica específica del campo (Bourdieu 1993: 164).<sup>13</sup> Su ley fundamental es el inverso del mundo económico.

El campo cultural ocupa una posición dominada en el campo del poder. Aquellos que entran en su juego social participan en la dominación como agentes dominados: no son ni dominantes (pura y llanamente), pero tampoco dominados (a pesar de que se representen como tales en determinados momentos): ‘En realidad, ocupan una posición dominada en la clase dominante’ (Bourdieu 1993: 164). Poseen, sin embargo, una forma (dominada) de poder: la capacidad de hablar autoritativamente, dependiendo del reconocimiento y credibilidad que posean.

El cierre en sí mismo del campo literario genera una competición universal en la que los propios productores buscan consumidores entre sus iguales en una guerra de todos contra todos (*auctores* en busca de reconocimiento o *auctoritas*), oponiéndose una serie de discursos entrecruzados cuya energía fundamental circula en torno a la legitimación de la definición del ‘gusto’ estético. La ideología del *artifex deus* o sujeto ‘creador’ (resultado de la tensión en la búsqueda de ‘distinción’), la obsesión por el ‘proyecto original’ y la concepción del artefacto cultural como ‘alquimia’ o ‘transustanciación’ de la realidad (y del lenguaje cotidiano) en obra de arte, componen los puntos cardinales de la mitología estética. Uno de los sistemas mitológicos fundamentales lo constituye el Canon literario, un código que proporciona al escritor material para elaborar alusiones ilimitadas y para (mediante las mismas) posicionarse en el interior del campo. El Canon ofrece además un negativo de los polos dominantes y dominados del campo (respecto a la heterodoxia y ortodoxia).<sup>14</sup>

El escritor, el intelectual, ocupa una posición inestable en el espacio social. Como dice Bourdieu, citando a Norbert Elias: ‘An elite in the eyes of the people, it has a lower rank in the eyes of the courtly aristocracy’ (Bourdieu 1984: 492). Rico en capital cultural (y a menudo independientemente del capital económico), puede desarrollar un estilo de vida de disposiciones ‘bohemias’, y (o bien) desplegar un discurso que subraye su condición de ser distinto (y distintivo), o de ‘exilado interior’ o ‘maldito’.

<sup>13</sup> El teórico francés sofisticó la sobredeterminación althusseriana. Sin ella no puede entenderse la interrelación de los campos, el origen, desarrollo y fluctuaciones del *habitus* (así como sus desfases), la complejidad de la articulación entre las luchas internas a los diferentes grupos sociales y las luchas entre grupos distintos, etc.: ‘Lo real es relacional’ (Bourdieu 1997: 13).

<sup>14</sup> Los elementos sobredeterminados en la problemática del Canon son múltiples (campo académico y literario, aparatos ideológicos, legitimación nacional) y no disponemos de espacio para desarrollar su explicación, por lo que remitimos a la siguiente bibliografía: Bloom, Harold (1995), *El canon occidental*, Barcelona: Anagrama; (1975 (1973<sup>1</sup>)), *The Anxiety of Influence*, Oxford: O. U. P.; Guillory, John (1993), *Cultural Capital: The Problem of Literary Canon Formation*, London: University of Chicago Press; Lentricchia, Frank (1983), *After The New Criticism*, London: Methuen; Brown, Joan L. y Crista Johnson: ‘Required Reading: The Canon in Spanish and Spanish American Literature’. *Hispania*, marzo de 1998. Haremos alguna otra consideración sobre el asunto cuando lo consideremos oportuno.



Un texto literario, de esta forma, lee el campo y el mundo social circundante reinterpretándolo desde su mitología. Parece como si los escritores reinterpretaran el mundo desde una cosmología resultante de la ecuación entre su origen de clase, su género, su trayectoria vital, las estrategias pensadas para optimizar los beneficios materiales y simbólicos de su posición y los posicionamientos de campo adoptados respecto a los polos dominantes y dominados en su interior. Las estrategias de optimización dependen de las disposiciones y formas de capital disponibles, así como de la herencia cultural (y la organización de las energías libidinales del individuo, por medio de transferencias inconscientes que pueden ser determinantes). En otras palabras, los agentes que eligen el campo cultural son elegidos por éste, como el heredero heredado que, apropiado a la herencia, no necesita *querer*.

### 1.5. La dominación masculina

‘–Tú en cambio estás cada día más atractiva... estás más artificial. A mí no me gustan las bellezas naturales, me gustan las mujeres como tú, hechas por la buena ropa, la buena comida, el maquillaje, los masajes... gracias a eso has dejado de ser una cubanita chusma para convertirte en una mujer hermosa y rutilante.

–Eres insoportable, nunca sé si estás hablando en serio o te estás burlando de mí.

–Un poquito de las dos cosas, querida’.

*Memorias del subdesarrollo* (Tomás Gutiérrez Alea, 1968)

Compararemos por encima lo esbozado anteriormente sobre el marxismo y el feminismo (no olvidemos que usamos fundamentalmente feministas de la escuela anglosajona) con la teoría de Bourdieu de la dominación masculina.

Rompiendo con el esencialismo fundado en la biología, Bourdieu concibe la dominación masculina como la naturalización de una diferencia biológica de condicionantes sociales (Bourdieu 2000: 37). Parece evidente que esta ortodoxia deriva su fuerza de las prácticas cotidianas de la división sexual del trabajo; sin embargo, tales prácticas se fundamentan en mitos sociales naturalizados. No se trata tanto de la *división sexual* del trabajo, como del *trabajo* de división sexual. Los mitos que sostienen una sociedad patriarcal no son sólo el resultado aquella, ya que presuponen la dominación masculina en la relación que los individuos mantienen con sus condiciones de existencia.<sup>15</sup>

Las construcciones de la masculinidad y la femineidad están escritas en el cuerpo en la forma de máscaras sociales, posiciones del cuerpo, gestos, formas de manifestación y de control de la emoción. Entender esta ‘expresión somática de los político’ (Fowler 2000: 3), que Bourdieu llama *hexis* (‘somatización de las relaciones sociales de dominación’ (Bourdieu 2000: 38)), es poner al descubierto todos los falsos esencialismos del sexismo. El cuerpo para Bourdieu, como para Pascal antes, es una *pense-bête*:

La dominación masculina, que convierte a las mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser (*esse*) es un ser percibido (*percipi*), tiene el efecto de colocarlas en un estado permanente de inseguridad corporal o, mejor dicho, de dependencia

---

<sup>15</sup> El estudio antropológico de Maurice Godelier en su *The Making of Great Men* (1986), apunta esta relación compleja entre las condiciones objetivas y las percepciones subjetivas de la división del trabajo (Godelier 1986: 14-15).



simbólica. Existen fundamentalmente por y para la mirada de los demás, es decir, en cuanto que objetos acogedores, atractivos, disponibles. Se espera de ellas que sean “femeninas”, es decir, sonrientes, simpáticas, atentas, sumisas, discretas, contenidas, por no decir difuminadas. Y la supuesta “feminidad” sólo es a menudo una forma de complacencia respecto a las expectativas masculinas, reales o supuestas, especialmente en materia de incremento del ego. (Bourdieu 2000: 86)

La inseguridad corporal se incrementa si se carece del tiempo y los recursos disponibles para el cuidado del cuerpo (esenciales si no se posee un cuerpo bello por naturaleza), lo que sucede según descendemos en la escala social.

Tradicionalmente, las tres estructuras cruciales en la perpetuación de la dominación masculina en la modernidad han sido la familia, el sistema escolar (incluyendo la universidad) y la Iglesia. Estas estructuras han creado siempre una imagen de la mujer basada en oposiciones binarias del tipo: activo / pasivo, fuerte / débil, seco / húmedo, paralelas a una concepción ‘pesimista’ de la mujer. El higienismo y el saber médico, así como el psicoanálisis (cf. Remaury (2000), Vázquez García y Moreno Mengíbar (1997)) configuran desde el XIX la identidad fisiológica de éstas alrededor del vientre y del útero. Es por esta misma época cuando tiene lugar la invención de las virtudes domésticas (cf. Nancy Armstrong), en relación a una concepción biopolítica de la mujer como gestora de la salud y de la reproducción familiar.

Las mujeres siempre han sido objetos de intercambio en el matrimonio y han extendido la reproducción social por medio de esos matrimonios. En las familias burguesas, las mujeres han sido responsables de la *economía de bienes simbólicos* (fundamentalmente de la conversión de capital económico en capital simbólico), incluyendo la aparición y la unidad de la familia como un todo. Bourdieu plantea que el trabajo de la mujer en el mercado de trabajo contemporáneo recapitula esta división de género del trabajo, centrándose en la presentación y representación de la persona y en la pericia en las apariencias. De esta manera, las mujeres están abocadas por el *amor fati* (el amor a su destino) a usar de su feminidad comercialmente. A la inversa, la tensión en el campo (si el equilibrio entre las inversiones del sujeto y las demandas del campo se rompe) puede transformarse en *odium fati*, en un odio al destino de sí, creando una conciencia trágica del propio cuerpo.

Las nuevas formas de trabajo que describe Richard Sennett en *The Corrosion of Character: The Personal Consequences of Work in the New Capitalism* (1998), caracterizadas por el cambio perpetuo, la flexibilidad, y las estructuras descentralizadas, como un ‘sistema de dominio amorfo’ (Moreno Pestaña 2001: 66) en el que es importante la acumulación de capital social, aumentan las bazas de triunfo de la mujer, en tanto se haga valiosa a la mirada masculina.

Dos puntos importantes hay que tener en cuenta, para no universalizar o sustancializar el anudamiento de la dominación de género y de clase. En primer lugar, sería una fetichización conceptual hablar de una condición femenina global que en nada roza la existencia real (Moreno Pestaña 2001: 42).<sup>16</sup> Por otro lado:

---

<sup>16</sup> ‘Por otra parte, nuestro autor [Bourdieu] considera que las diferencias entre los sexos se anulan en la medida que se asciende en la estructura social, sobre todo en el polo dominado de la clase dominante definido por una inferior cantidad de capital económico y una superior de capital cultural’ (Moreno Pestaña 2001: 42).

La existencia de una relación de dominación no implica la conversión del dominado en juguete de un sistema de órdenes (...). Simone de Beauvoir explicó este proceso a través de tres figuras que ejemplificaban el intento de utilizar ventajosamente las estructuras de dominación masculina. A través de ellas (*narcisista, enamorada y mística*) podría leerse el repertorio de posibilidades que la dominación brindaba a las dominadas y, en negativo, por hablar como Sartre “el conjunto de posibles que le(s) resultan imposibles”. La primera figura se singulariza por un intento de engrandecimiento subjetivo a partir de su capacidad para detener la mirada masculina. La búsqueda de una imposible encarnación del macho todopoderoso que le otorgue plenitud subjetiva (y prestigio social objetivo) anima la segunda de las figuras. La búsqueda de confirmación de la propia subjetividad en un Amo, ya definitivamente divinizado, define la tercera figura. (Moreno Pestaña 2001: 55-56) (cf. Beauvoir 1987)

Junto a los tipos esbozados por Beauvoir, podemos situar como contrapartida los mitos de la ‘belleza malsana’ (Remaury 2000: 56-70), y de la virginidad patógena (que presenta a una mujer desregulada si se encuentra sin hombre), así como el mito popular de la *mal-baisée*, cuyo correlato literario se encuentra en la bella agitada por excelencia, Emma Bovary.

Estas palabras harían chirriar a muchas feministas (que no dudarían en calificar de ‘terrorismo intelectual’ una tipología aparentemente reductiva y excesivamente ‘abstracta’). Sin embargo, es indudable que el mundo social revela el funcionamiento de una mirada masculina que representa a la mujer, así como las estructuras familiares, desde el inconsciente androcéntrico descrito por Bourdieu o Beauvoir. De modo que el ‘sujeto libre’ de aparece marcado de forma determinante por los condicionantes de la dominación de género. La ‘libertad’ subjetiva queda así determinada por los esquemas de percepción y clasificación social, esquemas que la producción cultural reproduce con inquietante fuerza. Toda la legitimidad del sujeto, de la que se acepta sin ser cuestionada su unicidad ontológica (nuestro filósofo fichtiano viniendo al mundo diciendo ‘yo soy yo’), se desvanece en el aire frente a la fuerza de la sociodicea masculina.

### ***Algunas consideraciones generales sobre el utillaje teórico***

Existen una serie de limitaciones a la hora de hablar del ‘inconsciente ideológico’ althusseriano y el *habitus* de Bourdieu. Articular ambas nociones resulta complicado. A primera vista, parecería como si con el primero dijéramos ‘lenguaje’ y con el segundo, además de ‘inconsciente’, implicáramos ‘inconsciente corporal’. Por inconsciente ideológico, entendemos ‘ideología del sujeto’, esto es, las formas de subjetividades constituyentes teorizadas desde la Ilustración. Estas subjetividades (el sujeto kantiano, el sujeto de la fenomenología) son el soporte básico para el funcionamiento de las formaciones sociales capitalistas, basadas en la libre compraventa de la fuerza de trabajo. En este sentido, pensamos que la noción de ‘inconsciente ideológico’ es operativa. Pero es una noción demasiado amplia, y por supuesto frágil, basada en un modelo de representación un tanto trasnochado. La noción de *habitus*, como hemos visto, es más amplia y al mismo tiempo menos ambigua.

Para Bourdieu, la noción de ‘inconsciente ideológico’ no es más que una seudonoción. Su noción de *habitus*, paralela a la de *hexis corporal*, intenta recoger el inconsciente del cuerpo, cómo la disciplina o (digamos) ‘ética’ incuestionada del cuerpo (vestirlo, mantenerlo, limpiarlo, alimentarlo, presentarlo a la mirada del otro) responden



a imperativos invisibles, a una especie de literatura silenciosa articulada con una lógica interna. El sociólogo francés fundamenta su trabajo alrededor de este profundo inconsciente corporal. La escuela althusseriana, sin embargo, se centra en el inconsciente tal y como lo teorizaron Lacan o Freud. Con todo, pese a las reservas y complicaciones, el análisis de la producción literaria y cultural prueba la existencia de un inconsciente ideológico compartido, como si el campo literario estuviera atravesado por ese inconsciente dominante que hemos denominado 'ideología del sujeto'.

El lenguaje literario se rige por determinadas normas de composición, por una retórica determinada impuesta por el campo. La novela en las formaciones sociales burguesas es el relato de una o varias historias de vida. Estas historias de vida son imaginadas (los lectores del Canon son, en este sentido, una especie de comunidad imaginada); la imaginación en literatura tiene que ver con la escritura regida por la 'libre asociación' de ideas y sentidos. Nada menos 'libre', sin embargo, que la forma de un texto literario, que no es más que la salida al exterior de una ideología que habla a través de sus disfunciones, de sus síntomas. Freud demostró que los sueños 'no son otra cosa que una forma particular de pensamiento' (Zizek 1994: 299), una forma otra de hablar de la realidad, de atenuar su dureza mediante la realización de un deseo inconsciente. La literatura se asemeja a este 'lenguaje onírico', como un mito social que acometiera estilizar una serie de contradicciones internas, sin poder resolverlas. Pero si toda ideología es también una mitología, no toda mitología está destinada a constituirse en la legitimación de un grupo social dominante. En las ideologías de las formaciones sociales burguesas, la literatura actúa como compensación de contradicciones, efecto de la lucha ideológica y de las luchas internas al campo. La contradicción aparece velada porque el presente duele, y la literatura intenta disolver este dolor 'fantaseando'. Las pulsiones sexuales, de supervivencia y de muerte, profundamente enlazadas, como en una tela, a las formas de dominación (género, raza, lenguaje, clase), constituyen los hilos de un laberinto que, en definitiva, no dibuja sino el rostro de nuestra propia cotidianidad.

### Bibliografía

- Althusser, Louis & Balibar, Étienne (1970), *Reading Capital*, London: NLB.  
—(1990 (1969<sup>1</sup>)), *Para leer el capital*, Madrid: Siglo XXI.
- Althusser, Louis (1990), *Philosophy and the Spontaneous Philosophy of the Scientists and Other Essays*, London: Verso.  
—(1988), *Filosofía y marxismo*, México D. F.: Siglo XXI. (Entrevista en español con Fernanda Navarro).  
—(1978), *Lo que no puede durar en el Partido Comunista*, Madrid: Siglo XXI.  
—(1976), *Essays in Self-criticism*, London: NLB.  
—(1975), *Escritos 1968-1970*, Barcelona: Laia.  
—(1974), *Para una crítica de la práctica teórica (Respuesta a John Lewis)*, Madrid: Siglo XXI.  
—(1974), *Éléments d'autocritique*, Paris: Hachette.  
—(1972), *Politics and History: Montesquieu, Rousseau, Hegel and Marx*, London: NLB.  
—(1971), *Lenin and Philosophy and other essays*, New York & London: Monthly Review Press.  
—(1969), *For Marx*, London: Allen Lane The Penguin Press.  
—(1968<sup>2</sup>), *La revolución teórica de Marx*, México D. F.: Siglo XXI.





- Anderson, Perry (1998), *The Origins of Postmodernity*, London & New York: Verso.  
—(1992), *A Zone of Engagement*, London & New York: Verso.  
—(1983), *In the Tracks of Historical Materialism*, London: Verso. ((1983), *Tras las huellas del materialismo histórico*, Madrid: Siglo XXI).  
—(1980), *Arguments within English Marxism*, London: Verso.  
—(1976), *Considerations on Western Marxism*, London: NLB.  
—(1974), *Passages from Antiquity to Feudalism*, London & New York: Verso
- ‘A Culture in Contraflow – I’, *NLR*, 180, (March-April 1990), pp41-78.  
– ‘A Culture in Contraflow – II’, *NLR*, 182, pp85-137.
- Armstrong, Nancy (1987), *Desire and Domestic Fiction – A Political History of the Novel*, New York & Oxford: Oxford University Press.
- Assiter, Alison (1990), *Althusser and Feminism*, London: Pluto Press.
- Beauvoir, Simone de (1987), *El segundo sexo II. La experiencia vivida*, Buenos Aires: Siglo Veinte.
- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.  
—(1999), *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.  
—(1997), *Razones prácticas (sobre la teoría de la acción)*, Barcelona: Anagrama.  
—(1996), *The Rules of Art: Genesis and Structure of the Literary Field*, Cambridge: Polity Press.  
—(1993) *The Field of Cultural Production*, Cambridge: Polity Press.  
—(1992), *Language & Symbolic Power*, Cambridge: Polity Press.  
—(1991), *The Political Ontology of Martin Heidegger*, Cambridge: Polity Press  
—(1990), *The Logic of Practice*, Cambridge: Polity.  
—(1984), *Distinction (A Social Critique of the Judgement of Taste)*, London: Routledge.
- Butler, Judith (1993), *Bodies that Matter: On the discursive limits of “Sex”*, London & New York: Routledge.
- Eagleton, Terry & Milne, Drew (eds.) (1996), *Marxist Literary Theory: A Reader*, Oxford: Blackwell.
- Eagleton, Terry (1991), *Ideology – An Introduction*, Verso: London & New York.
- Fowler, Bridget (2000), ‘Pierre Bourdieu and *La Domination Masculine*’, en <http://www.iran-bulletin.org/mascul.htm>, Iran Bulletin, nº 29-30 (publicado anteriormente en Iran Bulletin no 25-26 Summer 2000).
- Godelier, Maurice (1986), *The Making of Great Men: Male Domination and Power among the New Guinea Baruya*, Cambridge & New York: Cambridge University Press.
- Kaplan E. Ann & Sprinker, Michael (eds.) (1993), *The Althusserian Legacy*, London & New York: Verso.



Marx, Karl (1984<sup>4</sup>), *El capital – Crítica de la Economía Política*. Libro I: ‘El proceso de producción del capital’, Madrid: Siglo XXI.

Poulantzas, Nicos (1979), *Fascism and Dictatorship*, London: Verso (NLB, 1974<sup>1</sup>). ((1971), *Fascismo y dictadura*, Madrid: Siglo XXI).

—(1978), *Classes in Contemporary Capitalism*, London: Verso.

—(1975 (1973<sup>1</sup>)), *Political Power and Social Classes*, London: NLB.

Remaury, Bruno (2000), *Le Beau sexe faible*, París: Grasset.

Rodríguez, Juan Carlos (1999), *Dichos y escritos (Sobre “La otra sentimentalidad” y otros textos fechados de poética)*, Madrid: Hiperión.

—(ed.) (1998), *Brecht, siglo XX*, Granada: Comares. Donde se incluye su texto: ‘Brecht y el poder de la literatura’ (pp. 15-207).

—(1994) *La literatura del pobre*, Granada: Comares.

—(1994<sup>2</sup> (1984<sup>1</sup>)) *La norma literaria*, Diputación Provincial de Granada.

—(1994) *La poesía, la música y el silencio (de Mallarmé a Wittgenstein)*, Sevilla: Renacimiento.

—(1990 (1975<sup>1</sup>)) *Teoría e historia de la producción ideológica*, Madrid: Akal. ((2002), *Theory and History of Ideological Production – The First Bourgeois Literatures (the 16<sup>th</sup> Century)*, Newark: University of Delaware Press (Translated by Malcolm K. Read)).

Spinoza, Baruch (1987), *Ética*, Madrid: Alianza Editorial.

Vázquez García, Francisco y Moreno Mengíbar, Andrés (1997), *Sexo y Razón – una genealogía de la moral sexual en España (siglos XVI-XX)*, Madrid: Akal.

Warhol, Robin & Herndl, Diane (1997), *Feminisms – an anthology of literary theory and criticism*, Hampshire: Macmillan.

– Lauter, Paul (1981/7), ‘Caste, Class, and Canon’, pp. 129-150.

– Armstrong, Nancy, (1990), ‘Some Call it Fiction: On the Politics of Domesticity’, pp. 913-930.

– Kaplan, Cora (1985), ‘Pandora’s Box – subjectivity, class and sexuality in socialist feminist criticism’, pp. 956-975.

Zizek, Slavoj (ed.) (1994), *Mapping Ideology*, London & New York: Verso.