



Revista Conflicto Social - Año 16 N° 29 - Enero a Junio de 2023

Los sentimientos sociales como soporte de la dominación

Social feelings as foundations for domination

Paula Sofía Gulman*

Recibido: 14 de abril de 2023

Aceptado: 27 de junio de 2023

Resumen: En el artículo objeto de este resumen se aborda el estudio de la vergüenza cultural y corporal como un sentimiento social que funciona como herramienta de dominación en la sociedad occidental. Empleamos una perspectiva interdisciplinaria que reúne los enfoques del psicoanálisis, la sociología, los estudios culturales y las corrientes feministas. Como punto de partida, tomamos los desarrollos de Norbert Elias sobre el proyecto civilizatorio occidental y los trabajos de Sigmund Freud sobre la constitución de la cultura para comprender la relación entre los sentimientos sociales y la lógica de dominación cultural. En conjunto, este análisis ofrece una comprensión de la vergüenza cultural y corporal como un fenómeno complejo y central en las dinámicas de poder y dominación de la sociedad occidental.

Palabras clave: vergüenza cultural, proyecto civilizatorio, autoridad introyectada, cuerpo.

Abstract: In this article we address the study of cultural and bodily shame as a social feeling that works as a tool of domination in Western society. We use an interdisciplinary perspective that intertwines approaches from psychoanalysis, sociology, cultural studies, and feminist theories. As a starting point, we draw on Norbert Elias' developments on the Western civilizing process and Sigmund Freud's works on the constitution of culture to understand the relationship between social feelings and the logic of cultural domination. Together, this analysis offers an understanding of cultural and bodily shame as a complex and central phenomenon in the dynamics of power and domination in Western society.

Keywords: cultural shame, civilizational process, introjected authority, body.

* Becaria doctoral del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Argentina. N° ORCID: 0000-0001-5012-7577. paula.sofia.gulman@gmail.com



Introducción

La imposición de la legitimidad es la forma más consumada de la violencia simbólica; violencia suave que no puede ejercerse más que con la complicitad de sus víctimas.

Pierre Bourdieu, 2012a: 82

En el presente artículo nos proponemos un estudio sobre la vergüenza cultural y corporal. Confeccionamos un análisis genético que comprende el sentimiento social de la vergüenza como efecto e instrumento para la dominación. Esta idea ha sido recuperada y trabajada fundamentalmente por los movimientos feministas y sigue siendo tema de discusión entre distintos actores y movimientos sociales. Nuestra propuesta se sostiene en la pregunta por la dominación y su relación histórica con los cuerpos y la psiquis de los sujetos.

A su vez, este trabajo se aloja en el campo interdisciplinar que afecta a las ciencias humanas y se teje a partir del ejercicio de reflexión analítica que supone el entramado de problemáticas psíquicas, políticas y sociales. Sobre esto, tendremos la consideración de alojar aquí autores y autoras que se dedicaron al estudio de los fenómenos de la vida cotidiana, de lo sutil, de lo más cercano y las formas aparentemente más insignificantes de la existencia. Este criterio es el que definió la confección de nuestro marco teórico.

Para el análisis que nos proponemos, en primer lugar, tomamos los desarrollos de Norbert Elias en *El proceso de civilización* (1939) en pos de estudiar la relación entre la génesis del proceso civilizatorio y el origen de los sentimientos sociales. Consideramos que la perspectiva sociogenética no solo ha sido priorizada por los trabajos en ciencias sociales sino que devino la única línea de análisis en muchos casos. Es por este motivo que creemos fundamental devolverle al estudio psicogenético su lugar de imbricación ineludible con la perspectiva sociogenética para el

abordaje del proceso de la civilización y la producción de los sentimientos sociales.

En este movimiento de recuperar el estudio psicogenético de la obra de Elias, desplegaremos las resonancias con la obra freudiana, a partir de la cual conceptualizamos la introyección de la autoridad y la censura moral en los individuos, como operaciones fundantes de la cultura. Si bien podríamos tomar a la obra de Sigmund Freud en su totalidad, nos servimos de algunos de sus trabajos de mayor interés social y antropológico: “Tres ensayos de teoría sexual” (1905), “El yo y el ello” (1923), “El malestar en la cultura” (1930) y “Esquema del psicoanálisis” (1938). Estos textos resultan de capital importancia para analizar, entre otras cosas, las relaciones socio-políticas que existen entre la autoridad externa y el superyó, es decir, la autoridad introyectada.

Según el psicoanálisis habría en la niñez una “disposición originaria” a aquellas pulsiones que consideramos antisociales, o incluso “perversiones”; y más bien sería a partir de fuerzas que circunscriben la orientación de la pulsión sexual y la pulsión agresiva aquellas que nos empujan a la civilización. Entre los efectos de esta trasmudación, tempranamente en su obra y sin mucho despliegue, Freud (1992a) destaca el surgimiento de “la vergüenza, el asco, la compasión y las construcciones sociales de la moral y la autoridad” (p. 211). Justamente en este proceso reside la aptitud para la cultura.

Luego de estas consideraciones, profundizamos la idea de que los sentimientos sociales resultan efecto y herramienta de la lógica de dominación en la que se sostiene el proyecto civilizatorio occidental. En relación con esto, los trabajos de Pierre Bourdieu, *La distinción* (1988) y “El costurero y su firma” (1975), resultan clave para abordar la producción y modelización de la vergüenza corporal y para comprender la propia distinción como producto de una lucha por el sentido.

En la actualidad, existen muchas autoras que se dedican al problema de la vergüenza. Algunas investigaciones de las últimas décadas





apuntan al problema de la relación entre los estándares de belleza y la construcción de la imagen corporal en las mujeres y profundizan en la génesis y reproducción del sentimiento de insatisfacción en la cultura contemporánea (Orbach, 2010). Brené Brown (2013), por ejemplo, trabajó sobre cómo la vergüenza es utilizada para el control social y el reforzamiento de la desigualdad cultural, tema que nos interesará indagar especialmente.

En la región, las investigaciones de la antropóloga argentina Rita Segato (2003, 2016) o de la filósofa mexicana Graciela Hierro (2004) son solo algunos de los ejemplos más relevantes de estudios sobre la vergüenza como instrumento para la dominación. Ambas autoras exploran cómo la vergüenza, como producto de una relación social interiorizada, puede ser utilizada para la perpetuación de situaciones de violencia de género y cómo los estándares de belleza y feminidad producen vergüenza en las mujeres llevándolas a someterse a prácticas de autoexplotación, autocontrol y cosificación de su cuerpo. Muchas de estas perspectivas feministas, en el país y en el mundo, investigan sobre estrategias contrahegemónicas de resistencia, como podría ser la “aceptación” corporal o la resignificación de la vergüenza para el empoderamiento feminista (Lee Bartky, 1990; Bordo, 2003; entre otras).

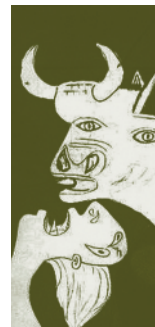
Consideramos así que el problema de la vergüenza corporal y cultural es de absoluta vigencia y este trabajo se propone un aporte desde la reflexión teórica y el análisis genético sobre el tema. Con todo, comprendemos la vergüenza cultural y corporal como un fenómeno complejo que está en el centro de las dinámicas de disputa por el poder y de las dinámicas de dominación de la sociedad occidental.

La introyección de la autoridad y el proceso civilizatorio

El trabajo de Norbert Elias es de una extensión que no podremos abordar aquí en su totalidad y, a nuestros fines, *El proceso de la civilización* de 1939 parece aportarnos un marco y dotarnos de algunas gruesas líneas posibles de análisis que destacaremos en lo que sigue. Cabe aclarar que muchas de las consonancias que Elias hace explícitas con la obra de Freud son ubicables solo en esta obra en particular. En *Establecidos y marginados* de 1965, por ejemplo, Elias continúa su diálogo con el psicoanálisis, aunque aquí criticándolo duramente: Elias (2016) dice que Freud comprendía al ser humano como una unidad independiente, como un “homo clausus”, cuyas funciones de autocontrol respondían a una “autonomía absoluta dentro de un individuo” (p. 59). Considerando esta idea, donde Elias comprende cierto individualismo de la teoría psicoanalítica en su análisis de los mecanismos sociales de control, nos muestra (entre otras cosas) que las afinidades en el diálogo con Freud fluctuaron a lo largo de la obra de Elias con cierta radicalidad.

Quizás estas fluctuaciones hayan derivado en la sensación de incompatibilidad para el abordaje de los sentimientos entre la obra de Elias y el psicoanálisis. Parte de nuestro propósito reside en recuperar aquellas afinidades, lo que a su vez es para nosotros reivindicar la complejidad de las claves de análisis que nos da Elias.

Como decíamos, las consonancias entre Elias y Freud son más claras en lo que respecta a *El proceso* (Zabludovsky, 2007). En esta obra, Elias (1989) refiere a la civilización como aquello que expresa la autoconsciencia de Occidente e implica todo lo que se cree llevar de ventaja a las sociedades anteriores o las contemporáneas primitivas (p. 57). Trabaja a partir de la pregunta por la génesis de la civilización en Occidente y para abordar esta cuestión, Elias propone abordar las formas de comportamiento que se consideran típicas del ser humano civilizado occidental (Zabludovsky, 2007). Es por ello que se interesa por los cambios





(algunos insignificantes en apariencia) en la conducta humana a lo largo de la modernidad y su relación con la producción de los sentimientos sociales, como la vergüenza, el prurito, la humillación, el orgullo, entre otros.

Parte de su metodología reside en el estudio de caso del famoso tratado de Erasmo de Rotterdam, *De civilitate morum puerilium* (1530), destinado a la instrucción en buenos modales y protocolo y fundamentalmente dirigido a niños del siglo XVI. Este tratado, lejos de ser un fenómeno aislado, funciona, según Elias (1989), como “síntoma de una transformación y una materialización de unos procesos sociales” (p. 100). Resultaba, en este sentido, un fiel reflejo de los modos de comportamiento propios de aquella época. Y lo que Elias logra identificar en su investigación es que a partir del siglo XVI se cristaliza una nueva sensibilidad afectiva que influirá a partir de entonces radicalmente en las relaciones sociales.

Mediante una reconstrucción histórica detallada, Elias estudia los cambios en el comportamiento humano que se manifiestan, por ejemplo, en relación con la vestimenta o con los utensilios para la comida. Dice Elias (1989):

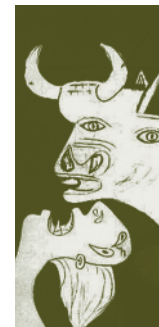
La vestimenta nocturna especial comenzó a utilizarse aproximadamente en la misma época que el tenedor y el pañuelo de la nariz. Al igual que los “utensilios” de la civilización, éste también hizo su camino lentamente a través de toda Europa. Y también es un símbolo de cambio decisivo que se dio entre los hombres de aquella época. Crecía la sensibilidad de los seres humanos en relación con todo aquello que entraba en contacto con su cuerpo. El sentimiento de vergüenza se adhería a hábitos de comportamiento que hasta entonces no tuvieron nada que ver con tal sentimiento [...] Desaparece, por lo tanto, la naturalidad con que la gente se muestra desnuda, como también desaparece la naturalidad con que hace sus necesidades en público... (p. 204)

La adhesión de estos hábitos a ciertos sentimientos se debe leer tejiendo un análisis entre el estudio sociogenético y el psicogenético. Esta operación, en parte, se explicaría a partir del análisis de la transmisión

cultural entre las generaciones en su devenir histórico. El proceso civilizatorio se manifiesta para cada período histórico precisamente a través de la transmisión de las pautas sociales entre adultos y niños. Ahora bien, las disputas por el poder y las luchas por la hegemonía son las que movilizan y jerarquizan las formas de sensibilidad características para cada época. Lo que Elias repone es que desde el siglo XVI el pasaje de estas formas culturales de conducta se basó en manifestaciones de desagrado y humillación de los padres hacia los niños respecto de las formas de comportamiento que no son consideradas civilizadas para la época; lo cual produciría los sentimientos (sociales) de vergüenza y pudor. En otras palabras, los adultos se encargaban de dejar marcas en los niños para reprimir y castigar aquellas expresiones “impulsivas y de placer socialmente indeseadas” (Elias, 1989: 242). Este tipo de pasaje a través del desagrado y la humillación solo es síntoma de aquella época, y su forma es resultado de la historia de las transformaciones de las estructuras sociales y de la lucha por el poder. Entiéndase que entonces cuando hablamos de la sociogénesis y la psicogénesis de la civilización hablamos de dos niveles de análisis, pero inseparables entre sí.

De este modo, Elias (1989) desarrolla que el surgimiento de expresiones como el “sentimiento de vergüenza” se explica como parte de un proceso histórico de largo alcance en el que se transforman los comportamientos y los hábitos e involucra una relación social entre al menos dos generaciones. En Occidente, desde el primer momento de nuestra existencia estamos sometidos a los influjos e intervenciones de los adultos, es decir, de los más civilizados. Por ello, el análisis de la relación de autoridad entre adultos y niños resulta clave para la comprensión del proyecto civilizatorio.¹

¹ A esto podríamos agregar que la introyección de la autoridad es la introyección de una relación con una generación anterior y, escribe Freud (1992b) en *Tótem y Tabú* (1913), mucho de lo que se conserva desde los inicios de la civilización tiene que ver con la tradición sustentada por la autoridad parental y social (p. 39).





Estas ideas redundan en la tesis fundamental de Elias (1989):

Igual que la figura del hábito psíquico total, las estructuras civilizatorias específicas se constituyen al mismo tiempo *como un producto y un engranaje*² en el mecanismo de procesos sociales generales en los que se hacen y deshacen permanentemente formas nuevas de clases e intereses sociales. La transformación civilizatoria y, subsiguientemente la racionalización, no es un proceso que afecte exclusivamente a una esfera especial de las «ideas» o de los «pensamientos». Aquí ya no se trata solamente de las transformaciones de los «conocimientos», de los cambios en las «ideologías», en una palabra, de las alteraciones en los contenidos de la conciencia, sino que se trata de los cambios de todos los hábitos humanos, dentro de los cuales los contenidos de la conciencia, sobre todo los hábitos mentales, sólo constituyen una manifestación parcial, un sector aislado (p. 494).

El análisis que hace Elias del proceso de la civilización llama la atención sobre la modificación de la configuración del aparato psíquico que se encuentra en estrecha vinculación con las transformaciones específicas de las relaciones entre seres humanos. Los movimientos civilizatorios, dice el autor, se producen “en razón de mecanismos poderosos de entramados sociales, cuya orientación general no pueden transformar los grupos aislados” (Elias, 1989: 493). En *Los alemanes*, Elias (2009) profundiza en el hecho de que los patrones (sociales) de comportamiento en las sociedades europeas “no pueden analizarse sin echar una mirada previa a determinadas transformaciones estructurales de la sociedad en su conjunto” (p. 41); más específicamente allí trabaja sobre los efectos que trajo el siglo XX en cuanto a la disminución en las diferencias en la escala de poder:³ inseguridad en el estatus, profundización de la búsqueda de la identidad social e inquietud generalizada. Por esto, llama al siglo XX el siglo de las inquietudes, y no precisamente por las dos grandes guerras (Elias, 2009: 44).

² El subrayado es propio.

³ “En la relación entre hombres y mujeres; Entre padres e hijos o dicho de manera más general, entre las generaciones más viejas y las más jóvenes; Entre las sociedades europeas y las sociedades de las que alguna vez fueron sus colonias y, de hecho, con el resto del mundo; Aquí con algunas reservas, en la relación entre gobernantes y gobernados” (Elias, 2009: 44).

Esta exposición intenta echar luz sobre la imbricación entre ambas líneas de análisis genético del proceso civilizatorio. No debiera pensarse el desarrollo de la vergüenza o la inquietud como analizables a partir de una de estas líneas sin la otra. Y en este sentido, si profundizamos en el tipo de imbricación, debemos mencionar que el proceso civilizatorio individual que se le impone al ser humano –y que en términos freudianos conceptualizamos como “introyección de la autoridad”– “es una función del proceso civilizatorio social general” (Elias, 1989: 49).

¿Cuáles son los puentes que Elias construye con la obra freudiana?

A partir del estudio psicogenético, Elias (1989) se detiene en la operación por la cual las sanciones y coerciones externas se transforman en autocontenciones –en este sentido, decimos que comparten un interés investigativo con el psicoanálisis freudiano. Sobre este proceso, explica que este no afecta exclusivamente a una esfera especial de las ideas o de los pensamientos sino que afecta a todos los hábitos humanos y a “toda la organización espiritual en la totalidad de sus ámbitos” (Elias, 1989: 494). Esto incluye tanto a las orientaciones conscientes como a las estructuras pulsionales inconscientes de los seres humanos.

Estos esclarecimientos nos resultan interesantes puesto que consideramos, al igual que Elias (1989), que para el esclarecimiento de los procesos involucrados en el desarrollo de la civilización, no se debe dejar de considerar “la estructura de los impulsos, la orientación y la configuración de los sentimientos y las pasiones” (p. 494). En este punto vemos la genialidad del autor de recuperar esta dimensión que, hasta ese momento, le había sido demasiado extraña a las ciencias sociales.

Lo esbozado hasta aquí tiene clara resonancia con la obra freudiana, sobre todo en relación a la teorización sobre la constitución psíquica y social del superyó y, paralelamente, sobre la constitución de la cultura. En su obra “El yo y el ello” (1923), Freud (1992c) postula que el superyó (aquella instancia psíquica que se corresponde con la autoridad introyectada) satisface “todas las exigencias que se plantean a la esencia superior





en el hombre” (p. 38). Los mandatos y prohibiciones de la figura del padre, como autoridad (amada y odiada), lejos de haber desaparecido junto con la infancia, permanecen vigentes en el superyó y ejercen ahora como consciencia moral, la censura moral (Freud, 1992c: 38). Y de esta manera, retoma Freud (1992e) hacia el final de su obra, se explica la vigencia de las inclinaciones y requerimientos de la civilización.

En otras palabras, podríamos decir que la autoridad externa, figura de ambivalencia afectiva, ha sido introyectada y opera como Ideal del yo (superyó) exigiendo la represión de las pulsiones y placeres individuales en pos de la vida civilizada. En palabras de Freud (1992d), diremos que la cultura yugularía la peligrosa agresividad del individuo, debilitándolo, desarmándolo y vigilándolo mediante una “instancia situada en su interior, como si fuera una guarnición militar en la ciudad conquistada” (p. 120). Con esta metáfora bélico-política Freud explica la introyección de la autoridad para la constitución tanto de la psiquis como del orden socio-político.

Desde ya, esto no sucede sin conflicto. La tensión que se produce entre estas exigencias y las operaciones del yo (instancia de la consciencia) es conceptualizada por Freud (1992c) como sentimiento de culpa. Este es un punto esencial, dado que implicaría que la vida en sociedad se sostiene, en parte, en la instauración de la autoridad psíquica y, por ende, el sentimiento de culpa en cada uno de los individuos que la integran.

En síntesis, diremos que la obra freudiana constituye una presencia significativa en la obra de Elias. Según Roger Chartier (2010), Elias reconoce una deuda con Freud y enuncia que él propuso el modelo más claro y avanzado de la persona humana. Es a partir de esta consideración que Elias se sirve de los conceptos de yo y superyó y los reconfigura a partir de la noción de función autorreguladora, activada de manera variable en función de los aprendizajes de la infancia y el proceso de civilización.

Como decíamos, este aporte del psicoanálisis no solo es importante para pensar el devenir-civilizado del individuo, sino y sobre todo, resulta fundamental dado que no podríamos concebir una sociedad que se sos-

tenga de coacciones externas. Más bien, la vida entre muchos necesita de esta internalización de las pautas y exigencias sociales.

Hasta aquí hemos ubicado una suerte de marco bajo el cual abordamos nuestra pregunta por los sentimientos sociales y su relación con las lógicas de dominación. En lo que sigue profundizaremos en el sentimiento de vergüenza como efecto y herramienta del proyecto civilizatorio occidental.

La vergüenza como manifestación cultural y vehículo para la dominación

Decíamos que Elias identifica en la sociedad occidental una nueva sensibilidad afectiva a partir del siglo XVI. Más específicamente, el autor sitúa que a partir de entonces “el intenso avance del umbral de la vergüenza y de los escrúpulos se hace especialmente manifiesto (...) en los hábitos de los hombres occidentales” (Elias, 1989: 499). En este sentido, reconoce que el proceso de civilización se vincula con avances en el umbral de la vergüenza.

Retomamos con Freud que el sometimiento de ciertas exigencias pulsionales (sexuales y agresivas), necesario para la vida en sociedad, produce lo que podemos denominar, a grandes rasgos, sentimientos sociales, como lo son el pudor, el desagrado, la vergüenza, la piedad, entre otros; y en el desarrollo del individuo se observa que estos emergen en su momento, como espontáneamente a una señal de la educación y la influencia externa (Freud, 1992a: 147).

A estos agregamos el hecho de que algunas manifestaciones corporales (como escupir, orinar, defecar, eructar, entre otras) –desde ya, ligadas a satisfacciones pulsionales– también son sometidas a una “regla de discreción” (Le Breton, 2009: 125). La sofocación de las pulsiones se-





xuales y agresivas tiene al cuerpo como sede y en sí mismo, el cuerpo se vuelve problemático.

Si consideramos el desarrollo individual observamos que estas operaciones se consolidan en algún momento de la historia infantil. En palabras de Ángel Rivière (2002), diremos que los niños en algún momento empiezan a experimentar “emociones de ser” que no han tenido antes, como la vergüenza, el pudor o el orgullo. Estas experiencias individuales se encuentran siempre ligadas estrechamente al otro. De hecho, para tener vergüenza uno tiene que saberse “percibido por el otro, y no sólo percibido, evaluado por el otro” (Rivière, 2002: 229). Es decir que estos sentimientos no solo precisan de la consciencia del otro y su subjetividad sino que requieren de un tipo específico de presencia del otro, una mirada que en sí misma evalúa y acredita. El mismo Elias (1989) trabaja la cuestión de la mirada desde su análisis sociohistórico sobre la vergüenza y el desagrado y los cambios en las consideraciones del Otro desde el Tratado de Erasmo hasta la modernidad.

En cierto sentido la zona de peligro atraviesa ahora el alma de todos los individuos. Precisamente por esto, los hombres se hacen sensibles en esta esfera a diferencias que antes apenas se manifestaban a la conciencia. Si la naturaleza se convierte en grado mayor que antes en fuente de alegría originada en la mirada, también los individuos se convierten en fuente recíproca de un placer de contemplación a la inversa, *en fuente de un disgusto originado en esa contemplación*⁴, en excitantes desagrados de diverso origen. Disminuye el miedo inmediato que el hombre causa al hombre y en cambio aumenta el miedo interior en relación con aquél, miedo producido por la mirada y por el super-yo. (p. 505)

Así, para referirnos a fenómenos como la culpa, la vergüenza, la turbación o mismo el orgullo,⁵ insistimos en el término de sentimientos sociales. Estos, según Le Breton (2009), aparecen en nuestras sociedades

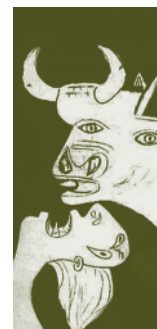
⁴ El subrayado es propio.

⁵ Para experimentar orgullo debe haber ciertas normas a partir de las cuales compararse, “de modo que si [el niño] no tiene interiorizado alguna clase de estándar normativo no puede presentar (...) orgullo” (Rivière, 2002: 229).

cuando el sentimiento del yo se cristaliza poco a poco y procura al niño el sentido de su propia individualidad “y el hecho de que es uno entre otros” (p. 156). Todo aquello que sentimos en el cuerpo, sus manifestaciones específicas, distan de encontrarse en su totalidad bajo el magisterio de la consciencia pero sí es cierto que siempre se inscriben dentro de marcos sociales (Le Breton, 2009: 152).

Por otro lado, podríamos reivindicar la noción (redundante) de sentimientos sociales a partir de su abordaje sociogenético. Estos son producto de relaciones específicas de poder que históricamente se constituyeron en desequilibrios y re-jerarquizaciones, en luchas de poder y nuevas gestiones monopólicas de violencia a lo largo de la historia.

En su estudio arqueológico sobre las relaciones de poder en la modernidad, Foucault (1991) define al cuerpo político como el “conjunto de elementos materiales y de técnicas que sirven de armas, de relevos, de vías de comunicación y de puntos de apoyo a las relaciones de poder y de saber que cercan los cuerpos humanos y los dominan haciendo de ellos un objeto de saber” (p. 29). Parte del objetivo de su obra reside en desandar el proceso por el cual sucede la dominación social e individual, sus efectos y herramientas. Para elaborar sus desarrollos toma en consideración el autocontrol, el tabú, y la contención de las pasiones humanas innatas. En relación a esto, Foucault sugiere que la operación punitiva y vigilante se ha producido clásicamente sobre los cuerpos. Y postula que seguidamente habría un desplazamiento histórico del objeto mismo de esta operación “[p]uesto que ya no es el cuerpo, es el alma. A la expiación que causa estragos en el cuerpo debe suceder un castigo que actúe en profundidad sobre el corazón, el pensamiento, la voluntad, las disposiciones” (Foucault, 1991: 18). La dominación, entonces, tiene al alma como efecto e instrumento de una anatomía política. En otras palabras, podríamos decir que no basta con vigilar y castigar. Más bien, el poder debe calar el alma, aquello que aloja el pensamiento, la voluntad y las disposiciones de los seres humanos y, a su vez, hacerse de ella.





Para ilustrar estas consideraciones alrededor de la dominación de los cuerpos y las almas, podríamos retomar el ejemplo del análisis social y político de la cultura que hace Elias sobre el tratado de Erasmo. Este escrito podría considerarse un efecto o un reflejo de este proceso civilizatorio de Occidente así como también una herramienta para llevar a cabo esa orientación civilizatoria en tanto señala e indica positivamente aquellas formas civilizadas de comportamiento, de relación con el cuerpo y la estética, de acatamiento a las normas y de obediencia a la autoridad buscando que se produzcan esos sentimientos sociales necesarios para la vida en sociedad.

Cabe agregar que así como aquella época es reflejada en el tratado de Erasmo, cada cultura modeliza estas operaciones civilizatorias a partir de un conjunto de creencias y prácticas que funcionan en un tiempo y espacio históricos, y que son susceptibles de ser utilizadas, en palabras de Nara Araújo (2010), como una “tecnología de control, como microfísica del poder (...), como un repertorio de modelos a los cuales los sujetos están sujetos” (p. 72). De este modo, la autora considera la función política de la cultura tanto en la construcción de hegemonías como en su desestabilización; y explicita que los sistemas de dominación se vehiculizan en las distintas aristas de la cultura: “la moda, los deportes, la comida, las artes y la literatura; en el gusto” (Araújo, 2010: 73).

Afirmación práctica de una diferencia inevitable

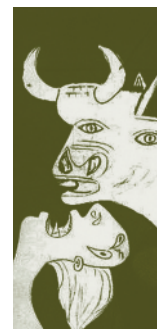
Con el objetivo de elaborar una filosofía disposicional de la acción, Bourdieu reelaboró el concepto aristotélico de *habitus* y lo resignificó a partir de la idea de un “esquema de la percepción y la apreciación socialmente constituida e individualmente encarnada” (Wacquant, 2012: 327). En otras palabras, el *habitus* desde Bourdieu (2012b) refiere a un sistema

de estructuras estructuradas dispuestas a funcionar como estructuras estructurantes de las percepciones, las apreciaciones y las acciones de los agentes. En este sentido, la clase social no solo se definiría por una posición en las relaciones de producción, sino además, por el *habitus* de clase que “normalmente” se encontraría asociado a esta.

Ahora bien, si pensamos específicamente en la disposición estética podremos decir que esta es también producto del *habitus*, y que los gustos son “la afirmación práctica de una diferencia inevitable” (Bourdieu, 2012b: 53). Nos referimos al establecimiento de una relación distante y segura con el mundo y los otros, que a su vez otorga seguridad y distinción objetivas. Es preciso reparar en que la disposición estética es una expresión distintiva de una posición privilegiada en el espacio social, que ocurre desde aquella hacia el objeto del cual diferenciarse. Por lo cual, consideraremos desde Bourdieu que el sentido estético será sentido de la distinción.

El gusto, entonces, es una preferencia manifestada que se siente fundada por la naturaleza, dado que es parte del *habitus*; dice Bourdieu (2012b), “lo que equivale a arrojar a los otros al escándalo de lo antinatural” (p. 54). La intolerancia hacia el gusto de los otros se produce en la medida en que los gustos son ante todo disgustos. Y más aún, diremos que “la intolerancia estética tiene violencias terribles” (Bourdieu, 2012b: 54). La imposición de legitimidad en la lucha de la distinción por el poder conlleva transformar el *ethos* de la clase dominante en una ética universal, y de allí su carácter violento (Bourdieu, 2012a). Cada imposición trae necesidades y expectativas al respecto de cada objeto cultural privilegiado para la distinción.

En “El costurero y su firma” (1975), Bourdieu muestra que la crisis de la alta costura es una radicalización del par natural-antinatural a partir de que el cuerpo se transforma en soporte de la distinción. Allí, el autor trabaja sobre el campo de la moda y la alta costura, el cual le proporcionaba a la clase dominante las marcas simbólicas de clase, es decir, todas





las “ceremonias exclusivas del culto que la clase burguesa se ofrece a sí misma a través de la celebración de su propia distinción” (Bourdieu, 2012a: 69).

En este texto, postula que la crisis de este campo, y su consecuente reestructuración, es equivalente y efecto de la reestructuración del campo de poder, es decir, campo de las relaciones objetivas entre las clases o fracciones de clase. En términos de reestructuración de poder, diremos que lo que se espera de una prenda ha dejado de ser la corrección cultural del cuerpo, dice Bourdieu (2012a), y el cuerpo mismo se ha convertido en el “soporte de la distinción social” (p. 80).

Si pensamos en el cuerpo como objeto privilegiado para la distinción, la dominación se producirá entonces alrededor del mismo. Retomando la frase motora de nuestro trabajo, podremos recuperar que la imposición de la legitimidad, como la forma más consumada de la violencia simbólica, tenderá entonces a encarnarse en el cuerpo. De este modo, las insatisfacciones por la imposibilidad de cumplir con las necesidades y expectativas tomarán la forma de “complejos” y estarán dirigidas hacia un signo de distinción que se presenta más radicalmente “bajo la apariencia de un don de la naturaleza” (Bourdieu, 2012a: 80). En este sentido, la complicidad de las víctimas, necesaria para la dominación, toma la forma de vergüenza corporal y la culpa que ella trae.

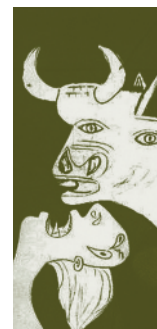
Rescatamos este punto como elemento crucial de discusión de las distintas oleadas del feminismo. Un aporte antiguo y vigente de la tradición feminista consiste en la idea de que la lucha política atraviesa la problemática de los estándares físicos y de belleza tanto en mujeres como en hombres, discutiendo los cánones legitimados por los productores de bienes y servicios.

Para Judith Butler (2006), la vergüenza es un sentimiento que se encuentra profundamente conectado con el género y la sexualidad. Según la filósofa y teórica feminista, la vergüenza funciona como una herramienta utilizada por la sociedad para imponer normas y expectativas de

género, y para controlar los cuerpos que se salen de los límites establecidos. De este modo, coincidimos con la autora cuando sostiene que la vergüenza no es natural, sino que es producida socialmente; y a su vez, que tiene sus efectos en la producción y reproducción de la sociedad. En *Cuerpos que importan*, Butler (2012) explica que la vergüenza serviría para hacer cumplir normas de género y sexualidad, y se castiga en consecuencia a las personas que desafían estas normas apelando a la vergüenza. En su libro *Deshacer el género*, la autora agrega que la vergüenza frecuentemente es utilizada como amenaza explícita de ciertas figuras de autoridad como médicos o padres –“pasará vergüenza en el vestuario” (Butler, 2006: 98)– y puede impedir que las personas se expresen de manera auténtica llevando a la auto-censura y a la represión. Más aun, desarrolla la idea de que muchas de las relaciones sexuales, incluso las incestuosas, no son traumáticas para el sujeto porque naturalmente lo fueran, sino “que obtienen su carácter traumático de la conciencia de vergüenza social que producen” (Butler, 2006: 223).

Cuando caracterizamos previamente la relación de autoridad introyectada hicimos foco especial en aquellas reacciones de desagrado, asco y prurito que manifestarían los adultos hacia los niños ante comportamientos o ante una estética “incivilizada”. En principio resultan reacciones cuyo fin podría pensarse incluso como educativo o de culturización. Y en parte lo es. Sin embargo, son aquellas reacciones también introyectadas y pasibles ahora de ser identificables al comportamiento y estética de otros. Tomando las palabras de Roland Barthes (1993) en su *Lección inaugural*, diremos que el poder está presente en los más finos mecanismos del intercambio social:

no sólo en el Estado, las clases, los grupos, sino también en las modas, las opiniones corrientes, los espectáculos, los juegos, los deportes, las informaciones, las relaciones familiares y privadas, y hasta en los accesos liberadores que tratan de impugnarlo: llamo discurso de poder a todo discurso que engendra la falta, y por ende la culpabilidad del que lo recibe (p.117-8).





Esta idea de Barthes nos da una clave para pensar los modos contemporáneos de producir la falta y entonces de consolidar relaciones de poder en la sociedad. Nos preguntamos: ¿de qué medios se valen estas fuerzas para propiciar la dominación en la actualidad?

La dominación en la contemporaneidad

Todas las autocontenciones de las que hablamos con Elias, se producen y reproducen en el individuo expresándose en la psiquis y en el cuerpo y las relaciones de poder en la sociedad se sostienen en la producción social de los sentimientos como la culpa, la vergüenza y la humillación. Sin embargo, a diferencia de la modernidad y su lógica de dominación de “vigilar y castigar” sostenida en sus instituciones y disciplinas estratégicas, la contemporaneidad se caracteriza por presentar una lógica de la dominación que se encarna en los cuerpos y en la psiquis a partir de la instauración de una falta atada a un ideal inalcanzable; y por soportar un ejercicio de la distinción que se irradia virtualmente en infinitas direcciones.

La norma ha dejado de ser la media y pasó a representar lo inalcanzable, lo imposible. La perspectiva feminista sobre el asunto nos dio claves relevantes para pensar las relaciones entre la producción de los sentimientos sociales y la dominación, sobre todo en el estudio del ideal de la mujer posmoderna y su lugar en la sociedad: estudio que conlleva pensar en sus distintas aristas como, por ejemplo, en las relaciones heteronormadas, los estándares físicos de belleza hegemónica, las actividades de la mujer trabajadora, los trabajos feminizados, la brecha salarial y también en la dinámica afectiva y libidinal de las mujeres en cuanto a sus deseos y aspiraciones.

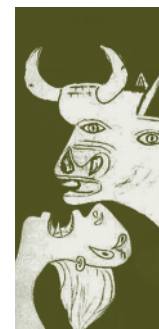
Hacia 1960, con la presión del movimiento feminista (sobre todo en

los países más industrializados del momento), las problemáticas relativas al género comenzaron a permear el discurso social y los estudios de la mujer conformaron un nuevo campo de conocimientos (Bellucci, 1992). En la contemporaneidad, este campo no cesa de reconfigurarse y es arena de problematización teórica y práctica sobre las relaciones entre género y dominación.

Lo que particularmente nos interesa aquí es que muchas de las preguntas que surgen de esa problematización se formulan en torno al ideal de la mujer posmoderna. Y como mencionamos, este ideal aplica a distintas aristas como su apariencia física, sus actividades y sus aspiraciones, entre muchas otras. Al respecto dice Virgine Despentes (2013):

porque el ideal de la mujer blanca, seductora pero no puta, bien casada pero no a la sombra, que trabaja pero sin demasiado éxito para no aplastar a su hombre, delgada pero no obsesionada con la alimentación, que parece indefinidamente joven pero sin dejarse desfigurar por la cirugía estética, madre realizada pero no desbordada por los pañales y por las tareas del colegio, buena ama de casa pero no sirvienta, cultivada pero menos que un hombre, esta mujer blanca feliz que nos ponen delante de los ojos, esa a la que deberíamos hacer el esfuerzo de parecernos, a parte del hecho de que parece romperse la crisma por poca cosa, nunca me la he encontrado en ninguna parte. Es posible incluso que no exista. (p. 16)

Consecuente a estas ideas, bastaría existir para constatar la imposibilidad de cumplir con aquellas disposiciones estéticas y culturales legitimadas. Estas insatisfacciones, en parte, se sostienen y proliferan en todos aquellos cuyo habitus corporal no sea producto de las mismas condiciones económicas y sociales que el habitus así legitimado. De este modo, la vergüenza cultural se hace cuerpo y se experimenta como vergüenza corporal. La vergüenza, en palabras de Bourdieu (2012a), responde a “las formas más insidiosas de dominación”; dado que incorpora (es decir, hace cuerpo) las diferencias que son producto de condiciones sociales y la condición económica y social cobraría la forma de “indignidad esencial” (p. 84).





La particularidad de pensar la actualidad le implica a este campo el reconocimiento de que las redes y los medios de comunicación son, en parte, los responsables del establecimiento y diseminación de la vergüenza como estilo de dominación, vigilancia y control incuantificable de los cuerpos. Y, más aún, si hay algo que agrega la posmodernidad es, como veíamos con Despentés, el empuje a una obediencia imposible, y por ende, de la producción de vergüenza corporal y cultural, por un lado, como herramienta para la dominación y, por otro lado, como causa de sufrimiento subjetivo inexorable.

Expresa Eva Illouz (2007) en *Intimidades congeladas*:

Para los victorianos expresar el yo verdadero no suponía un problema especial, ya que éste estaba siempre presente y sólo había que confiarlo a una persona digna de las propias revelaciones. Sin embargo, en la nueva imaginación psicológica el yo verdadero se volvió opaco a su propio portador y ahora planteaba problemas especiales. Exigía que se superara una serie de emociones –miedo, vergüenza o culpa– que por lo general la persona desconocía y que requería una nueva habilidad en el uso del lenguaje. (p. 69)

Es decir que los sentimientos que otrora eran solo consecuencia de los problemas propios de la existencia, hoy en día también constituyen un problema a resolver en sí mismos. Justamente, la lógica neoliberal, según Illouz (2007), propone un modelo de interacción social cuyo objetivo es “neutralizar” los sentimientos sociales expresándolos en una situación comunicacional. Esta capacidad pasó a ser excluyente y “hace que se entienda la propia vida como una disfunción generalizada a los efectos de superarla” (p. 117). De este modo, proliferó un modelo de comunicación acorde a estas exigencias y bajo esta lógica, según la autora, se impulsaron las relaciones en direcciones opuestas: se sometió a las relaciones a procedimientos discursivos que apuntan a neutralizar la dinámica emocional de la culpa, la irritación, el resentimiento, la vergüenza, la frustración, entre otros sentimientos; y a su vez, se intensificó la subjetividad y la emotividad a partir de la consideración de que nuestros sentimientos tienen validez por el mismo hecho de que se los exprese (Illouz, 2007: 92).

Son precisamente estas convicciones las que le brindaron al lenguaje el poder (o al menos la ilusión de poder) para entender y controlar nuestro medio sentimental y social. El punto reside en que la obediencia imposible a las pautas sociales actuales demanda al sujeto la producción de los sentimientos sociales necesarios para la civilización y, al mismo tiempo, la neutralización de los mismos.

Más precisamente, la lógica posmoderna demanda a los sujetos reconocerse portadores de un problema, como ejemplifica Illouz (2007): “no puedo tener intimidad porque en realidad le tengo miedo a la intimidad” o “debería querer divorciarme de una manera amistosa. Si no puedo hacerlo es porque debo tener un problema, que es la verdadera razón por la que no quiero el divorcio” (p. 117). Pero también, les demanda reconocerse únicos agentes indispensables para su resolución rápida y definitiva.

Muchas de estas consignas se ven reflejadas en el espectro de terapias psicológicas que circulan, a las que recurrimos para resolver estos problemas. Por lo general, esta lógica neoliberal contemporánea produce en los sujetos la sensación de la necesidad de una terapia corta, que “vaya al grano” y que prometa resultados definitivos basados en “comprobaciones científicas”. Por este motivo, se ha dado un incremento generalizado de terapias breves basadas en el diagnóstico médico y sostenidas en una cierta cantidad de sesiones pautada previamente.

La relación entre la necesidad que irrumpe en los sujetos y el empuje tecnocapitalista del modelo médico hegemónico se ha estrechado tanto que en los últimos años se ofertaron terapias con *chatbots (IA)* (como es el caso de Woebot), preparados para diagnosticar según la sintomatología basándose en manuales de psiquiatría y pautar los pasos a seguir de la terapia correspondiente. Desde ya, una opción mucho más al alcance de la mano de quien demanda, que un terapeuta humano. Y más aún, existe un tipo de bot, los llamados *companion bots*, que están programados en base a terapias como la Behavioral Cognitive Therapy, y destinados a acompañar psico-socialmente a personas sin siquiera la demanda explí-





cita de una terapia. Es posible que la mirada de la que hablábamos, los juicios de los otros sobre uno y la producción social de la vergüenza no encuentren analogía en este tipo de interacciones con bots. Intuimos que el interés por interactuar con inteligencia artificial podría tener que ver con evitar el encuentro con estos sentimientos de desagrado, humillación y vergüenza que definen las relaciones entre seres humanos.

El punto al que queremos referir es que la proliferación de los discursos sobre el ideal contemporáneo insisten en correr los límites de lo humano e intentan barrer todas sus manifestaciones. Incluso las que definen al ser humano como ser social: sus sentimientos.

A modo de conclusión

“¿Con qué medios se ejecutan estas construcciones tan importantes para la cultura personal y la normalidad posteriores del individuo?”, se pregunta Freud (1992a: 161). Estas construcciones, que solo son posibles a partir de las regulaciones psíquicas que abordamos en este trabajo (y fundamentalmente de las relaciones entre el yo y el superyó), son efecto y herramienta del tratamiento que la cultura le ha dado a la estética, a los hábitos y a una moral determinada. Nos referimos precisamente a las operaciones que entran lo psíquico y lo político, relativas a los vínculos de autoridad que fundan en los seres humanos la aptitud para la cultura.

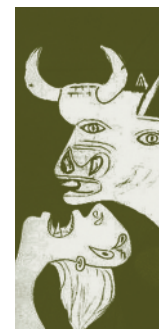
Dadas nuestras consideraciones, entendemos que la imbricación del estudio psicogenético con el sociogenético de los procesos sociales entretiene variables de suma importancia al análisis de cualquier pregunta por la dominación. Podríamos sugerir que resulta imprescindible estudiar y comprender la autoridad en su doble dimensión y el proceso de su introyección para pensar las relaciones de poder en la sociedad, incluso desde el inicio de la civilización. Como desplegamos en este trabajo, el

estudio de la génesis de los sentimientos sociales, como la vergüenza, nos da claves interesantes para analizar esta implicación. Más precisamente, podríamos decir que este abordaje resulta fundamental para entender cómo los sistemas de dominación encuentran vehículo en la cultura, desde los más finos mecanismos de intercambio social (Barthes, 1993).

Ubicamos a los sentimientos sociales como la humillación, la culpa o la vergüenza como efectos y herramientas del proyecto civilizatorio occidental. Mencionamos anteriormente que estos se le aparecen a los individuos como de forma espontánea y difícilmente se les adjudique un origen social. Más bien, se experimentan para cada quien, en palabras de Rivière, como “emociones de ser”, lo que imposibilita percibir su carácter relacional (social y político); aún cuando su estudio indique que estos aparecen y se manifiestan cuando se experimenta la consciencia, la presencia y la mirada de un otro.

Además, los sentimientos sociales resultan elementos clave para el análisis de la transmisión de la cultura. Así como Elias identificó a partir del tratado de Erasmo una nueva sensibilidad afectiva desde el siglo XVI, los sentimientos sociales parecieran ser de vital importancia para pensar las relaciones de poder en cualquier época. Las coordenadas actuales nos exigen pensar de qué manera se configuran estos sentimientos como la humillación, la vergüenza o el orgullo para poder analizar el campo social y las relaciones con la autoridad contemporánea. La vergüenza corporal resulta un claro ejemplo para pensar la sensibilidad afectiva actual y cómo se materializa en la interiorización de estándares hegemónicos culturales y de belleza.

A partir de lo elaborado rescatamos la intención de nuestros autores y autoras de pensar sobre las formas cotidianas de existencia. Esta es la clave que nos permitió el análisis sobre la producción social del sentimiento de la vergüenza, y a su vez, es la clave que nos abre la posibilidad de proponer al menos dos instancias para el agenciamiento subjetivo y afectivo en la actualidad.





Por un lado, y en relación a la instauración de la vergüenza cultural y corporal como instrumento para la dominación, podríamos pensar que si la complicidad de las víctimas se soporta en la culpa, el orgullo puede funcionar como una forma de resistencia en tanto puede reponer un agenciamiento primordial para la disputa por espacios de poder. Al decir de Desportes (2013): “me alegro de lo que soy, de cómo soy, más deseante que deseable” (p. 14). La agencia que supone ser deseante posiciona al sujeto en otro lugar, distinto al de víctima, y distinto al de simbólicamente violentado. Así, quizás sea el orgullo un sentimiento social que funcione como tierra y abono de los movimientos culturales contrahegemónicos.

Por otro lado, para desestabilizar los discursos y prácticas hegemónicos en la cultura consideramos, como Illouz (2007), que debe apelarse a la responsabilidad subjetiva. Illouz (2007) explica que la particularidad de la época actual reside en que la dominación se sostiene en cada individuo a partir de la explicitación de estos sentimientos “negativos” como la vergüenza, la culpa o la humillación; pero esta explicitación, sin embargo, no activa responsabilidades. Comprendemos que apelar a la responsabilidad subjetiva es necesario para que cada quien pueda (re)ubicar los procesos por los cuales se producen y se reproducen aquellos sentimientos. Esto implicaría que los sujetos puedan salir del lugar de víctimas –en la contemporaneidad podríamos pensar, en términos de Illouz (2007), víctimas de la agonía psíquica– y comprendan de qué modo participan de la lógica de la dominación.

Con todo, cabe retomar la necesidad de un estudio de la dominación que (re)tome el análisis psíquico-político. Las operaciones propias del proyecto civilizatorio no caben por fuera de estas dimensiones y las coordenadas actuales exigen una especial atención en el tratamiento de los sentimientos y la producción social ya sea simplemente de culpa o de responsabilidad subjetiva. La autoridad contemporánea tendrá el lugar que tuvo como vehículo de la cultura y la dominación, o podrá ser también comprendida como aquel lugar, precursor de la subjetividad, en el que uno se reconoce con otros.

Referencias Bibliográficas

- Araújo, N. (2010). "Cultura". En: Szurmuk, M. y Mckee Irwin, R. *Diccionario de Estudios culturales latinoamericanos*. México: Siglo XXI.
- Bauman, Z. (2013). *La cultura en el mundo de la modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Barthes, R. (1993). *Lección inaugural*. Madrid: Siglo XXI.
- Bellucci, M. (1992). "De los estudios de la mujer a los estudios de género: han recorrido un largo camino...". En: Fernández, A. M. (Comp.). *Las mujeres en la imaginación colectiva*. Buenos Aires: Paidós.
- Bordo, S. (2003). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. California: University of California Press.
- Bourdieu, P. (2012a). "El costurero y su firma: contribución a una teoría de la magia". En: Jiménez, I. (Coord.). *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*. México: Siglo XXI.
- _____ (2012b). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Buenos Aires: Taurus.
- Brown, B. (2013). *Daring greatly*. New York: Penguin Books.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- _____ (2012). *Cuerpos que importan*. Barcelona: Paidós.
- Chartier, R. (2010). Norbert Elías, con Freud y contra Freud. *Le Monde*, jueves 23 de septiembre de 2010.
- Despentes, V. (2013). *Teoría King Kong*. Buenos Aires: Literatura Random House.
- Elias, N. (1989 [1939]). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.
- _____ (2009). *Los Alemanes*. Buenos Aires: Nueva Trilce
- Elias, N. y Scotson, J. (2016 [1965]). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (1991). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Freud, S. (1992a). "Tres ensayos de teoría sexual". En: *Obras Completas. Tomo VII*. Buenos Aires: Amorrortu.
- _____ (1992b). "Tótem y Tabú". En: *Obras Completas. Tomo XIII*. Buenos Aires: Amorrortu.





_____ (1992c). “El yo y el ello”. En: *Obras Completas. Tomo XIX*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1992d). “El malestar en la cultura”. En: *Obras Completas. Tomo XXI*. Buenos Aires: Amorrortu.

_____ (1992e). “Esquema del psicoanálisis”. En *Obras Completas. Tomo XXIII*. Buenos Aires: Amorrortu.

Hierro, G. (2004). “Las mujeres y sus sexualidades una ética sexual feminista para la madurez”. En: *Envejecer con dignidad*. Compilación de artículos de Las Reinas, grupo feminista de estudios del proceso de envejecer de las mujeres. México: Gobierno de Nuevo León, Instituto Estatal de las Mujeres.

Illouz, E. (2007). *Intimidaciones congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz Editores.

Le Breton, D. (2009). *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*. Buenos Aires: Nueva visión.

Lee Bartky, S. (1990). *Femininity and domination. Studies in the phenomenology of oppression*. New York: Routledge.

Orbach, S. (2010). *Bodies*. London: Profile.

Rivière, Á. (2002). “Desarrollo y educación: el papel de la educación en el “diseño” del desarrollo humano”. En: *Obras escogidas*. Madrid: Visor.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Universidad Nacional de Quilmes: Prometeo.

_____ (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Wacquant, L. (2012). “La vida sociológica de Pierre Bourdieu” y “Para ubicar a Bourdieu en el campo”. En: Jiménez, I. (Coord.). *Pierre Bourdieu. Capital simbólico y magia social*. México: Siglo XXI.

Zabludovsky, G. (2007). *Norbert Elias y los problemas actuales de la sociología*. México: Fondo de Cultura Económica.