

**Paula SÁNCHEZ-PERERA**

Universidad Carlos III de Madrid. España. paula.sanchezperera@gmail.com

## **Un debate adulterado: distribución del poder simbólico en las disputas feministas en torno a la prostitución**

### ***An adulterated debate: distribution of symbolic power in feminist disputes around prostitution***

**Fechas** | Recepción: 01/10/2018 - Revisión: 30/11/2018 - En edición: 07/12/2018 - Publicación final: 01/01/2019

#### **Resumen**

Con frecuencia, el debate feminista español en torno a la prostitución se representa como una polarización de posturas incapaces de alcanzar algún consenso puesto que expresarían cosmovisiones radicalmente divergentes sobre el fenómeno. Con el fin de complejizar la descripción de la polémica, en este ensayo trato de analizar las relaciones de poder en las que se enmarca el debate a partir del pensamiento de Pierre Bourdieu y eventos ocurridos entre 2017-2018. Para ello, se propone la hipótesis de caracterizar al feminismo como un campo bourdieuano, describiendo la distribución de capitales que da cuenta de un reparto desigual del poder simbólico. Seguidamente, se expone la conformidad entre el habitus de género y el discurso abolicionista dominante que se reproduce en la polémica. Por último, me centro en la dominación lingüística como área en la que mejor se expresan los efectos del acuerdo entre habitus y campo, es decir, el ejercicio de la violencia simbólica. En consecuencia, se abordan los mecanismos de censura, la dominación afectiva, el sesgo de confirmación y la falacia por la representación.

#### **Palabras clave**

Campo; controversia; dominación simbólica; feminismo; prostitución.

#### **Abstract**

*The Spanish feminist debate around prostitution often represents a polarisation of positions incapable of consensus, since they express radically divergent perspectives about the condition. In order to elucidate the controversy, I attempt to analyse the power relations around the debate from Pierre Bourdieu's thought in considering events which occurred in 2017-2018. To this end, the hypothesis on defining feminism as a bourdieusian field will be tested by detailing the distribution of capital, which shows an unequal distribution of symbolic power. Next, the acceptance between gender habitus and the dominant abolitionist discourse used in the polemic will be expounded. Finally, I will focus on linguistic domination as an area in which the effects of the agreement between habitus and field are best expressed: that is, the exercise of symbolic violence. Hence, censorship mechanisms, affective domination, confirmation bias and the fallacy of representation are studied.*

#### **Keywords**

*Field; controversy; symbolic domination; feminism; prostitution*

## 1. Introducción

En una conferencia impartida en el museo Reina Sofía en 2012, Paul B. Preciado definía al feminismo como una teoría crítica cuya mayor virtud habría sido la de deconstruirse a sí misma en al menos tres olas o períodos. No obstante, sabemos que si hay una cuestión en la que resulta imposible alcanzar algún tipo de acuerdo es aquella relativa a las disputas en torno al sexo comercial, pornografía y prostitución. Las llamadas *sex wars* de los 80 (Duggan y Hunter, 2006) entre las radicales sexuales y las feministas culturales anti-pornografía (Echols, 1989) fueron el acontecimiento que escindió al movimiento feminista, dando lugar a la tercera ola. Se dice que desde entonces los argumentos se reproducen sin progresar en ninguna dirección; así, el supuesto 'giro hacia la demanda', característico del neaboliconismo sueco, ya se encontraba en la batería de razones que empleaba Josephine Butler en el XIX (Maqueda, 2009:24). La posición abolicionista se desarrolla de acuerdo a la tradición feminista, mientras las posiciones de derechos, pro-sexo y de reducción del daño, abrazando una línea rupturista y disidente, habilitarían su espacio discursivo con la llegada de los feminismos interseccionales de la tercera ola.

Un debate, en el sentido filosófico clásico, se desarrolla en un escenario donde se ponderan argumentos y se descartan aquellos refutados alcanzando algún tipo de síntesis. El antagonismo, los puntos de vista en conflicto y el disenso son ingredientes básicos de todo debate en particular y de la cultura democrática en general. Caso contrario ocurre con la polarización que divide en bandos radicalmente otros y oscurece cualquier tipo de consenso<sup>[1]</sup>, atada a la lógica de la comunicación mediática que requiere conquistar nuestra atención y transmitir un mensaje tan efectivo como emocional.

La representación de la polémica en los medios usualmente comparte el diagnóstico de Gimeno (2012) por el que la falta de acuerdo respondería a que cada bloque abrazaría concepciones inconmensurables del fenómeno. El abolicionismo, de un lado, y el movimiento pro-derechos, de otro, hablarían desde *weltanschauungen* radicalmente distintas, en un diálogo de sordas (Gimeno, 2012:21) donde cada cual defendería un par de la dicotomía, desde argumentos binarios y excluyentes (agencia frente a esclavitud o prostitución libre frente a trata, por ejemplo).

Dando charlas sobre prostitución a menudo me encontraba con el mismo escenario: las asistentes conocían la posición de derechos, a la que calificaban de regulacionismo, a través del abolicionismo. Era habitual que las personas asistentes hubieran leído los planteamientos de teóricas abolicionistas, conocieran el modelo sueco, así como los peligros del modelo holandés o alemán, pero en el mismo orden de cosas desconocían los resultados del Informe de Amnistía Internacional (2016), el caso neozelandés o las diferencias entre regulación y despenalización. Respecto a los tópicos del debate ocurría algo semejante, las asistentes debatían acerca de si se podía hablar de libertad de ejercicio y criticaban la demanda, mientras la vulneración de derechos (Arella *et al.*, 2007) desaparecería de la ecuación y el estigma era supuesto un tema secundario. En otras palabras: la agenda de la discusión estaba organizada por el abolicionismo. Al exponer la situación legal cómplice, el híbrido español de modelos jurídicos (reglamentación del alterne, alegaldad del Código Penal y prohibicionismo en la calle), las réplicas retornaban a la hoja de ruta anteriormente expuesta. La escisión ideológica del debate era también la de sus planos: el plano simbólico del significado último de la prostitución como institución se imponía a las necesidades, demandas y situación de vulneración de derechos humanos de las trabajadoras, ya que el *dictum* del plano simbólico asumía que las condiciones eran inherentes a la prostitución. En el mismo ejercicio, cuando se refutaban y matizaban los planteamientos que asumen un determinismo socioeconómico en la voluntad de entrada (Pons, 2004:117), cuando esta formulación entraba en crisis, automáticamente se pasaba a hablar de la libertad entendida en términos metafísicos, esa que nadie tiene.

Desde que Raquel Osborne (1998) abriese el debate en España, se han multiplicado los análisis académicos sobre las diferencias y los encuentros entre las posturas del movimiento (Ordóñez Gutiérrez, 2006). Como escritos feministas, por definición políticos, el análisis de este debate ocurre al concurso que se desarrolla el argumentario de la posición que se defiende (Heim, 2006; Gimeno, 2012; Lamas, 2014a). Sin embargo, aunque a menudo se aluda al clima hostil que circula en los encuentros, hablar de 'poder' en prostitución es hacerlo sobre el que se produce en sus contextos; el que pueda o no ejercer la trabajadora. Quizá podría alumbrar algo para nuestra cuestión reflexionar acerca de las relaciones de poder que se producen en el mismo debate (Juliano, 2017). Dentro de las filosofías que piensan el poder, la de Pierre Bourdieu lo comprende de manera relacional, circulando a través de sus relaciones sociales, los campos. Bourdieu nos enseña que una de las claves para desocultar la dominación consiste en reparar en cómo se distribuye el poder, especialmente el poder simbólico. Este ensayo forma parte de un capítulo, todavía preliminar, de mi tesis doctoral, en el que se escoge a dicho autor como otro de tantos posibles por la capacidad explicativa que contraen sus categorías para pensar acerca del poder, las relaciones

sociales, la socialización y la dominación lingüística. Además del marco bourdieuno, emplearé diferentes episodios ocurridos en estos dos últimos años (2017-2018) en España recogidos en los medios y en el diario de campo. En una primera parte emplearé la teoría de los campos para dar cuenta de cómo está distribuido el poder. En un segundo apartado, utilizaré las reflexiones de Bourdieu acerca del habitus de género, central en tanto que constituye, como veremos, el elemento contra el que se organiza el campo feminista. Por último, reflexionaré al hilo de la dominación lingüística para visibilizar algunos de los factores lastran aquello que en rigor se entiende como debate.

## 2. El feminismo como campo bourdieuno

El 29 de agosto el diario *Público* hacía de dominio común la inscripción en el BOE a principios del mismo mes de un sindicato de trabajadoras sexuales, la Organización de Trabajadoras Sexuales OTRAS (Otero, 29 de agosto de 2018). Dicho sindicato, que había cumplido con todos los trámites formales para ser aceptado, sacó los colores al gobierno socialista, de fuerte identidad política abolicionista. Seguidamente, la ministra de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social, Magdalena Valerio lo puso en manos de la Abogacía del Estado para que buscara incongruencias de fondo, políticas, que pudieran impugnarlo. La depuración de responsabilidades supuso el cese de la directora general de Trabajo, Concepción Pascual, responsable de la firma del documento (Sánchez, 3 de septiembre de 2018). Las declaraciones de Valerio al respecto, el argumento de base para querer impugnar el sindicato fueron: "yo como ministra y como miembro de un Gobierno *feminista*, jamás habría dado el ok a que esto se publicara en el BOE" (Sánchez, 30 de agosto de 2018). Ese 'feminista' decreta un derecho a entrada: estamos ante un campo.

Un campo es un área o espacio social conformado por una red de relaciones sociales configurada por las posiciones de sus agentes, las cuales, a su vez, dependen de cómo estén distribuidos los diferentes capitales. La posesión de un gran volumen del capital específico, valorizado en ese campo, otorga acceso a las ventajas en juego, además de colocar al agente en una posición de dominio frente a la subordinación u homología (Bourdieu y Wacquant, 2005:150). Un rasgo del campo es que quienes ocupen esa posición de dominio trabajarán por establecer el derecho a entrada imponiendo una definición de pertenencia. En palabras de Bourdieu:

Los participantes de un campo [...] trabajan constantemente para diferenciarse de sus rivales más cercanos con el fin de reducir la competencia y establecer el monopolio sobre un subsector particular del campo [...] sus esfuerzos por imponer este o aquel criterio de competencia, de membresía, pueden ser más o menos exitosos en diversas coyunturas. De manera que las fronteras del campo solo pueden ser determinadas por una investigación empírica. Solo rara vez toman la forma de fronteras jurídicas (por ejemplo, cupo limitado), si bien siempre están demarcadas por "barreras de ingreso" más o menos institucionalizadas (Bourdieu y Wacquant, 2005: 153-154).

El derecho a entrada o *barreras de ingreso* lo establecen quienes ocupen una posición ventajosa en la distribución de capitales. Entonces instauran una definición de pertenencia, modo en el que funciona el rótulo de 'feminista', el cual logra excluir del área a los participantes rivales. Una operación análoga fue la campaña realizada por académicas en repulsa al manifiesto del 8 de marzo de 2018, que no alcanzó suficiente consenso para abrazar ninguna de las dos posiciones en competencia. La recogida de firmas en *change.org* llevaba por título "soy abolicionista porque soy feminista"<sup>[2]</sup>.

Como Bourdieu explica en *Cuestiones de sociología* (2000:114-116) la estructura de los campos depende de la existencia de intereses compartidos entre los agentes que en él actúan, lo cual también implica un habitus específico. El habitus se define como los esquemas de percepción, apreciación y acción en los que nos socializamos; es el resultado de incorporar lo social, de hacerlo cuerpo. Habitus y campo se relacionan condicionándose mutuamente, de modo que lo social existe dos veces, como realidad incorporada en el habitus y como realidad externa, el campo, en el que se desenvuelven los agentes. Este doble movimiento de interiorizar lo exterior y exteriorizar lo interior da debida cuenta de la homogeneidad y regularidad de las prácticas sociales; o lo que es lo mismo: de la naturalización de las desigualdades. La dominación no viene de fuera, del eje vertical del poder arquetípico del Estado hacia los individuos, sino que, antes bien, se incorpora a través de un sistema de clasificación del orden simbólico.

Tal vez proponer el análisis del feminismo como campo pueda interpretarse como una exageración de su poder e influencias sociales. El feminismo dentro del campo social general surge como empresa crítica contra el orden dóxico, el patriarcado que disfruta de hegemonía plena en el tablero de juego global. No obstante, esto no quiere decir que no haya fracciones feministas capaces de conquistar la hegemonía, algo de lo que dan cuenta las genealogías que llevan a cabo el recorrido de la adquisición de cuotas de poder y decisión del abolicionismo: de la incipiente campaña de Josephine Butler, los movimientos de

pureza social y la liga internacional contra la trata de blancas (DuBois y Gordon, 1989; Heim, 2006), pasando por el movimiento anti-pornografía y su vinculación con el gobierno de Reagan (Echols, 1989) hasta la actualización de la campaña internacional contra la trata de personas a manos de George Bush hijo (Weitzer, 2014). Además, el poder de las participantes del campo no se decide exclusivamente en su arena. Los diferentes campos que componen el espacio social tomado en conjunto no son totalmente dependientes entre sí, pero tampoco independientes. Las luchas en el interior de un determinado campo responden a subdeterminaciones que comprenden a otro, además de a las posiciones de poder homólogo que se establecen entre un grupo político determinado, por ejemplo, o un grupo social del espacio global (Bourdieu y Wacquant, 2005:161). Este es un ingrediente clave, ya que, de nuevo, el cómputo final de la distribución del capital estará determinado por qué actrices ocupen posiciones simbólicas ventajosas en otras áreas de institucionalización del capital (partidos políticos, recursos públicos, academia, etc.).

Lo que define y diferencia a un campo como tal campo son sus reglas internas, pero todo campo es un espacio estructurado de acuerdo a la competencia y al intercambio (Moi, 2001: 12). Se trata de un sistema competitivo de relaciones sociales donde se combate por los mismos intereses, por acumular capital, de ahí que Bourdieu diga que es semejante a un mercado a un juego de cartas. El valor de las cartas de las que disponga cada jugadora cambiará de un campo a otro; por ejemplo, el conocimiento de la obra de Fichte tendrá poco valor en el campo de la ingeniería y bastante en el de la filosofía. La apuesta en el primero de ellos será poco eficiente, no le otorgará poder o influencia, mientras que en la segunda podrá garantizarle una publicación, por lo que el capital más valorado en uno puede ser el menos útil en otro. De esto se sigue que para poder delimitar e identificar un campo habremos primero de revelar cuál es su capital o capitales específicos (Bourdieu y Wacquant, 2005: 151-153). Así pues, el campo no tiene una propiedad específica, sino que los límites del campo son los de la influencia de su capital.

Propongo explorar la idea del feminismo como un campo bourdieuano, que tiene como centro la investigación y la acción contra la opresión de género. Así, el habitus que se incorpora es aquel crítico con la socialización de género, sus causas y consecuencias. Ahora bien, ¿cuál es la naturaleza de su capital específico, valorizado? Pienso que se trata de desocultar las relaciones naturales o dóxicas del habitus de género, sexuado y sexuante, en el campo social general. Esto explicaría por qué autoras feministas contrarias al abolicionismo de la prostitución, como Virginie Despentes, Silvia Federici, Judith Butler o Angela Davis, aunque se desdennan sus planteamientos en este área son respetadas, poseen un alto capital simbólico en la medida en que otorgan herramientas para desocultar el habitus de género. Ahora bien, ¿cómo se distribuye el capital?

Entiendo 'capital' como cualquier tipo de recurso susceptible de generar efectos en la competencia social e intercambiable por la noción de poder, de modo que cada tipo de capital<sup>[3]</sup> es en sí mismo un tipo específico de poder. Excepto el capital económico, los restantes tipos de capital no son abiertamente reconocidos como tales precisamente porque no responden a una lógica de comercio, de interés económico, sino a las prácticas del don donde el interés ha de ser disimulado. En las restantes formas de capital el interés es socialmente reprobado (por ejemplo, para desacreditar al capital social se dice que *solo tiene amigos por el interés*). Por ello, quien participe en un campo habrá de mostrar desinterés por la fama y los beneficios económicos, actuando de modo que solo parezca estar interesado por los objetivos hacia los que se oriente el campo (*la igualdad*, quizá, en el campo feminista). Ahora bien, que el interés sea manifiesto en la lógica del intercambio del capital económico no significa que socialmente se apruebe que *todo* pueda mercantilizarse. La prostitución es un buen ejemplo de la hibridación entre habitus y normas sociales que sancionan dichas prácticas como económicas y laborales; que dan cuenta de con qué es legítimo comerciar. A su vez, el miedo a que *todo se comercialice* expone con notoriedad que solo el capital económico se reconoce abiertamente como tal, ya que en un sentido bourdieuano *ese todo* ya está de facto mercantilizado. Sugiero que la dinámica del desinterés que gobierna a los otros tipos de capital es paralela al proceso de mistificación que desvincula a la prostitución de las restantes formas del intercambio económico-sexual, constante de la organización social (Tabet, 2012).

Por tanto, si el capital económico se entiende de manera sucinta como el control sobre recursos económicos y equivalente al dinero, habremos de ser sensibles a cómo esté distribuido en nuestro campo a través de los recursos asistenciales y de intervención social (las subvenciones, los proyectos y campañas financiadas), además de estar atentas a su abierta institucionalización. Con respecto al capital cultural, se trata de un tipo de poder distribuido con mayor equidad de acuerdo a su volumen, si atendemos a las publicaciones y estudios, becas, personal académico o productos culturales como documentales y películas. Sin embargo, si reparamos de nuevo en la composición del capital, el cómputo global es mayoritariamente abolicionista: proyectos y campañas institucionales, puestos de decisión en órganos de publicación de revistas académicas y currículo de las titulaciones en estudios de género. Un aspecto decisivo es la ley, que es en sí misma capital cultural objetivado. Para Bourdieu, frente a Weber, el Estado

no es aquel que ostenta el monopolio de la violencia legítima, sino, además, el de la violencia simbólica que emplea para reforzar la representación legítima del mundo social (Bourdieu, 1999:97-98), cuya arma o forma por excelencia es el derecho. Ley que en la arena española, desde el Código Penal, es de raigambre abolicionista, a la que habría que añadirle varias de las ordenanzas municipales y la Ley de Ordenamiento de la Seguridad Ciudadana que implementó la medida neoabolicionista de la multa a la clientela, degenerando en prohibicionismo. Al margen, se sitúa la reglamentación por vía jurisprudencial del alterne desde los años ochenta (Poyatos, 2009), en beneficio exclusivo del empresariado. Como reflexioné en otro lugar (Sánchez, 2017), la hibridación jurídica española de los modelos reglamentarista, prohibicionista y abolicionista puede ser felizmente explicada a partir de las teorías de la gobernabilidad (Scoular, 2010) huyendo de la exposición común de los modelos jurídicos abstractos, ciegos tanto al contexto de implementación como a las restantes normativas de diversa jerarquía.

En cuanto al capital social, su volumen dependerá tanto de la dimensión de la red de contactos que pueda movilizar como del volumen de los otros tipos de capital que dicho grupo ostente, por lo que el capital social es completamente dependiente de los restantes capitales, aunque jamás podría reducirse a estos. Aquí habremos de ser sensibles no solo a la existencia de plataformas con un claro posicionamiento ideológico (la Plataforma por la Abolición de la Prostitución frente a la Plataforma Unitaria por los derechos de las personas que ejercen el Trabajo Sexual, por ejemplo) y de aquellas redes institucionalizadas, como las asociaciones de asistencia e intervención social con proyectos financiados por políticas abolicionistas y de reducción del daño, sino que marca la diferencia, respecto al volumen y composición del capital, cómo se sitúan los partidos políticos. Así, el ideario abolicionista forma parte de la política de la vieja izquierda, PSOE e Izquierda Unida, e, incluso, en declaraciones recientes, pareciera también que del Partido Popular (Barandela *et al.*, 31 de agosto de 2018).

Por último, la suma de capitales da lugar al capital simbólico, que no es tanto un tipo de poder o capital, como un aspecto de la mayoría de sus formas. Es decir, el capital simbólico es la forma que adquieren los capitales cuando son reconocidos y percibidos como legítimos. Supone la forma de conversión más poderosa: se traduce en reconocimiento y prestigio, naturalizándose su distribución, cerrando el círculo. Capital simbólico es igual a autoridad legítima; es decir, se traduce en el poder de nombrar, imponer una lógica como el sentido común y de decretar la "versión oficial del mundo social" (Fernández, 2005:10). El poder simbólico es lo que hace que una posición sea oficialmente respetada, defendida y orquestada como natural, la propia del campo, estableciendo el consenso lógico y moral. Quienes son reconocidos como poseedores legítimos, los que amasan mayor capital simbólico "se transforman en forjadores de poder simbólico y, por lo tanto, de la violencia simbólica" (Moi, 2001:4). Violencia ni física ni psicológica, sino simbólica, la que determina los significados.

Retornando al principio, si damos cuenta de cómo están distribuidos los capitales, en cuanto a su volumen y estructura, la supuesta simetría, el supuesto diálogo de sordas entre dos bloques antagonísticos que no se entienden, se complejiza visibilizando las relaciones de poder previas y determinantes a cómo se configura la polémica. Cuál sea la doctrina oficial del feminismo se entrevé en qué sucesos captura como acontecimientos. Por ejemplo, no tuvo la misma repercusión el caso de *la manada* de Pamplona, donde cinco chicos violaron a una joven, que el de *la manada de Murcia*, en la que tres hombres drogaron a una prostituta para violarla quedando en libertad dado el *estatus* de la mujer.

Los sistemas simbólicos, además, se expresan desde una clasificación en categorías duales y opuestas, pero jerarquizadas, para describir sus luchas: la liga del bien, *las salvadoras*, frente a la liga del mal, *el proxenetismo internacional*. Esta distinción opera en la esfera social y política como un mecanismo que diferencia a la par que legitima los acuerdos desiguales entre grupos. "Las distinciones simbólicas binarias se correlacionan dialécticamente con las distinciones sociales transformando las clasificaciones simbólicas en expresiones de jerarquía social" (Fernández, 2005:12). Las luchas simbólicas no solo expresan polarizaciones, sino que son el resultado de una jerarquía.

Al margen de la exposición del capital como eje de la estratificación social, quedaría hacer el recorrido paralelo que explique las prácticas sociales: cómo se gesta la lucha. Lo que moviliza a los agentes es la maximización de su capital, ya que la meta es siempre dominar el campo, tener la potestad legítima para autorizar o desautorizar a sus participantes ¿Cómo se domina el campo? Amasando la mayor cantidad de capital simbólico propio de este, poder que se decide por el volumen y estructura del capital, así como la trayectoria social o historia de cada agente que le condujo a su posición. El interés de cada integrante en acumular la mayor cantidad posible del capital valorado y reconocido, simbólico, dará lugar a la competición. La lucha será por definición desigual, ya que las clases privilegiadas se centrarán en mantener, además de aumentar, el capital que ya poseen, mientras que las clases oprimidas buscarán progresar, ascender en su posición para cambiar el sistema de reglas, para lograr un reparto más equitativo del capital. Quienes parten de una posición de privilegio con mayores recursos tendrán más

ventajas de partida, mientras que las precarias de capital simbólico tendrán dificultades ya no solo para aumentar su capital, sino para siquiera equipararlo. Comienzan entonces las estrategias y apuestas, entran los intereses en juego. Volvemos a la metáfora del juego de cartas: las apuestas se lanzan de acuerdo al valor de las cartas que se posean. Así, quienes tengan mejores cartas harán apuestas más arriesgadas pudiendo fácilmente doblar su capital, mientras que quienes tengan malas cartas harán jugadas humildes que difícilmente les retribuirá más que unas pocas migajas.

Lo que entra en juego ya no es solo aquella distribución del capital, sino la estructura misma del campo que podrá modificarse si lo hace su reparto de capital. Ahora bien, todo participante lo es en virtud de una serie de intereses, reglas y disposiciones que comparte de manera inconsciente e implícita. Es decir, es un hijo también del campo, por eso, incluso cuando actúe de manera subversiva buscando su trasgresión, lo conservará, de manera que lo que se modifiquen sean sus normas y la red de posiciones ostentadas, pero no su estructura. En otras palabras: la subversión del campo mismo forma parte de sus normas como principio y garante de su vitalidad y actividad. Por tanto, forma parte de la naturaleza del campo la lucha viva y las relaciones de fuerza que lo transformen. *La coherencia del campo* no es sino un resultado de la competencia permanente más que de una suerte de *autodesarrollo inmanente de la estructura* (Bourdieu y Wacquant, 2005: 158).

### 3. Habitus de género: la violencia simbólica de la buena mujer

Resultaría incompleto el relato del campo, de la estructura, si no habláramos del habitus de quienes lo integran. Dado que el feminismo como campo tiene como objetivo desocultar el habitus de género, tendríamos que tener en cuenta algunas consideraciones que Bourdieu comenta al respecto en *La dominación masculina* (Bourdieu, 2000). El género<sup>14</sup> es un habitus sexuado y sexuante. Como esquema de percepción, se articula a través de categorías relacionales y opuestas, pero complementarias que dibujan el universo social del grupo en cuestión. Al construirse la diferencia masculino/femenino como una estructura relacional, la arbitrariedad o contingencia se vuelve necesaria: un orden natural donde cada categoría refiere a la otra para tener sentido.

La jerarquización simbólica de los géneros procede de que cada uno ostenta un valor diferente; es decir, en abstracto y de manera analítica, ser hombre funciona como un capital simbólico positivo, mientras que ser mujer, negativo (Moi, 2001:13). La doble moral o el valor desigual de los géneros se vuelve manifiesta cuando reparamos en la actividad sexual. El sexo es algo que las mujeres deben dar de forma gratuita en el ámbito privado (y de acuerdo al régimen heterosexual, añadido), preferentemente por amor. De esta manera, el sexo fuera del matrimonio solo devalúa a las mujeres, no afecta a la reputación de los hombres porque "su virtud no se relaciona con su actividad sexual" (Lamas, 2014:73). Ser mujer es por definición una entidad negativa, su virtud y honor se alcanzan con la doble negación (virginidad y fidelidad). De ahí que la femineidad sea inseparable de la distinción, de la no vulgaridad (Bourdieu, 2000:41-43) que, solo como guardianas del honor familiar pueden desactivar la amenaza para el honor masculino que representan.

La reputación de las mujeres ha de mantenerse a salvo de la ofensa y la sospecha, sostiene Bourdieu, porque su destino como clase es el matrimonio donde las mujeres como objetos del intercambio simbólico consolidan unas alianzas, un capital social, y unos aliados con prestigio, simbólico (2000:59-67). Qué alianzas puedan establecer, la reputación familiar, depende del valor simbólico de las mujeres, es decir, de su castidad. El corazón de la dominación masculina descansa entonces en la economía de los intercambios simbólicos, cuyo dispositivo central es el matrimonio, fundamento del orden social. Aun cuando la descripción bourdieuana esté asentada en los datos etnográficos de la Cabilia, sus conclusiones a este respecto se aplican también en estudios de la sociedad contemporánea diferenciada. Así, Sue Lees (1994) concluye, a partir de su estudio con adolescentes, cómo la palabra *whore* en concreto, y la vigilancia social sobre la reputación femenina en general, controlan el comportamiento de las mujeres encauzándolas hacia el régimen heterosexual, hacia fines sociales y sexualmente aceptables de comportamiento, preferentemente el matrimonio.

Bourdieu señala que en esta vigilancia por el honor la vagina se construye como un fetiche, un objeto sagrado, razón por la que el sexo se mantenga estigmatizado (2000:30). Como solía decir la trabajadora sexual Montse Neira en sus charlas, *parece que las mujeres tenemos la dignidad entre las piernas*, visibilizando la vinculación entre la sacralidad del sexo femenino y el control sexual de las mujeres. Las mujeres interiorizan a través de la dominación descrita su cuerpo como un *cuerpo para el otro* que existe por y para la mirada masculina, calculando su valor en función de cuál sea el asignado a su apariencia corporal. La dominación es fundamentalmente afectiva, conduce a disposiciones como el deseo de gustar o la espera incesante del amor que nos ubican en un estadio permanente de inseguridad corporal. El objetivo no es otro que complacer las expectativas masculinas, incrementar su ego, de ahí la necesidad

de una sexualidad gratuita que otorgue la apariencia de que se da por amor, por admiración, aprecio, deseo y la singularidad de su persona (Bourdieu, 2000:83-89). La prostitución es un sacrilegio, nos dice, porque viola la ley de la ofrenda gratuita la cual, a su vez, mantiene la tregua de la violencia (Bourdieu, 2000:30). La puta, en términos simbólicos, la que no dispone de un varón que la legitime y por eso es de todos, resucita la esencia primigenia de lo femenino y detiene el armisticio. Curiosamente a este respecto, Bourdieu dice que el amor suspende la violencia simbólica, la intención de dominio (2000:133-136), y cabría preguntarse si tal modalidad del amor no encierra aspectos<sup>51</sup> de la ideología del amor romántico (Herrera, 2016).

No se está exponiendo aquí que la prostitución suponga una suerte de mística revolucionaria de la transgresión (Vázquez, 1998:23) frente al rol sumiso tradicional. Se emplea la figura de la puta, en términos simbólicos y de acuerdo a los límites de género (Juliano, 2002), para insistir en cómo la condena irrestricta de la prostitución (sin dimitir condiciones de ejercicio o rango de agencia) opera al hilo de mistificar el resto de instituciones patriarcales al tiempo que bebe de componentes de la socialización de género, del habitus, que son también falsa conciencia, alienación o dominación simbólica; práctica social que no le pertenece a un solo grupo. Desvincular una institución de otras es una operación que concuerda con la jerarquía de clases sexuales (Rubin, 1989). Aquellos actos comprendidos en la categoría del 'sexo bueno' (heterosexual, reproductivo, monógamo y no comercial) pueden ser juzgados de diversas maneras, gozan del amplio abanico de la experiencia sexual humana, de modo que sus expresiones sexuales podrán ser consentidas o coaccionadas, placenteras o desagradables, por ejemplo. Sin embargo, de pertenecer a las clases bajas sexuales, al 'sexo malo', todo acto practicado es sus filas se evaluará de forma automática como negativo, incapaz de cualquier tipo de matiz emocional. En palabras de Rubin:

Concede la virtud a los grupos dominantes y relega el vicio a los no privilegiados. Una moralidad democrática debería juzgar los actos sexuales por la forma en que se tratan quienes participan en la relación amorosa, por el nivel de consideración mutua, por la presencia o ausencia de coerción y por la cantidad y calidad de placeres que aportan. El que los actos sean homosexuales o no, en parejas o en grupos, desnudos o en ropa interior, libres o comerciales, con o sin vídeo, no debiera ser objeto de preocupación ética (1989:142).

De acuerdo con Pheterson (2000:18), prostitución, matrimonio, heterosexualidad y maternidad son las cuatro instituciones que mantienen el orden de género, pero mientras las tres últimas se consideran criterios básicos de legitimidad femenina, mistificados por el amor romántico o el instinto maternal, la prostitución carga con todo el peso de sostener el patriarcado. El elemento patriarcal distintivo que añade la prostitución es precisamente el estigma, mecanismo del control sexual y núcleo de la jerarquía de mujeres, a la que fortalece. Recuerda Gamero (2012:194) que Bourdieu señala cómo ciertos derroteros feministas reproducen o invisibilizan la dominación. La lectura de la sexualidad de MacKinnon (1995), por ejemplo, al esencializar la sexualidad femenina como emocional, frente a la masculina, -que define no solo como la raíz de la dominación, sino- a quien le pertenece la libido y el deseo, exalta la diferencia al dar carta blanca a la definición simbólica dominante.

La campaña vecinal *No acepto*, originada en algunos barrios de Madrid desde abril de 2017, contra la publicidad de prostitución en la vía pública comparte ciertos rasgos discursivos que expresan ese habitus de género. En palabras de la portavoz: "los niños ven tetas y culos, y eso va desembocando en violencia de género porque se pierde el respeto a la mujer" (García, 9 de febrero de 2018). En otras palabras: respeto perdido, sexualización mediante, el castigo por transgredir las normas de género es la violencia. Ese 'desembocando' recuerda a la teoría del dominó de Gayle Rubin (1989), uno de los *pensamientos sobre el sexo* que refuerzan la jerarquía de las clases sexuales. En palabras de Rubin: "La frontera parece levantarse entre el orden sexual y el caos, y es una expresión del temor de que si se le permite a algo cruzarla, la barrera levantada contra el sexo peligroso se derrumbará y ocurrirá una catástrofe inimaginable" (1989:141).

Forma parte del habitus patriarcal, de las normas de género, el imperativo que enfrenta la respetabilidad femenina con la sexualización. La socialización diferencial no solo garantiza la búsqueda incesante de la aprobación masculina, sino también la excelencia moral femenina. Representar el ser sexual es leído por numerosas versiones feministas como una confirmación del estatus de segundo sexo (colaborar, ser objeto). La paradoja estriba en que hacer justo lo contrario, demandar respeto, por ejemplo, de acuerdo al capital cultural en el mismo rango que un hombre, como seres cartesianos descorporeizados a imagen y semejanza del varón, mantiene la primacía y valoración superior de lo masculino. Como alega Pheterson (2000:110), esto obvia que las mujeres nunca alcanzamos ese estatus (seres humanos, categorización reservada al varón), sino que siempre somos vistas como tipos o modelos de mujer. En medio del campo de batalla, permanecen varias preguntas incontestadas: ¿podría demandarse respeto en tanto que sujetos sexuales?, ¿existe deseo sin objetualización mediante?, ¿es la objetualización necesariamente

inmoral o, de acuerdo a la reflexión kantiana, el problema ético estriba en ser puro objeto sin tener, a su vez, la consideración de fin en sí mismo, subjetividad?

La doble moral que hace de la reputación femenina índice de su valor es el mecanismo simbólico del control sexual que actúa dividiendo a las mujeres en decentes o putas, clasificación que es un tipo, quizá el más fundamental, de violencia simbólica (Lamas, 2014:68). Bourdieu define la violencia simbólica como aquella "que se ejerce sobre un agente social con su complicidad" (Bourdieu y Waqquant, 2005:240). Esto no quiere decir que la dominación se produzca bien por coacción, por la fuerza, o por consentimiento, por fuerza de la voluntad, sino a través de los hábitos. El agente no desea la dominación, sino que esta se incorpora en el mismo marco de referencia que reproduce y en el que ella se produce, es decir: contribuimos en reproducir lo que nos determina en la que medida que, a su vez, lo estructuramos.

Si las dominadas participan y colaboran de su propia opresión se debe a que no disponen de otras categorías para pensarse que las de los dominantes. Así se aceptan y reproducen las relaciones de dominación y la visión internalizada como dominada al carecer de otros esquemas de percepción de la realidad que justamente aquellos que comparte con el dominador adscritos en su cuerpo y de los que surge su propio ser social, de modo que se naturalizan y normativizan<sup>64</sup>. En la viralizada campaña *Hola, putero* se reproducía dicha mirada androcéntrica al describir a las prostitutas como "mujeres de segunda, mujeres de usar y desechar, agujeros del ocio..." o también "las mujeres sabemos que si abusan de nosotras, si nos rompen por dentro y ya no valemos como mujercitas [...] siempre podemos abrirnos de piernas" (Towanda Rebels, 2017). Al margen queda la cuestión, a menudo reseñada, sobre la dificultad de estigmatizar al cliente (Pheterson, 2000:62), ya que *ser cliente*, en términos genéricos, se asocia con una conducta, se trata de una situación transitoria que no necesariamente afecta a las restantes dimensiones de su ser social –a menos que participe de un estatus previo devaluado, fundamentalmente de acuerdo al eje de opresión de la raza-. Mientras, el estigma de la prostituta es identitario, de modo que toda estigmatización acaba revirtiendo en la prostituta, categoría originaria del estatus social desvalorizado; el *putero* lo es en tanto que participa de ella. Los estribillos sociales reproducidos en la campaña, en suma, propagaban la violencia simbólica del estigma.

La violencia simbólica, a diferencia de la violencia física o verbal, resulta invisible, oculta las relaciones de poder que la configuran. Dicha invisibilidad la convierte en legítima; es decir, no se reconoce abiertamente como violencia ni tampoco se advierte su proceso de imposición de significados como los únicos autorizados. Al no ser reconocida, es acatada sin más. Es un tipo de violencia, además, mistificada ya que la dominación simbólica actúa transformando aquellas relaciones de dominación en dominaciones afectivas. En otras palabras, circula a través de caminos simbólicos, ya sean el de la comunicación y el conocimiento; o, de manera más concreta, del reconocimiento, desconocimiento y, finalmente, el sentimiento. Estos actos de conocimiento y reconocimiento se concretan en el cuerpo en forma de emociones corporales (vergüenza, timidez, ansiedad, culpabilidad) o de pasiones y sentimientos (admiración, respeto, amor) que son maneras de someterse a la opinión dominante (Bourdieu, 2000:55).

Aquella excelencia moral inscrita en el hábito de género fue también el argumento gracias al cual se conquistaría el derecho al voto en el Estado de Wyoming. Durante la primera ola, frente a la desvalorización femenina se reivindicó "una solidez moral que las pusiera a salvo de las acusaciones y que pudiera usarse de base para reclamar un trato más igualitario" (Juliano, 2017:69) de tal modo que se asumía que *su participación elevaría el nivel ético de la sociedad*, en tanto que creadoras de la raza, madres de la nación, preservadoras de la cultura y de todo lo que el hombre tiene de noble. Laura Agustín (2009:131-178) da cuenta de cómo dentro del fenómeno conocido como el *auge de lo social* la filantropía y el rescate se convirtieron en una esfera de trabajo no solo *natural* para las mujeres, sino respetable, algo que no existía hasta entonces en los trabajos femeninos remunerados. Este rol de salvadoras, además de casar con las normas de género de la excelencia, también con los preceptos de clase (oficio propio de la burguesía) y de raza (en relación con el colonialismo), terminó por cimentar a la 'prostituta' como víctima, en lugar de viciosa o delincuente, capas históricas preferentes del estigma hasta entonces. Es probable que esta sea una asignatura pendiente del movimiento feminista, la de cuestionar por qué las mujeres merecen respeto y derechos o bien desde un estatus de excelencia moral o bien de víctimas, es decir, sexualmente inocentes (Doezema, 1998)

#### 4. Dominación lingüística: *ninguna puta es verdadera*

El 12 de diciembre de 2017 se presentó en los cines Golem la película *Alanis*. Ocupamos la primera fila activistas del Colectivo Hetaira, entre las que se encontraban tres personas que ejercen el trabajo sexual. Desde otras provincias viajaron otras dos trabajadoras con motivo de unas jornadas sobre trata y trabajo sexual que se celebraban al día siguiente, las cuales aprovecharon para reservar plaza con nosotras y ver

la película. El *film*, realizado en colaboración con la Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina (AMMAR), narraba el estadio de criminalización al que abocan las leyes anti-trata (Daich y Varela, 2014; Varela, 2015) para quienes ejercen la prostitución en el país. Vemos un allanamiento policial y un desahucio, una presumible pérdida de la custodia, la puesta en marcha de un proceso judicial, robos y reyertas e, incluso, cómo la protagonista, madre soltera, trata de hacer la calle para conseguir el dinero que la salve del proceso de exclusión punitivo. Tras el visionado, se organiza un coloquio y ocupan la mesa una diputada de un partido de izquierdas, la portavoz de una agrupación feminista, en principio abolicionista, y la directora de un instituto de género universitario, también abolicionista. Modera una periodista, una vez más, partidaria por la abolición de la prostitución. Al margen de que ninguna de ellas ejerciera o hubiese ejercido la prostitución, tampoco contaban con experiencia directa con el colectivo, ya fuese desde la intervención social o la investigación académica. El criterio de selección de esta tribuna parecía ser su capital simbólico. El debate comienza apostando por una comprensión de la otra, pero poco después gira hacia tópicos abolicionistas: "¿dónde estaban los proxenetas en este relato?" pregunta una de ellas; las prostitutas presentes en sala se ríen. Pido la palabra para resituarlo hacia las vulneraciones de derechos humanos y recordar quién participó en su elaboración. Las trabajadoras sexuales presentes me aplauden, he abierto la veda y a partir de entonces se hacen con el micrófono. Las mujeres que ejercen exponen su trabajo; el único trabajador sexual presente también habla, pero se le ignora. De la hora y veintidós minutos de vulneración de derechos humanos fruto de la criminalización legal que hemos visto, lo que preocupa a la audiencia es una escena de unos pocos minutos donde la protagonista tiene sexo con un cliente de manera mecánica. En adelante se debate solo sobre deseo, alienación y coerción; las trabajadoras quieren dar réplica a cada intervención que habla sobre su trabajo, mientras la moderadora busca limitarlas. En un momento que no tarda mucho en llegar cesan de exponer en clave propositiva y asertiva, para centrarse en defenderse. Escuchamos varios insultos velados y alguna de ellas reacciona de manera visceral. Las trabajadoras hacen equipo: se aplauden entre ellas y abuchean a las abolicionistas. Sube el calor de la sala, la tensión en los cuerpos. Todas se atacan. Las moderadas desaprueban también los desaires de las trabajadoras; en un escenario de insultos cruzados, exabruptos y faltas de respeto, *ellas* son las únicas que se están portando mal y las abolicionistas, las agredidas<sup>[7]</sup> [relatado a partir del Diario de campo, 13 de diciembre de 2018].

Para Bourdieu, el lenguaje es una técnica del cuerpo desde la que se expresa el marco de relaciones con el mundo social. De ahí que en *¿Qué significa hablar?* ([1985] 2001) proponga tratarlo como *un instrumento o soporte de las relaciones de poder más que un simple modo de comunicación*. Como alega Wacquant al hilo de la exposición de Bourdieu (Bourdieu y Wacquant, 2005:217), solo es posible determinar el significado y la eficacia social de un mensaje dentro de un campo concreto si se atiende a su vez a la red de relaciones jerárquicas del campo. Cualquier intercambio lingüístico encierra virtual y potencialmente un acto de poder, fundamentalmente cuando dicho intercambio se produce entre participantes del campo con posiciones asimétricas en la distribución del capital pertinente (Bourdieu y Wacquant, 2005:211). Por tanto, las relaciones de comunicación son también relaciones de poder simbólico. Más que preguntarnos si puede hablar la subalterna, la pregunta es cuáles son las condiciones y los mecanismos por los que unas acceden al universo del discurso, se les reconoce la autoridad para hablar por sí mismas y para decidir y otras –putas, pero también musulmanas o gitanas- no. Tal vez tenga que ver con cumplir los mandatos de género, en términos de respetabilidad y excelencia incorporados en el habitus.

En primera instancia, el campo funciona como una forma de censura encubierta, a través de la cual se ejerce la violencia simbólica. Esta censura resulta invisible cuando los participantes solo expresan lo que están autorizados a decir o, como en nuestro caso, cuando se excluye a determinadas participantes de los espacios donde se habla con autoridad o se tomen decisiones acerca de asuntos que les competen. Como alega Juliano (2017:54), se produce una correlación directa entre poder y credibilidad, de modo que los sectores simbólicamente poderosos monopolizan el supuesto de veracidad: representan el orden natural de las cosas, diría Bourdieu, el sentido común. Así, el sector con menor poder simbólico disfruta de menor credibilidad legal, de acuerdo al control formal, y en menor grado se tiene en cuenta su opinión, el control informal. Esto colabora con que su voz, de ser escuchada, lo sea a través de las voces de la experticia la cual, a su vez, construye el imaginario de la prostitución para la opinión pública. Asimismo, la experticia autorizada será aquella cuya opinión case con el orden social que favorece el campo.

De dejar a las precarias de capital simbólico entrar al espacio de debate, se pone en marcha el fenómeno de intimidación verbal (escuchamos en sala: *alienadas, negacionistas del patriarcado*, entre otros). La intimidación alcanzará su propósito en función de la posición en la distribución de capitales que ostente quien la lleve a cabo en relación con quienes le escuchen. O lo que es lo mismo: su éxito no depende de qué diga, sino de quién sea el que esté hablando. Para entender cuál es el mensaje autorizado, lo que puede decirse, se ha de reparar en las relaciones de fuerza simbólica, que permiten la expresión de unos

grupos y no de otros, y también en las leyes mismas de acuerdo a las cuales se forma el grupo; aquel derecho a la entrada en el campo que comentaba al principio.

Como se expuso, la dominación no es racional, sino afectiva, de movilización emocional. En este orden, apelar a los sentimientos para mostrar algo como válido es lo que se denomina falacia *ad misericordiam* que comúnmente se expresa en preguntas tales como "¿te gustaría que tu hija fuese prostituta?". El pánico moral se activa (Cohen, 1980) hacia aquellos grupos percibidos como una amenaza, alentando hacia una 'cultura de la indignación' (Agustín, 2009:210), de modo que el fenómeno se percibe como un mal sin reservas. Llevar al debate público la vulneración de derechos y la necesidad del reconocimiento se interpretan como legitimar la prostitución, habilitar el desastre. El pasado 2 de junio el Colectivo de Prostitutas de Sevilla celebró unas jornadas para denunciar las consecuencias de la criminalización parcial de la prostitución y exponer las demandas del colectivo. El Ayuntamiento de Sevilla, a solicitud de abolicionistas del PSOE e IU, trataron de cancelarlas (Europa Press, 30 de mayo de 2018) estudiando si incumplían la Ordenanza para la erradicación de la prostitución vigente en el territorio, sin éxito. Tres meses después, la reciente Ley Igualdad (López Pavón, 26 de septiembre de 2018) aprobada por el Parlamento andaluz sanciona a nivel administrativo a aquellos actos culturales, artísticos o lúdicos que 'inciten' o 'justifiquen' la prostitución; esto es, aquellos que no persigan un objetivo abolicionista. Dado que se trata de conceptos jurídicos indeterminados, puede entenderse que 'incitar' podría referirse a describir sin juicio moral y 'justificar', demandar la mejora de las condiciones laborales y de vida. Carole Vance añade: "La única forma de evitar el ataque, por tanto, es hacer que no se discutan estos temas, que nunca se incluyan en la orden del día" (1989:214). Así, en un programa de *Canal sur*, emitido el 2 de abril de 2018, *Verde, blanca, verde* la vicepresidenta del Partido Feminista de España encabezaba su *speech* alegando:

yo creo que ni se debería debatir, yo creo que tiene que ser algo ya superado, en el año 2018, porque es algo que desde hace más de un siglo se lleva diciendo: la prostitución no debería existir, como no debería existir ni existe la esclavitud (Canal Sur, 2018).

Desde la epistemología política, Miranda Fricker ([2007] 2017) centra su trabajo en un tipo de discriminación que también sufren los grupos estigmatizados: la epistémica. Describe la injusticia epistémica como aquellas palabras que no cuentan, a las que no se les hace caso, que no se aceptan. Esta es fundamentalmente de dos tipos: testimonial (experiencias que se desestiman por proceder de un colectivo estigmatizado) y hermenéutica (de acuerdo a la dificultad de comprender la experiencia de un sujeto por ausencia de herramientas para interpretarle). Tenemos entonces un campo de cultivo favorable para el despliegue de otro mecanismo, de orden cognitivo, como es el sesgo de confirmación. El sesgo de confirmación consiste en solo escuchar o tener en cuenta aquella información que confirme las propias creencias, desdeñando todo lo que amenaza la integridad de la propia postura. Juliano lo describe como aquel mecanismo por el que:

escuchamos lo que queremos oír y padecemos una sordera selectiva referente a cualquier enunciado que nos inquiete o ponga en riesgo las certezas que hacen cómoda nuestra existencia [...] bien aleccionados en el psicoanálisis, detrás de sus discursos buscaremos la alienación, el autoengaño, la manipulación o la mentira, mientras que reservaremos para los argumentos propios la salvaguarda de la objetividad y la razón (2017:57).

Una vez la escucha se encuentre asimétricamente sesgada, entran en concurso una serie de falacias. Una falacia útil para nuestros propósitos es la que se conoce como *ningún escocés verdadero* (Flew, 1975) que tiene la siguiente estructura o forma:

- a. Ningún escocés le echa azúcar a la avena del desayuno
- b. Mi tío Angus es escocés y le gusta hacerlo
- c. Bueno, no es un escocés *verdadero* porque a un escocés auténtico no le gusta el azúcar en la avena.

Se trata de un argumento falaz cuando el predicado (ser escocés) es distinto a la definición estándar del sujeto (tener nacionalidad escocesa). Tomo de Flew la idea para desarrollar *ninguna puta verdadera* de acuerdo a los motivos que se objetan para desestimar el testimonio de las trabajadoras sexuales activistas, para no considerarlas representativas. Comprendo la falacia, más bien, como estrategias de silenciamiento en las que se expresa la violencia simbólica.

- Las *trabajadoras sexuales* son minoría. El proceso de politización para una persona estigmatizada supone una ardua carrera moral, en términos de Goffman ([1963] 2015): vencer el aislamiento y encarar el estigma social, empoderarse, politizarse, visibilizarse y organizarse. Con todo, los colectivos de trabajadoras se han incrementado en los últimos dos años, además de reconquistar la visibilidad mediática (Saiz Echezarreta y Martínez-Pérez, 2018). Las cifras que ofrece la ONU

(UNODC, 2010:9) a este respecto – un 14% ejerce de manera forzada- contradicen la representación dominante de un mayoría forzada, tildada por Osborne como 'estrategia estadística' (2007:38).

- *Privilegiadas.* Paralelo a la asignación de alienación, 'privilegiada' parece ser cualquiera que afirme que controla la situación o que no se reconozca como una víctima. Es decir, cualquiera que contradiga la integridad del discurso del *sentido común*. En el diario de campo se registran varias situaciones en las que a personas que captaban a su clientela en la calle, inmigrantes racializadas e, incluso, mujeres trans se les espetó que ejercían desde el privilegio porque manifestaron conciencia profesional respecto a la prostitución. La paradoja más sangrante de esta caracterización estriba en que lo habitual es que la persona que asigne a cualquier prostituta este estatus se encuentra, de hecho, en posición de privilegio frente a ella, en lo que al reconocimiento de derechos se refiere. El sujeto muestra al que he entrevistado durante los últimos cuatro años, dentro del proyecto de tesis doctoral, comprende a las trabajadoras sexuales politizadas y activistas del movimiento. Una de las conclusiones que se extraen de la tesis es que el estatuto de privilegio con el que se les caracteriza constituye más bien una estrategia de desvalorización, pues todas las entrevistadas proceden de contextos sociales y personales más coercitivos que el trabajo sexual (proyecto migratorio para la reasignación de género, madres solteras supervivientes de la violencia de género, jóvenes en desarraigo sin cualificación formal para el mercado laboral, etc.). El mayor privilegio que poseen, el cual mitiga la situación de vulnerabilidad inicial, está relacionado con la obtención de la nacionalidad.
- *Desconsideración de la vivencia trans.* Se desdeña la opinión del colectivo trans, además de por razones de transfobia y transmisoginia, porque se asume que la prostitución es mayoritariamente cissexual. Sin embargo, analizada *per cápita* hay mayor proporción de personas trans ejerciendo (Amnistía Internacional, 2016:6-7), ya que sufren de una segregación ocupacional restringida a muy pocos sectores, donde la prostitución a menudo supone la opción mejor remunerada.
- *Alienadas.* Como señala Juliano (2002:29), no se aprecian mayores niveles de alienación que los del colectivo extenso de mujeres, sino la conciencia de estar jugando al juego de las relaciones mercantiles disfrazadas de relaciones afectivas. Las entrevistas realizadas durante la tesis doctoral, además, dieron cuenta de que el colectivo de trabajadoras sexuales activistas se posiciona con una conciencia especialmente crítica frente a la institución del matrimonio, el amor romántico y la monogamia.

A la polarización del debate presumiblemente Bourdieu la tildaría de lucha cognitiva. Las luchas por la redistribución de capitales y la nominalización legítima precisan de un episodio previo, un estadio de crisis que cuestione el orden dóxico. Esto es lo que ha traído consigo la nueva generación del movimiento pro-derechos español, incremento que puede ser explicado por una serie de ingredientes: el aumento de leyes punitivas, el desarrollo de una conciencia feminista en la población y el auge de la comunicación vía redes sociales (Clua y Moré, 2017). Estas últimas han sido claves tanto para la difusión de un contradiscurso como para facilitar el contacto entre trabajadoras, en un contexto donde el anonimato favorece la gestión del estigma. Durante los estadios de crisis de la representación dominante, la violencia simbólica sube de tono y puede ser percibida, expresándose en modalidades abiertas de violencia, como la difamación. A nivel formal esa difamación a menudo se expresa a través de la conocida falacia *ad hominem*. Esta actúa desviando la atención del argumento para atacar personalmente a quien lo profiere, de modo que, una vez devaluado, se desdeña su argumentación principal. Doezenia (1998) explica que la división tajante entre prostitución forzada y *voluntaria* ha derivado en la reproducción del estigma dentro de la propia categoría de prostituta. En otras palabras, las víctimas o *buenas* (inocentes sexuales, aquellas que no decidieron ejercer), por un lado, a las que se dirige la protección internacional que vela por el cumplimiento de los derechos humanos. De otro lado, las que defienden su decisión y reclaman derechos: putas o *malas*; ergo, proxenetas. Como consecuencia, las trabajadoras sexuales quedan fuera de la cobertura de los derechos humanos.

La censura, decretar el derecho de entrada e impugnar el debate mismo son maniobras del monopolio. Decide qué temas han de tratarse y cuáles no y, lo que es más importante, qué es significativo y que, por el contrario, puede soslayarse. La discusión se centra en el plano simbólico, entendido este como el significado de la prostitución como institución, mientras que el debate sobre la realidad social de las prostitutas, sus necesidades y demandas, así como las políticas que se aplican a menudo queda en segundo plano. O lo que es lo mismo, la agenda de la discusión queda definida por el abolicionismo. De esta manera, quedan fuera del debate:

- Las diferencias entre posturas (Wijers, 2004), particularmente entre la regulación y la posición de derechos, que se asimilan.
- Las condiciones de ejercicio derivadas de la situación legal de cada modalidad y su consiguiente vulneración de derechos. En otras palabras, las consecuencias de la criminalización de la prostitución callejera, la situación de desprotección de las personas que ejercen por cuenta ajena y la exclusión, con carácter general, de los derechos civiles, sociales, laborales y humanos para todo el colectivo que ejerce el trabajo sexual.
- La interiorización del estigma como factor que explica tanto aquellos costes psicológicos desvinculados del servicio como la dificultad de auto-organización, cuyo significado, además, condensa la clave epistemológica que revierte la explicación simbólica preferente del discurso hegemónico.
- Una perspectiva interseccional que dé cuenta de más estructuras al margen del patriarcado, sin interpretar las opresiones de identidad de género, raza y clase como añadidos que hacen más pesada la opresión de género.

## 5. A modo de conclusión

Con este ensayo quería situar el marco de la controversia en las relaciones de poder previas que la organizan, las que se gestan en el debate mismo. Si bien el campo distribuye el poder favoreciendo a un grupo frente a otro, el habitus que incorporan las agentes alimenta su hegemonía, en la medida en que se adhieren normas de género muchas veces acriticas para el campo del feminismo, como la respetabilidad y la excelencia moral. Finalmente, el monopolio del capital simbólico que ostenta el abolicionismo supone en el terreno mismo del debate el despliegue de mecanismos de censura, que se concretan en la exclusión de las actrices precarias de capital simbólico de sus tribunas. Esta censura emplea la dominación afectiva, el pánico moral, que evita que ciertas cuestiones se discutan, organizando la agenda y dando preferencia al papel de la prostitución como institución. Desde un punto de vista epistemológico esto se traduce en la pervivencia del sesgo de confirmación que favorece el despliegue de las falacias, *ninguna puta es verdadera* y *ad hominem*.

Aunque se ocupe aquí la posición discursiva que denuncia la dinámica del poder, esto no significa que se pretenda revertir una suerte de descripción maniquea alternativa donde las posiciones de *buenas* y *malas* al uso se intercambien; la retórica del *buen oprimido* es una trampa. Ciertamente, como toda lucha simbólica, la polarización, las descalificaciones y la hipervigilancia que califica de traiciones a los matices forman parte de ambas posturas, es el signo de un sentimiento de pertenencia. Al margen de este relato han quedado, porque carecen de espacio dentro del campo del feminismo, la posición regulacionista, que posee su propio lobby (los *empresarios* del alterne), y la postura prohibicionista que piensa la prostitución en términos de criminalidad. Ambos juegan en los campos económico, jurídico y político. Las razones de este derecho a entrada que aquí dispongo obedecen a que no creo que partan de la opresión de género ni de las demandas y necesidades del colectivo. El regulacionismo responde más bien a razones económicas, mientras que el prohibicionismo, a una concepción moral judeocristiana.

Lo habitual no es emplear a Bourdieu para sostener que una posición contraria a los derechos laborales de las prostitutas en ocasiones comulga con el patriarcado al revalidar su noción de respeto y el control sexual. Al contrario, se usa para explicar por qué las prostitutas colaboran con el patriarcado. Esta aseveración choca contra la propia teoría bourdieuana. En primer lugar, porque la dominación no se subvierte con una simple toma de conciencia de la opresión, propia de la falacia intelectualista, de modo que las prostitutas estarían engañadas, sino que nos pertenece a toda la clase femenina: se inscribe en nuestro cuerpo, es nuestro género. En segundo lugar porque, al menos para Bourdieu, la batalla central es contra la economía de los bienes simbólicos, cuyo dispositivo fundamental es el matrimonio. Con todo, más que acusar a una institución para salvar a la otra, y de acuerdo con lo que se expuso en el segundo epígrafe, se trata, más bien, de no desvincularlas, por más que configuren nuestros más profundos miedos, unas, y se encuentren mistificadas por el amor romántico, las otras.

Ahora bien, ¿qué dice Bourdieu acerca de cómo subvertir esta dominación?, ¿hay espacio para la resistencia? Su insistencia en experiencias no conscientes y corporales no se opone a que puedan surgir praxis de resistencia, únicamente enfatiza la durabilidad y fuerza de su poder. Como reseña Hernández García (2006) la receta para la emancipación es tripartita: una práctica de contradiestramiento radicalmente diferente a la lógica de dominio; una lucha cognitiva que logre poner en crisis el sentido común de las normas de género; y, finalmente, una acción colectiva.

A Bourdieu se le acusa de haber diseñado con el habitus una noción tan determinista que lastra todo tipo de emancipación. En esta línea se enmarca Cronin (1996) que señala que, si bien los dominados podrían revertir la situación, esto no supone acabar con la dominación en sí misma, sino, en todo caso, darle la vuelta a la jerarquía. No habría espacio otro al margen de la desigualdad, solo un nuevo sistema que reemplace al anterior, pero que continúe con su lógica, la de dominio. Esto nos da una pista sobre el ingrediente necesario para el contradiestramiento del habitus, la liberación práctica: conquistarla pasa por salir del estado de guerra. Proclamar que *nulla política sine ethica*, cultivar la simpatía por la adversaria, hacerse cargo de la propia violencia que se ejerce, decretar el armisticio. Las alternativas para redirigir el habitus se juegan también en los lazos afectivos, a partir de otros esquemas perceptivos y valorativos que ya conocemos: la sororidad, los cuidados, la horizontalidad. Conocimientos ligados a la emoción que objetan a la doxa, pero que no busquen resucitar su lógica. Habitar este cuerpo en el que se escribe la violencia supone entender las dinámicas complejas que atraviesan los cuerpos femeninos que se organizan en un *continuum* entre la dominación y la resistencia.

Con respecto al ingrediente de la lucha cognitiva, esta configura el horizonte en el que ya estamos insertas. Habría que hacer autocrítica para valorar si vale la pena rasgarse las vestiduras para defender la abolición si este discurso revalida la excelencia y la respetabilidad de las normas de género patriarcales. Romper con esta caracterización, base de la jerarquía de mujeres y del control sexual, sería derrocar un pilar del patriarcado. Por último, nos queda la acción colectiva, para Bourdieu quizá la más fundamental porque engarza lucha práctica y cognitiva, que consiste en aquella revolución simbólica capaz de cuestionar la producción y reproducción del capital simbólico. Como alega Marta Lamas (2014:78), esto pasa también por cuestionar la doble moral, es decir: que ni vender sexo es miserable ni la compra de servicios algún tipo de necesidad.

## 6. Referencias bibliográficas

- [1] Acosta Martín, L. (2013). *Violencia simbólica: una estimación crítico-feminista del pensamiento de Pierre Bourdieu*. Universidad de La Laguna: España. Disponible en <https://goo.gl/6S5C7s>
- [2] Agustín, L. (2009). *Sexo y marginalidad. Emigración, mercado de trabajo e industria del rescate*. Madrid: Editorial Popular.
- [3] Amnistía Internacional (2016). *Política de Amnistía Internacional sobre la obligación del Estado de respetar, proteger y realizar los derechos humanos de las trabajadoras y los trabajadores sexuales*. Disponible en <https://goo.gl/ooDm3s>
- [4] Arella, C. et al. (2006). *Los pasos (in)visibles de la prostitución. Estigma, persecución y vulneración de derechos de las trabajadoras sexuales en Barcelona*. Barcelona: Virus.
- [5] Barandela, M.; Moraga, C. y Aduíz, I. (31/08/2018). Del abolicionismo a la regulación: el debate sobre la prostitución divide a los partidos. *El diario*. Disponible en <https://goo.gl/X6MYQQ>
- [6] Bourdieu, P. ([1983] 2000b). *Poder, derecho y clases sociales*. Bilbao: Desclee de Brouwer.
- [7] Bourdieu, P. ([1985] 2001). *¿Qué significa hablar?*. Madrid: Akal.
- [8] Bourdieu, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- [9] Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- [10] Bourdieu, P. (2000a). *Cuestiones de sociología*. Madrid: Itsmo.
- [11] Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- [12] Canal Sur [YouTube] (02/04/2018). Verde, blanca, verde. Programa 6 (primera parte) [Vídeo]. Recuperado de <https://goo.gl/B4dGpx>
- [13] Clua, A. y Moré, J. (2017). El debate público sobre prostitución. Estudio de caso de la repercusión de un programa televisivo en la esfera Twitter. En R. Cotarelo y J. Gil (Comps.), *Ciberpolítica. Gobierno abierto, redes, deliberación, democracia* (pp. 291- 308). Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública.
- [14] Cohen, S. (1980). *Folks Devils and Moral Panics: The Creation of the Mods and Rockers*. Oxford: Martin Robertson.

- [15] Cronin, C. (1996). Bourdieu and Foucault on power and modernity. *Philosophy and Social Criticism*, 22(6), 55-85. <https://doi.org/10.1177/019145379602200603>
- [16] Daich, D. y Varela, C. (2014). Entre el combate a la trata y la criminalización del trabajo sexual: las formas de gobierno de la prostitución. *Delito y Sociedad*, 2(38), 63- 86. <https://doi.org/10.14409/dys.v2i38.5554>
- [17] Doezema, J. (1998). Forced to choose: beyond the voluntary vs. Forced prostitution dichotomy. In K. Kempadoo & J. Doezema (Eds.), *Global Sex Workers: Rights, Resistance, and Redefinition* (pp. 35-55). Nueva York: Routledge.
- [18] DuBois, E. y Gordon, L. (1989). La búsqueda del éxtasis en el campo de batalla: peligro y placer en el pensamiento sexual feminista norteamericano del siglo XIX. En C. Vance (Coord.), *Placer y peligro, explorando la sexualidad feminista* (pp. 51-78). Madrid: Talasa.
- [19] Duggan, L. & Hunter, N. (2006). *Sex Wars: Sexual Dissent and Political Culture*. Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315786728>
- [20] Echols, A. (1989). El ello domado: la política sexual feminista entre 1968-83. En C. Vance (Coord.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 51-78). Madrid: Talasa.
- [21] Europa Press (30/05/2018). El Ayuntamiento se desvincula de las jornadas organizadas por las prostitutas para el 2 de junio. *Diario de Sevilla*. Disponible en <https://goo.gl/Mk6Fgc>
- [22] Fernández, J. M. (2005). La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica. *Cuadernos de Trabajo Social*, 18, 7-31. Disponible en <https://goo.gl/FRZ9NW>
- [23] Flew, A. (1975). *Thinking about thinking: (or, Do I Sincerely Want to be Right?)*. Glasgow: Fontana/Collins.
- [24] Fricker, M. ([2007] 2017). *Injusticia epistémica. El poder y la ética del conocimiento*. Barcelona: Herder.
- [25] Gamero, I. (2012). Los efectos de la dominación simbólica en el feminismo. *Astrolabio*, 13, 189-200. Disponible en <https://goo.gl/cP72AQ>
- [26] García, T. (09/02/2018). ¿Qué hacemos con la publicidad de prostitución en las calles? *El salto diario*. Disponible en <https://goo.gl/UAGpjm>
- [27] Gimeno, B. (2012). *La prostitución. Aportaciones para un debate abierto*. Barcelona: Bellaterra.
- [28] Goffman, E. ([1963] 2015). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- [29] Heim, D. (2006). La prostitución a debate: el abolicionismo desde la perspectiva de la defensa de los derechos de las trabajadoras sexuales. *Nueva Doctrina Penal*, 2, 776-812.
- [30] Hernández García, Y. (2006). El 'recelo feminista' a propósito del ensayo *La dominación masculina* de Pierre Bourdieu. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 13(1), 121-125. Disponible en <https://goo.gl/14rJBU>
- [31] Herrera, C. (2016). *La construcción sociocultural del amor romántico*. Madrid: Fundamentos.
- [32] Juliano, D. (2002). *La prostitución: el espejo oscuro*. Barcelona: Icaria.
- [33] Juliano, D. (2017). *Tomar la palabra. Mujeres, discursos y silencios*. Barcelona: Bellaterra.
- [34] Lamas, M. (2014). Las putas honestas, ayer y hoy. En M. Lamas (Ed.), *Cuerpo, sexo y política* (pp. 67-92). México: Océano.
- [35] Lamas, M. (2014a). ¿Prostitución, trabajo o trata? Por un debate sin prejuicios. *Debate Feminista*, 50, 160-186. Disponible en <https://goo.gl/zdRqzD>
- [36] Lees, S. (1994). Aprender a amar. Reputación sexual, moral y control social de las jóvenes. En E. Larrauri (Coord.) *Mujeres, derecho penal y criminología* (pp. 17-42). España: Siglo XXI.
- [37] López Pavón, T. (26/09/2018). Podemos tacha de 'nueva ley mordaza' la Ley de Igualdad de la Junta. *El mundo*. Disponible en <https://goo.gl/ymK6Bh>
- [38] MacKinnon, C. (1995). Sexualidad. En C. A. MacKinnon (Ed.), *Hacia una teoría feminista del Estado* (pp. 221-273). Madrid: Cátedra.

- [39] Maqueda Abreu, M. (2009). *Prostitución, feminismos y derecho penal*. Granada: Comares.
- [40] McCall, L. (1992). Does gender fit? Bourdieu, feminism and conceptions of social order. *Theory and Society*, 21(6), 837-867. <https://doi.org/10.1007/bf00992814>
- [41] Moi, T. (2001). Apropiarse de Bourdieu: la teoría feminista y la sociología de la cultura de Pierre Bourdieu. El feminismo como critique. *Feminaria*, 26-27, 1-20.
- [42] ONUDC (2010). *Trata de personas hacia Europa con fines de explotación sexual*. Centro Internacional de Viena: Oficina de Naciones Unidas contra la Droga y el Delito. Disponible en <https://goo.gl/dRJmA4>
- [43] Ordóñez Gutiérrez, A. (2006). *Feminismos y prostitución. Fundamentos del debate actual en España*. Trabe: Oviedo.
- [44] Osborne, R. (1998). Debates actuales en torno a la pornografía y a la prostitución. *Papers: revista de sociología*, 30, 97-105. Disponible en <https://goo.gl/hnWJGv>
- [45] Osborne, R. (2007). El sujeto indeseado: las prostitutas como traidoras del género. En M. Briz; C. Garaizabal y D. Juliano (Coords.), *La prostitución a debate* (pp. 33-42). Madrid: Talasa.
- [46] Otero, J. (29/08/2018). El Gobierno autoriza la creación de un sindicato de prostitutas. *Público*. Disponible en <https://goo.gl/NBN1MD>
- [47] Pheterson, G. (2000). *El prisma de la prostitución*. Madrid: Talasa.
- [48] Pons, I. (2004). Más allá de moralismos: prostitución y ciencias sociales. En R. Osborne (Ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI* (pp. 113-120). Barcelona: Bellaterra.
- [49] Poyatos, G. (2009). *La prostitución como trabajo autónomo*. Barcelona: Bosch.
- [50] Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (comp.), *Placer y peligro, explorando la sexualidad feminista* (pp. 113-190). Madrid: Talasa.
- [51] Saiz Echezarreta, V. y Martínez-Pérez, E. (2018). Incidencia del movimiento pro derechos del trabajo sexual en el discurso mediático. En A. Olmo Gascón (Dir.), *Diversidad sexual y libertad reproductiva de las mujeres en la cultura de la producción y el consumo* (pp. 71-81). Granada: Comares.
- [52] Sánchez Perera, P. (2017). Del bien avenido matrimonio entre regulación y abolición: AFEMTRAS contra la mordaza. *Kula. Antropólogos del Atlántico sur*, 15(16), 40-53.
- [53] Sánchez, M. (30/08/2018). Valerio dice que le han 'metido un gol' con el sindicato de prostitutas y pide a la Abogacía del Estado que lo recurra. *Público*. Disponible en <https://goo.gl/42SwrQ>
- [54] Sánchez, M. (03/09/2018). Dimite la directora de Trabajo que legalizó el sindicato de prostitutas. *Público*. Disponible en <https://goo.gl/kVva4U>
- [55] Scoular, J. (2010). What's law got to do with it? How and why law matters in the regulation of sex work. *Journal of law and society*, 37(1), 12-39. <https://doi.org/10.1111/j.1467-6478.2010.00493.x>
- [56] Tabet, P. (2012). Through the looking-glass: Sexual-economic Exchange. In F. Omokaro & F. Reysoo (Eds.), *Chic, Cheque, Choc. Transactions autor des corps et stratégies amoureuses* (pp. 39-51). Ginebra: Graduate Institute Publications.
- [57] Towanda Rebels [YouTube] (03/12/2017). #Hola putero [Vídeo]. Recuperado de <https://goo.gl/75tb2k>
- [58] Vance, C. (1989). Epílogo. En C. Vance (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 205-217). Madrid: Talasa.
- [59] Varela, C. (2015). La campaña antitrata en la Argentina y la agenda supranacional. En D. Daich y M. Sirimarco (Coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución* (pp. 109-149). Buenos Aires: Biblos.
- [60] Vázquez, F. (1998). Historia de la prostitución. Problemas metodológicos y niveles del fenómeno. Fuentes y modelos de análisis. En F. V. García (Ed.), *Mal menor. Políticas y representaciones de la prostitución (siglos XVI-XIX)* (pp. 13-45). Cádiz: Universidad de Cádiz.
- [61] Weitzer, R. (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 50, 189-219. [https://doi.org/10.1016/s0188-9478\(16\)30136-0](https://doi.org/10.1016/s0188-9478(16)30136-0)

[62] Wijers, M. (2004). Delincuente, víctima, mal social o mujer trabajadora: perspectivas legales sobre la prostitución. En R. Osborne (Ed.), *Trabajador@s del sexo. Derechos, migraciones y tráfico en el siglo XXI* (pp. 209-221). Barcelona: Bellaterra.

## Notas

1. En rigor, con respecto a las ordenanzas municipales que regulan el ejercicio de la prostitución en el espacio público sí parece darse un debate capaz de alcanzar consensos. Así, la posición de derechos y un sector del abolicionismo a menudo se muestran de acuerdo en que estas medidas agravan la situación de vulnerabilidad de las personas que captan a su clientela en la calle.

2. <https://www.change.org/p/no-a-la-prostituci%C3%B3n>

3. En el capítulo *Las formas del capital* ([1983] 2000b) Bourdieu concreta que se trata de un concepto analíticamente compuesto por tres aspectos: volumen, estructura e historia. Con respecto al volumen, este refiere a la cantidad total disponible de ese poder, lo cual permite dar cuenta de la jerarquía de clases sociales de acuerdo a la cantidad total del capital que disponen. Mientras, la estructura del capital responde a las diferentes formas que adopta, las cuales combinadas dan lugar a su composición. A su vez, los capitales se definen de acuerdo a dos dimensiones: interés frente a desinterés e institucionalizado frente a no institucionalizado.

4. Cabría pensar que si el género tiene un habitus le corresponderá también un campo. Sin embargo, de acuerdo con la hipótesis de Moi (2001:12) sería lógico suponer que, de manera análoga a la clase social, el género no dispone de un campo específico, sino que está inserto en el campo social general. Esta afirmación no deja de ser problemática. La clase social aparece en Bourdieu a menudo como la categoría social fundamental, al mismo tiempo que piensa la dominación masculina como paradigma de la dominación simbólica, culmen de capitales y de la dominación misma. Como señala McCall (1992), la aparente contradicción no es sino el residuo androcéntrico del propio investigador.

5. Conviene señalar algunas de las críticas que se le han hecho a Bourdieu desde los estudios feministas. McCall (1992) apunta hacia su residuo heteronormativo y la ceguera de género por la que este aparece como un elemento subsidiario a la clase social, algo que en última instancia modularía las desigualdades de clase. Además, centra su análisis en la esfera pública desatendiendo el trabajo de cuidados como uno de los resultados de la división del trabajo (Acosta, 2013:344). En suma, habría un poso androcéntrico en la obra bourdieuana, razón de que no dialogue con gran parte de las herramientas teóricas y conceptuales del feminismo y consecuencia de la opacidad de su análisis hacia dimensiones no prioritarias para el eje en el que su posición de varón le ubica.

6. Este es el resultado del acuerdo entre las estructuras sociales que reúnen la organización social del espacio y el tiempo y la división sexual del trabajo, de un lado, y las estructuras cognitivas inscritas en cuerpos y mentes que se incorporan en el habitus, de otro. La vocación y las expectativas colectivas condicionan los resultados de ese quiasmo. A ello obviamente "contribuyen unos agentes singulares (entre los que están los hombres, con unas armas como la violencia física y simbólica) y unas instituciones: Familia, Iglesia, Escuela, Estado" (Bourdieu, 2000:50).

7. Al respecto de la indignación que trajo para el sector abolicionista de la sala el que las prostitutas replicaran quisiera, únicamente, traer a colación una cita de Goffman: "se espera que los estigmatizados actúen con caballerosidad y que no fueren las circunstancias; no deben poner a prueba los límites de la aceptación que se les demuestra ni tomarla como base para demandas aún mayores. La tolerancia, por supuesto, es en general parte de un convenio. [...] Exige que el individuo estigmatizado se acepte, alegre e inconscientemente, como igual a los normales, mientras que, al mismo tiempo, se aleja por su voluntad de aquellas situaciones en las cuales los normales tendrían dificultad en fingir un tipo de aceptación similar. [...] Pretendemos que el modo de actuar del individuo estigmatizado nos diga que su carga no es opresiva ni que el hecho de llevarla lo diferencia de nosotros; al mismo tiempo, debe mantenerse una distancia tal que nos asegure que no tenemos dificultades en confirmar esa creencia. En otras palabras, se les recomienda que correspondan naturalmente aceptándose a sí mismos y a nosotros, actitud que no fuimos los primeros en brindarle (Goffman, ([1963] 2015:153-154).

