

# Bourdieu en la playa. Campos de fuerza y relaciones de poder sobre la arena

**Bourdieu at the beach. Force field and power relationships on the sand**

**Carlos Calvo Varela**

Estudiante, Universidad de Santiago de Compostela.

[carlosbra\\_10@hotmail.com](mailto:carlosbra_10@hotmail.com)

---

## RESUMEN

Este texto introductorio a la traducción de "Paysans à la plage" de Patrick Champagne intenta reconstruir la historia de esos campesinos franceses antes de llegar a la playa, así como con lo que se encuentran en ella. Fuerzas sociales, atraviesan los paisajes más idílicos: miradas, vergüenza... Pasarela de sol y arena, exposición de cuerpos y maneras, la playa es un libre mercado de las clases sociales; mercado en el cual, sin sus medidas proteccionistas de mercado autorregulado, el campesinado tiene todas las de perder.

## ABSTRACT

This introductory paper to the translation of "Paysans à la plage" of Patrick Champagne, attempts to reconstruct the history of these French peasants before arriving at the beach, as well as what they find there. Social forces cross the most idyllic landscape: stares, shame... The footbridge of sun and sand, exposure of bodies and gestures; the beach is a free-market of the social classes. It is a market where, without protectionist measures of a self-regulated-market, the peasantry have all the probabilities of losing out.

## PALABRAS CLAVE | KEYWORDS

campesinado | historia social de la playa | lógica social de la diferencia | sociología rural | peasantry | social history of beach | difference social logic | rural sociology

---

## 1. Introducción

"Support privilégié: le sable, terrain d'une activité ininterrompue."  
(Soudière 2001: 665)

"Ils forment, en cet espace uni où les choses normalement se distribuent et se nomment, une multiplicité de petits domaines grumeleux et fragmentaires où des ressemblances sans nom agglutinent les choses en îlots discontinus (...). Mais à peine esquissés, tous ces groupements se défont, car la plage d'identité qui les soutient, aussi étroite qu'elle soit, est encore trop étendue pour n'être pas instable."

(Foucault 1966: 10)

En 1975, *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* publica "Paysans à la plage" de Patrick Champagne, sociólogo francés del círculo de Pierre Bourdieu. El trabajo, una breve reseña etnográfica de los campesinos franceses que se iban por primera vez a las cercanas playas de Normandía, contiene, en todo su encanto de postal y entrañabilidad, pero también el exotismo de un *collage social*, de unos elementos descontextualizados, de los campesinos arrojados a la playa sin protección social bajo el sol abrasador de la mirada burguesa, muchos de los rasgos que caracterizarán la sociología crítica francesa; habiendo uno que predomina sobre los demás: los modos de dominación.

Ingredientes agradables (verano, playa, niños jugando) para un cuadro impresionista e idílico en apariencia al que Champagne da la vuelta y disecciona, esbozando unas líneas de fuerza y unos puntos de tensión donde antes sólo había jovialidad. Y con ello, en pocas líneas, todo el potencial heurístico de una manera de hacer sociología, que amplía enormemente el campo de los posibles: estudios sobre la iconografía de la playa, del cual la pintura impresionista es el objeto privilegiado; estudios sobre los deportes de playa; estudios sobre cine y playa: *Les vacances du Monsieur Hulot* de Jacques Tati, las películas de Louis de Mello o *Pauline à la plage* de Eric Rohmer (1) -tres momentos en una historia social de la playa.



Imagen 1. Fotografía del archivo personal del autor.

Un último componente, en esta breve introducción, que no debe ser pasado por alto es el poder del socioanálisis, conjurador del malestar de una "traición social", es un elemento imprescindible para la comprensión de la sociología francesa de *Actes de la recherche*. En un campo intelectual dominado por la filosofía, la sociología funciona(ba) como una disciplina refugio. Provincianos y desprovistos del capital *cultural heredado* de los parisinos, estos jóvenes sociólogos pertenecen a esa pequeña burguesía que, por primera vez, deja el campo, condiciones familiares y sociales óptimas para la existencia una fuerte valoración del sacrificio escolar (como medio privilegiado para el ascenso social, por la adquisición de nuevas credenciales sociales: el título escolar) y ascetismo académico promovido por unos padres cuyo valor principal es el del trabajo. Estos condicionantes, y la pertenencia a una escisión análoga en el campo académico (la de los dominados), hace que estos jóvenes se agrupen en el polo intelectual de la epistemología histórica, con Koyré, Bachelard y Canghulhem, y posteriormente a las ciencias sociales. Con todo, el resultado de este ascenso es el que describe Bourdieu:

"Nunca me he sentido verdaderamente justificado por existir en tanto que intelectual. Y siempre he intentado -y también aquí- *exorcizar* todo lo que, en mi pensamiento, pueda vincularse con ese status, como el intelectualismo filosófico" (Bourdieu 1999: 17; énfasis mío).

En un texto bellísimo, introducción a *El baile de los solteros*, Bourdieu (2007) insta a hacer un *Tristes tropiques* invertido (2). Volver al origen social, retomar los paisajes de la infancia pero como sociólogo ajeno ya de ese mundo (3), sólo puede hacerse terapéutico al precio de venir a denunciar, a desvelar las relaciones de poder y modos de dominación. Sólo así se evita esa maldición que enunciaba Michel de Certeau; volver no a imponer a la cultura popular ese "gesto que la suprime, (...) ese gesto que, despreocupado por las consecuencias violentas de la actitud académica, interroga sin más a lo silenciado (...)" (Alabarces 2004: 22). Del *arte de la necrológica*, a la sociología como *sport de combat*.

En esta topografía, de reconciliación y denuncia, de exorcización de una mirada dominante convirtiéndola en instrumento de liberación, es donde hay que situar sentimentalmente (o sea, socialmente) el trabajo de estos sociólogos, del cual, "Paysans à la plage", es una muestra preciosa.

## 2. Playa, arena de batalla y cuerpos

Para Berghe (Roca 2007: 438) "las relaciones de poder son inherentes al fenómeno turístico, en el sentido que generan una interacción entre turistas y nativos de tipo asimétrico y desigual en todos los órdenes". El caso que estudia Patrick Champagne en "Paysans à la plage" (1975) es totalmente distinto. En él, las clases altas no se establecen en el terreno de los campesinos creando unas relaciones de poder, entre el turista y el nativo, entre el consumidor de alterotropía (Nogués 1995) y un "ser-para-el-otro", "ser-para-el-turista" (4). En él, dominantes y dominados comparten espacio y actividad, los dos están del bando del "consumidor".

Sobre la playa, la arena readquiere su doble significado: geológico y social, superficie de piedras desintegradas en partículas finísimas y lugar de combate. Campo abierto de relaciones de fuerzas sociales, la playa es un observatorio sociológico privilegiado. Colocadas en un mismo espacio las clases dominadas y dominantes, pero en un contexto de ocio colectivo, del cual aparentemente desaparece toda relación de poder, es paradójicamente cuándo mejor podemos observar y analizar esas otras relaciones de poder, menos conocidas y por ello más eficaces, de la dominación simbólica y su violencia.

La *playa social* no difiere mucho de la que se puede dar en el *cámping*. Con la diferencia de que éste último concentra las miradas y las relaciones, a la vez que las delimita, es totalmente trasladable a la playa esta descripción de Soudière; campistas y bañistas intentan:

"conciliar su doble aspiración: protegerse/mostrarse. De una tienda a la otra, o entre el campista que circula y el que se encuentra en su emplazamiento, se establece un juego sutil de miradas, de sumersiones, de discreción y de indiscreción, de recatamiento, de pudor, de cuchicheos y de exhibicionismo, de exposición, de provocación. Y cuando se camina dentro de los pasillos, no se sabe jamás hasta que punto se tiene el derecho de mirar a la gente en sus tiendas, que gesto preciso es público y cual otro íntimo, hasta que profundidad se puede mirar al interior, a que objeto mirar lícitamente y cual otro evitar, aunque expuesto. Los campistas aceptan, buscando la mirada del otro, se ofrecen a él, y al mismo tiempo intenta indagar o al menos marcar - para la organización de su espacios - los límites de su tolerancia" (Soudière 2001: 664).

Y en este juego de miradas hay que situar los puntos de fuga sociales de la playa. Como ejemplo, "Unas cabinas de playa para vestirse (*cabines de déshabillage*) al estilo '1900', ahora poco utilizadas, recuerdan la presencia de la burguesía" (Champagne 1975). En ellas Sirost observa la

"dimensión antropológica del nido, estar al abrigo contra la desmesura del mundo. La historia del turismo está esparcida de estos pequeños abrigos que evocan los perfumes de la infancia. Las cabinas de playa, *les cabanons*, las *roulottes*, las barracas, las cabañas, los refugios son signos permanentes. A menudo no aparecen en los catastros y participan a *un mitage* del espacio turístico, recomponiendo subterráneamente el territorio local" (Sirost 2001: 586).



Imagen 2. Fotografía del archivo personal del autor.

Las únicas relaciones de poder explícitas que se pueden dar sobre la playa son las que se producen en el "chiringuito", entre camarero y cliente; pero los campesinos inmediatamente "gastan bromas (...) a los camareros -que 'en seguida ven con quién tienen que habérselas'-, intentando destruir simbólicamente la relación de servicio y conjurar así el malestar en que ésta les coloca." (Bourdieu 2006: 382), gesto de exorcismo idéntico al del sociólogo anteriormente descrito.

Esparcidos en familias o en parejas por la playa, lejos de hacer un uso común del lugar de ocio, las distintas clases se ven envueltas en campos de fuerza. Las miradas cruzadas y la comparación que imponen, sobre todo en las clases dominadas, son fuerzas sociales que atraviesan la topología de una playa, una *playa social* en la que los dominados, como indica Champagne, se deben enfrentar en solitario, sin posibilidad ninguna de hacer valer sus valores grupales, con los hábitos y maneras de los dominantes, que juegan en casa. Una *playa social* es un espacio desnudo, desprovisto de las resistencias que las clases dominadas habitualmente establecen en otros contextos; como la playa geográfica, es expuesta a las embestidas del mar si ninguna otra resistencia que dos o tres piedras desgastadas a las que asirse.

La misma desnudez de los cuerpos, sobre los que se iluminan todos los focos de ese circo invertido foucaultiano, lejos de crear una situación de igualdad del cual los índices de rango típicos de la vestimenta desaparecen, lo que hace es dejar como única arma (y emblema) de clase la *hexis corporal*, sobre todo en las mujeres, y exponerlo a las comparaciones y luchas simbólicas sin ninguna otra protección. Posición y trayectoria social hecha naturaleza, el *hexis corporal* es el signo más claro de las condiciones de vida de los que lo detentan: el paso pesado de los campesinos que tienen que andar todo el día en botas o zuecos, la timidez y vacilación de los gestos de la mujer, el porte elegante y la fluidez de movimientos del ejecutivo que juega al golf... El *hexis corporal*, como índice social, va desde las aptitudes más directamente físicas, como la de los remeros de Guy de Maupassant (2007: 70-71) en *Une partie de campagne*: "dos robustos muchachos, que mostraban en todos sus movimientos la graciosa elasticidad de los músculos adquirida con un ejercicio razonable, muy distinta de la deformación que imprime al obrero el esfuerzo penoso y repetido", hasta otras más ocultas, como la forma que tienen los campesinos, en la playa, de desnudarse poco a poco.

"La vergüenza corporal y todas las especies de vergüenza cultural, aquellas que se inspiran en un acento, una forma de hablar o un gesto, están en efecto entre todas las formas más insidiosas de la dominación, porque ellas hacen vivir sobre el modo del *pecado original* o de la *indignidad*

*esencial*, unas diferencias que, incluso las más naturales en apariencia, como aquellas que incumben al cuerpo, son el producto de condicionamientos sociales, por lo tanto de la condición económica y social (5)" (Bourdieu 1975: 36).

En la descripción que Champagne da de la vestimenta de los campesinos también se pueden apreciar los rastros de una situación de dominación:

"La ropa que usan, compuesta de elementos de ropa "de todos los días" (jersey), prendas de vestir "para salir" (pantalones de llevar a la ciudad, sombrero) y de prendas de "vacaciones" (pantalón corto de color beige, descalzos, incluso en calcetines o en zapatos sin calcetines), contrastan con los que portan los urbanitas y que simbolizan, diferencialmente según las clases sociales y las clases de edad, el status de "veraneante": blusa o camiseta, shorts blancos y bañador, sombrero de paja o gorro de marinero, zapatillas o sandalias, gafas de sol, etc. Los miembros de las clases superiores evitan la ropa de playa, demasiado común, en beneficio de uniformes que manifiestan la práctica de actividades estivales costosas y por lo tanto selectivas, como el tenis o la vela" (Champagne 1975: 23).

Esta estampa, repleta de los *collages* impuestos a las clases dominadas, recuerda a las descripciones de Michel de Certeau acerca de la cultura popular:

"Se actúa cada vez en una síntesis hecha en el momento a partir de elementos extremadamente diversos: el campesino que cita un proverbio conveniente exactamente a la circunstancia del momento que la modifica, la cocinera que prepara una comida para unos invitados imprevistos a partir de los únicos elementos disponibles y para obtener tal efecto, etc. En cada una de estas ocasiones, un conjunto muy complejo de elementos diversos son sintetizados. Pero la síntesis no es una forma de discurso; es un *acto acorde a la circunstancia y producido en el instante*" (De Certeau 1979: 27).

Sin posibilidad de construir un discurso (en el sentido amplio) propio, el campesino dispone y exhibe sus apropiaciones simbólicas de forma desordenada, como una caricatura grotesca del ideal burgués. De la misma manera que el autodidacto de *La nausée* de Sartre, tipificado por Bourdieu (2006: 321-369), que, carente de un aprendizaje tutelado, sistemático, parece más bien el resultado de un saqueo improvisado, desinformado, sin asesoramiento, apurado y sujeto a unas condiciones de apropiación nada cómodas, que conllevan un discurso *collage*: "Sin lugar propio, sin posibilidad de almacenar unos materiales, unas informaciones, la táctica es vigilante en todo instante, preparada a coger al vuelo la posibilidad de *dar un golpe*" (De Certeau 1979: 29).

Las clases populares intentan acceder a bienes simbólicos con el menor gasto posible, en contra de la burguesía, que renuncia a los bienes más visibles, más vulgarizados, en favor de otros menos accesibles, ya que, para apropiárselos, necesitan un gran gasto de tiempo.

Por otra parte, la insistencia de las clases dominantes en establecer un discurso propio, que se vea desde todos los ángulos como fruto de la libre elección (en contraposición de la elección, o mejor, anti-elección de la necesidad de las clases populares), repercute en el rechazo de cualquier pauta o ayuda exterior. Así como demostró Bourdieu en el estudio de los museos europeos (Bourdieu 1966), las clases dominantes rechazan cualquier ayuda pedagógica de las prácticas: paneles informativos, guías de visita, etc. Que recuerdan en todo momento a las clases populares dirigidas por el museo, su condición casi escolar. Todo al contrario de la libre elección del burgués, que establece su discurso, su viaje fuera de guías, su salidas del sendero marcado, su visita al museo improvisada. En la playa, el socorrista o las indicaciones de baño son siempre marcas de vulgarización de la playa, que deja de ser salvaje para ser un lugar banal, que necesita de unos especialistas que controlen a los "principiantes", clases sociales no acostumbradas al baño. "Las clases superiores evitan estas playas ahora congestionadas por otras clases sociales, de bañistas regulados y socorristas patrullando" (Champagne 1975).

### 3. Historia social e invención de la playa

La estructura simbólica de la cultura tradicional europea se genera de una oposición principal, entre el Bien y el Mal, propia del cristianismo. Esta oposición generatriz da lugar a toda una serie de parejas de conceptos: Dios/Satán, masculino/femenino, arriba/abajo, derecha/izquierda, fértil/estéril, etcétera. Con esta taxonomía cada *habitus* puede clasificar los distintos elementos y orientarse, con el sentido práctico, por la selva de los símbolos.

En este contexto la playa forma parte de la "geografía de la brujería, en la geografía del Mal" (Mariño 1984: 149), ya que:

"Los desiertos representan extraordinariamente bien la falta de vida, la esterilidad del Diablo, pero en Europa resultan lugares demasiado lejanos. Por eso se los sustituye por otros más próximos y que pueden simbolizar la misma idea. Me refiero a esos desiertos en pequeño que son los arenales, playas y dunas. He aquí la razón de las famosas reuniones brujeriles en el Arenal de Sevilla" (Mariño 1984: 147).

Se podrá objetar que hoy las playas, criaderos de moluscos y marisco, si son fértiles. Sin embargo, es a partir de los años 50, por lo menos en Galicia, cuando se empieza a apreciar el marisco, hasta entonces considerado comida de último recurso.

El mar, es también un lugar maléfico. De hecho la abundancia de templos cristianos construidos a la orilla del mar, a veces en lugares extremadamente difíciles, es una forma de oposición de una fuerza del Bien al inmenso poder maléfico del Mal (Mariño Ferro 1987).

La práctica del baño, es sólo un ritual religioso y nunca una forma de ocio (6). Los baños de las nueve olas en San Juan, rituales de fecundidad, remiten directamente al simbolismo antiquísimo del mar, espuma seminal, ampliamente estudiado ya en trabajos de antropología histórica. Otras veces, los baños en el mar tienen otras propiedades curativas en la teoría hipocrática. Pero siempre, en las contadas ocasiones en las que un campesino se baña, encontraremos una razón religiosa y/o de medicina popular.

Es la playa entonces, vacía de campesinos, ideal para ser apropiada por la naciente *clase ociosa*, a la que, hasta muy tarde, no se le unió el campesinado. Raymond Williams (1997) nos explica como, en el siglo XVII en Inglaterra, la burguesía agraria inventa el parque natural, un espacio, en apariencia estéril, improductivo, que sin embargo es un auténtico manantial de capital simbólico y estatus. El lujo de cuidar, sin que se aprecien estos cuidados, un bosque destinado a ningún tipo de producción, sólo se entiende en la lógica de la economía de bienes simbólicos. Se necesita un requisito para la apropiación simbólica del paisaje: despojarlo de campesinos, rastro y huella de la necesidad. Requisito que cumple la playa (7). Esta lógica se aprecia muy bien en dos cuadros. El primero, *Niños a la orilla del mar*, de Sorolla (1903): en primer plano, unos niños juegan en la arena, ocupando prácticamente todo el cuadro. En la esquina superior derecha, apenas visible, una junta de bueyes saca del mar una barca de pescadores, quizá único resquicio de actividad productiva en la playa, que además se aleja, desapareciendo. El otro, *Une baignade à Asnières* de Georges Seurat (1883): en este caso un río del que disfrutaban unos jóvenes burgueses, al fondo, el paisaje bucólico es ya amenazado por una mandíbula industrial que come la orilla. Pronto tendrán que marcharse a la playa, *à la nature*.

El campesino tradicional no fue consumidor de ocio, entre otras cosas porque el campo económico no estaba aun separado para ellos de los otros campos de la vida, trabajo y ocio se entremezclaban. Las grandes tareas colectivas, de ayuda mutua, eran a menudo escenarios de fiesta y diversión para hacer más llevadero el duro trabajo. Tal y como recuerda Vázquez García (2002: 126), "hay que evitar el delito de lesa anacronismo en proyectar hacia el pasado la existencia de campos de reciente emergencia histórica", o siguiendo a Robert Kurz (1994) "La autoconciencia de la modernidad desenvuelta en

Occidente sistemáticamente ha deshistorizado y ontologizado desde la Ilustración las formas propias de socialización y sus conceptos".

Si existían fiestas y días "santos" en los que no se trabajaba, que a veces ofrecían una dificultad importante para el campesinado. Así en Galicia, la obligación de ir todos los domingos a misa, era flexibilizada, para disponer de mano de obra, de forma que una sola persona podía ir a la iglesia en representación de toda la familia. En términos de Veblen, los campesinos no eran un clase ociosa, practicaban un *ocio vicario* (*vicarious leisure*) y el derroche en el *fondo ritual* era una práctica tan religiosa como económica, ya que la obligación de no trabajar estaba en beneficio de Dios (durkheimianamente: de la sociedad):

"en los días consagrados en honor de la divinidad o dedicados a la comunión con ella, nadie debe realizar ningún trabajo que tenga utilidad desde el punto de vista humano. Hasta los seculares - súbditos más alejados de la divinidad- deben prestar un ocio vicario en la proporción de un día de cada siete" (Veblen 1971: 131-132).

#### 4. Unificación de mercados

El campesinado va a la playa cuando ya no es campesino, cuando, parafraseando con Bourdieu (2007) las palabras de Koyré, deja el universo cerrado para entrar en el universo infinito. Hasta el momento el campesinado y los dominantes eran clases *hasta cierto punto* aisladas, sólo unidas por un excedente campesino, fondo de renta extraído por los dominantes. Siguiendo las definiciones ya clásicas de Wolf:

"En la sociedad primitiva los excedentes son intercambiados directamente entre grupos o miembros de grupos. En cambio, los campesinos son labradores y ganaderos rurales cuyos excedentes son transferidos a un grupo dominante de gobernantes que los emplea para asegurar su propio nivel de vida y que distribuye el remanente a los grupos sociales que no labran la tierra, pero que han de ser alimentados a cambio de otros géneros de artículos que ellos producen" (Wolf 1982: 11).

*Esta producción del fondo de renta es lo que, críticamente, distingue al campesino del agricultor primitivo. A su vez esta producción es estimulada por la existencia de un orden social en el cual unos hombres, por medio del poder que detentan, pueden exigir pagos a los otros, de lo cual resulta una transferencia de riqueza de una parte de la población a otra. La pérdida del campesino es la ganancia del poderoso, pues el fondo de renta proporcionado por el campesino es parte del fondo de poder que los dirigentes pueden atraer hacia sí (cfr. Wolf 1982: 19).*

Esta relación económica provoca una cierta autonomía cultural del campesinado, estando condenada a ser una subcultura estanca. Reflexiona también sobre este punto Ignasi Terrades:

"Foster (1972, 16) mantiene también la carencia de autonomía cultural de los campesinos. Por otra parte, Anderson (1971) señala una diferencia considerable entre lo que se puede llamar cultura campesina y cultura aristocrática. (...) Es indiscutible que la cultura campesina depende de la urbana, pero de una forma impersonal. Es decir, que más que constituir la cultura urbana (entiéndase en la época preindustrial) un factor social activo, viene a ser como un fenómeno más del nicho ecológico campesino. Las coaliciones poliádicas verticales en la época tradicional (del Medioevo a la Contemporaneidad) son impersonales (los vasallos y el señor) y las diádicas del mismo tipo, están sancionadas por los compañeros de estatus. Los señores feudales por otra parte han perseguido, como señala Anderson (1971), un estilo de vida altamente diferenciado de sus vasallos campesinos. El señor parece como algo distante y exógeno con respecto al campesino. La lucha del campesino con la naturaleza es tan concreta como la que sostiene con su señor. El propietario feudal es para el campesino un factor constante como lo puede ser en su ecología una determinada estación de lluvias (cfr. Mas 1972). Los informantes de la actualidad han cambiado

considerablemente respecto de este punto de vista etnohistórico. La desaparición del estatus adscrito y de la escasez de recursos han motivado una disminución relativa de esta extrapolación tradicional.

Émicamente pues, los campesinos se han considerado tradicionalmente como una cultura homogénea y cerrada, éticamente [de *etic*] los científicos los consideran como una media-cultura en estrecha dependencia de las ciudades. Las postura émica [de *emic*] es más cierta etnohistóricamente, y la ética es más adecuada para la actualidad etnográfica" (Terrades 1973: 32-33).

El capitalismo trae consigo un nuevo modo de dominación. La necesidad de integrar como mano de obra a este amplio segmento de la población, de colonizar sus economías (8), debe ser acompañado de la *ilusión de la movilidad social*, de un status adquirido frente al viejo status heredado. La escuela se convierte en el instrumento ideal de gestión de esta ilusión, de esta teodicea de la meritocracia, reconvirtiendo, en realidad, los viejos títulos nobiliarios en académicos. Vale la pena reproducir completa esta amplia cita que nos muestra como la escuela contribuyó de manera clave a la unificación de mercados (económicos y culturales):

"Impartiendo saberes *generales*, es decir saberes desprovistos de base local, propios no de un grupo sino del conjunto de la colectividad; transmitiendo, incluso de forma rudimentaria, los mismos saberes al conjunto de las clases populares; acercando así las formas de pensar de los campesinos a las de la clase media urbana, la escuela primaria, por su unidad, contribuye a su modo a borrar las particularidades regionales, a hacer desaparecer las diferencias existentes entre las diferentes zonas rurales y las que separan el campo de la ciudad. La reducción material de las distancias entre el campo y la ciudad, realizada por el desarrollo de caminos, carreteras y ferrocarriles (programa Freycinet), la asimilación administrativas de las villas organizada a escala reducida del modelo de las capitales de provincias, se ven reforzadas por la acción de acercamiento y de asimilación simbólica propia de la escuela. Asegurando el triunfo del francés (lectura, escritura, dictados) sobre el patois y los dialectos, la escuela abre la necesidad y la posibilidad de comunicar con el exterior, introduce el periódico, le confiere utilidad y sentido a la creación de correos, a la visita del cartero. El aprendizaje del cálculo, del sistema métrico que recuerdan y materializan la báscula municipal, los kilómetros que bordean el camino recorrido que va desde la granja a la escuela, el catastro conservando en el ayuntamiento, enseñan que la apariencia concreta y la denominación tradicional (de las viejas medidas agrarias) de la tierra y de sus productos disimulan propiedades abstractas y universales que permiten comparar, intercambiar y cambiar, que el metro patrón y la moneda con la efigie de la sembradora son la medida de todas las cosas. Las lecciones de historia, de geografía y de instrucción cívica subrayan la pertenencia del grupo local a la colectividad nacional, enseñan a los niños de los campesinos a orientarse y a situarse en un espacio y en un tiempo más amplios, a "conocer a los otros franceses" (cf. *Le Tour de deux enfants*) y a relativizar así sus propias costumbres, sus formas de vida" (Grignon 1975: 82; traducción 1981: 62-63).

Mientras las dos clases sociales estaban aisladas, conviviendo como dos "especies", se imponía en las clases dominadas una necesaria aceptación de la realidad, haciendo de la necesidad virtud, y se socializaba una serie de tabúes sancionadores de las prácticas pretenciosas que regulaban un campo social dominado, lo que Foster (1965) llama imagen del bien limitado (*Image Limited of Good*) (9). Pero cuando se abre el círculo cerrado de los mercados campesinos (desprotegidos ahora), los valores campesinos de deprecian automáticamente:

"No obstante, el papel más importante en la devaluación de los dialectos y la implantación de la nueva jerarquía de usos lingüísticos, corresponde sin duda a la relación dialéctica entre la escuela y el mercado de trabajo o, más precisamente, entre la unificación del mercado escolar (y lingüístico), vinculado a la institución de títulos académicos con valor nacional e independiente -al menos oficialmente- de las propiedades sociales o regionales de sus portadores, y la unificación del mercado de trabajo (que conlleva, entre otras cosas, el desarrollo de la administración y de los

cuerpos de funcionarios). Para obtener poseedores de competencias lingüísticas dominadas que colaboren a la destrucción de sus instrumentos de expresión, esforzándose, por ejemplo en hablar francés "ante sus hijos" o exigiendo de ellos que hablen "francés" en familia, con la intención más o menos explícita de aumentar su valor en el mercado escolar, fue preciso que el Estado se considerara como el principal medio de acceso, incluso el único, para puestos administrativos tanto más buscados cuanto menor era la industrialización" (Bourdieu, 1985: 23-24).

La unificación de los mercados, es decir, el derrumbe de los aranceles y proteccionismos campesinos, sostenidos para salvaguardar unos valores propios a condición de mantener una posición dominada de por vida, conlleva irremediablemente a la devaluación de los valores campesinos. Sin ningún tipo de posibilidad de resistencia a los valores dominantes, se extinguen poco a poco, socialmente, al mismo paso que desaparecen vitalmente, mueren, los últimos campesinos, portadores físicos de esos valores. Pero el análisis no sería completo sin señalar el fraude de la supuesta meritocracia. Por ejemplo Álvarez Cáccamo (2004) muestra, como la creencia de las clases populares gallegas, de que el habla del español frente gallego conllevaría un ascenso social, ha tenido como resultado una expansión del español en estas clases populares sin que se diese ascenso social alguno. Luego, la extensión de la ilusión de la "teodicea de la meritocracia" conlleva la colonización de las clases populares por los valores de las clases dominantes, dejándolos desposeídos de cualquier instrumento de resistencia.

Frustrada la ilusión del ascenso gracias al sistema escolar dibujado por Bourdieu y Passeron en *La reproduction*, las clases populares sólo cuentan, una vez más, con su cuerpo como fuerza de trabajo, como valor, alimentando un nuevo *american dream* social. El chico deportista, la chica guapa. Sueño mantenido por la difusión mediática de algún triunfo individual, dosificando las tomas del prozac de la movilidad social mediante programas de televisión, revistas del corazón, etc. Que reactivan una economía de la ilusión de ascenso, de igual forma que Foucault (1976: 5-65) narra en *Vigilar y castigar* como las ejecuciones espectaculares reactivan el sistema de poder simbólico del rey.

## 5. La mujer, el espejo y el bronceado en la lógica social de la diferencia

"Se rendre aux bains de mer revient à entrer dans un décor qui fait de la nature une réalité de contact et de perspective (...) Avec ces nouveaux repères, l'expérience de soi dépasse la simple ambition curative. Elle signale l'éclosion d'un nouvel idéal du moi si l'on considère l'image dans laquelle se reconnaît la catégorie fashionable."

(Rauch, en J.-M. Peter y P. Tétart 2003: 85)

"Un emblema de clase (en todos los sentidos del término) caduca cuando pierde su poder distintivo, es decir, cuando se divulga. Cuando la minifalda llega a los caseríos de mineros de Béthune se vuelve a comenzar de cero."

(Bourdieu 2000: 200)

En el antiguo universo campesino todas las ilusiones de ascenso, todas las pretensiones, eran sancionadas con llamadas al orden, en pos de evitar unas ilusiones irreales. Así, en Galicia, por ejemplo, se sancionaba al que intentaba hablar español dándose aires de grandeza, llamándole *castejano* (10), o, en el ámbito de la ropa, hay millones de ejemplos de sanciones al que pretende igualarse a las clases superiores. Conviviendo el reconocimiento de la elegancia de un vestido en un burgués con el reproche a aquel campesino que intenta vestir la misma prenda, los niños aprenden desde pequeños "lo que no es para ellos".

La mujer, por medio del matrimonio, es ahora la que más posibilidades tiene de ascenso social. Mujer de

clase popular, en única posesión de su cuerpo, tiene a éste como única herramienta en esa carrera de movilidad social: adecuarlo a los cánones de las clases dominantes, que son las que siempre marcan el ideal de belleza; aderezarlo con un hexis corporal de docilidad, sumisión, "feminidad" y, tal vez, añadirle una *dote estética* de canto, habilidad con un instrumento musical, etc. Cualquier capital simbólico, forma que denote inversión de tiempo y que pueda ser reconocido como tal y reconvertido en otro tipo de capital, como matrimonial, del cual depende el económico.



Imagen 3. Niños a la orilla del mar. Sorolla,1903.

En la esfera femenina nada marcaba mejor que el tabú del espejo las adecuaciones a la necesidad, en ese campesinado aun aislado, de las que antes hablábamos. Según Corbin (2005: 399-400) en las aldeas francesas del siglo XIX sólo el barbero tenía espejo, y era un espacio masculino. La identidad propia seguía siendo configurada y leída en los ojos de los otros, es decir, siempre en la esfera campesina y de sus propios valores. Los espejos estaban rodeados de tabúes "presentárselo a un niño pequeño amenaza con frenar su crecimiento; dejar un espejo al descubierto al día siguiente de un fallecimiento equivale a incurrir en desgracia" (Corbin 2005: 399), romper un espejo trae siete años de desgracias, etc. Tabúes que, en parte, mitigaban las ansias de observación y comparación con el ideal de belleza de la burguesía. Y, si en las clases acomodadas se llega al extremo de comprar "polvos especiales que tienen por finalidad (...) enturbiar el agua del baño a fin de prevenir la vergüenza" (2005: 399), hay que tener en cuenta que difiere en gran medida del tabú de los espejos de las clases populares rurales. Se correspondiendo, más bien, con el panorama que describe Foucault (2006) en *La voluntad da savoir*, en el cual, más que centrarnos en la fuerte represión del sexo, esos polvos que enturbian la agua, habría que centrarse en la ingente producción de discurso al rededor de el, en esa configuración de la *sexualidad* va extendiéndose, hacia abajo, desde las clases dominantes. Siguiendo a Boltanski:

"El interés y la atención que los individuos prestan a sus cuerpos, es decir, por una parte a su apariencia física, agradable o desagradable, y por la otra, a sus sensaciones psíquicas, de placer o desagrado, crece a medida que se asciende en la jerarquía social (pasando de los agricultores a los obreros, de obreros a empleados, de empleados a los cuadros), y que disminuye la resistencia física de los individuos que no es otra que la resistencia que ellos pueden sacar de sus cuerpos" (Boltanski 1971: 217).

Pero más adelante, con el derrocamiento de las fronteras simbólicas del campesinado, el paso de las *castas* a las clases, el espejo juega un papel totalmente nuevo. La sociedad del espejo es aquella que, en

un mercado simbólico unificado hay un solo patrón de lo bello: el de la burguesía, que todo el mundo *reconoce*. La campesina, ella sola con su espejo, puede configurarse, adecuarse al gusto dominante y sus mercados matrimoniales. Esa joven que antes temía manipular un espejo por las desgracias que acarrearía, ahora lo usa como un instructor de la verdad en el cual se examina, después de estudiar lo elegante y lo mediocre en las revistas de moda, instrumentos de divulgación y vulgarización.

Tenemos, ya, a la mujer que se broncea en la playa.

La piel blanca fue, en la cultura tradicional europea, uno de los atributos de belleza por excelencia (Mariño 2004: 26); cualidad exaltada constantemente en los cuentos populares y romances, cuyas protagonistas se llaman Rosablanca, Blancanieves, etc. Pero la belleza estética no era (ni es) un elemento separado de otros valores, articulados, como ya hemos visto, sobre el eje de la oposición Bien-Mal propia del cristianismo. Así, lo blanco es bello y también bueno, opuesto al demonio negro:

"Lo bello es lo colorido y lo brillante, que es también, con la mayor frecuencia, lo rico. Pero lo bello es al mismo tiempo, lo bueno. El prestigio de la belleza física alcanza tan alto grado que la belleza se convierte en un atributo obligatorio de la santidad" (Le Goff 1969: 453).

Con la Revolución Industrial, las mujeres de las clases populares abandonan los campos donde se exponían al sol. Se internan en las fábricas y empalidecen. Están puestas ya las condiciones sociales para que la burguesía se apropie del bronceado, del moreno, como atributo de belleza. La *lógica social de la diferencia*, puede ser aquí fácilmente observada. En la playa, los campesinos muestran las marcas de moreno en su piel (producidas por la ropa de trabajo) como estigmas sociales que denotan al momento su pertenencia social y su contacto con la necesidad; su escasa legitimidad y habilidad para apropiarse de las prácticas relacionadas con la playa, reservada a aquellos que pueden distanciarse de las necesidades, del trabajo; que poseen dinero y tiempo (capitales perfectamente intercambiables) para gastar. El moreno uniforme necesita una exposición prolongada, no el de un día de visita a la playa en verano. Las trampas, en forma de *substitutivos en rebaja*, son en este caso las cremas autobronceadoras; que permiten a la mujer trabajadora conseguir en poco tiempo (y dinero) los efectos que sólo conseguiría en semanas de playa. A falta del tiempo necesario para la apropiación legítima, recurre a la trampa, que no hace más que anunciar su incapacidad, su impotencia ante lo que reconoce como adecuado, la expresión del "quiero y no puedo". La *hipercorrección* (11) correspondería a aquellas mujeres que "se pasan" en el bronceado, que demuestran una dedicación exclusiva, obsesiva, "chamuscada"; distinta del de la burguesa, más natural, que se puede permitir la *hipocorrección* y no llevar el bronceado hasta el extremo.

La lógica social de la diferencia funciona constantemente, creando nuevas diferencias, en carreras de persecución y escapada. El campo de los posibles, es un muestrario de nuevas cualidades diferenciales, de las que se echa mano cuando las anteriores ya han sido divulgadas y vulgarizadas; por un efecto de contagio social, lo que toca la plebe se convierte en plebe, como un rey Midas invertido del reino de la *distinction*.

Cuando todo el mundo puede estar moreno, hay que estarlo antes, yendo a solariums, y así *ad infinitum*. El campo de los posibles incluye, por ejemplo, broncear partes del cuerpo antes tapadas: se comienza por pasar del traje de baño al bikini; después se sacan las tiras de éste; después el bikini completo, etc. Acariciando la desnudez, merece la pena detenernos aquí un momento. La dialéctica diferencial del bronceado, pero sobre todo la reflexividad sobre el propio cuerpo y el dispositivo de sexualidad, empujó, en estos últimos años, hacia la desnudez, en la exploración de posibles aun vírgenes. Las mujeres de las clases populares, a rebufo de la tendencia marcada por la burguesía, las siguieron no sin problemas. Una serie de obstáculos morales empedraban el camino, pero también la vergüenza cultural, más la desnudez del hexis corporal (12) que la del propio cuerpo. Todo este proceso fue acompañado de la producción, por parte de las clases dominantes, de discursos que culpabilizaban a la mujer "cohibida, avergonzada de su propio cuerpo, dominada sexualmente por su hombre, etc.". Conviene pues, recordar a Foucault cuando señala "La ironía de este dispositivo de sexualidad: nos hace creer que en él reside nuestra 'liberación'"

(Foucault 2006: 169) (13).

La jerarquía social no funciona aritméticamente, funciona de forma diferencial, dialéctica. La lógica social de la diferencia es una competición en la cual las clases dominantes siempre necesitan consumos nuevos, *diferentes* de lo que consumen las clases populares.

## 6. Conclusión

El campesinado que va a la playa ya no es campesino, sino un empresario agrario. Las playas francesas que un día sirvieron de campo de refugiados, son los primeros espacios de ocio en albergar a la última clase en acceder a él. Desgarrando la frase con que Michel Foucault concluye *Les mots et les choses*, podemos decir que "Si esas disposiciones desaparecieran tal como aparecieron [los aranceles simbólicos del campesinado, sus mercados, su "mundo cerrado"], (...), entonces podría apostarse a que el hombre [campesino] se borraría, como en los límites del mar un rostro de arena" (Foucault 1968: 378).

Metáfora o no, la playa es el lugar al que va a morir la cultura campesina; una playa social en la que como individuos atomizados, despojados de sus fuerzas colectivas, sus valores grupales, no hay posibilidad de resistencia ante un mar global que desdibuja en las arenas dispersas cualquier resto de identidad. Además cualquier resistencia más allá de la espontánea será condenada como recuerda Žižek (2007: 21), hay que "evitar esa trampa del liberalismo multiculturalista que consiste en condenar como 'protofascista' cualquier idea de retorno a unos vínculos orgánicos (étnicos o de otro tipo)".



Imagen 4. Baignade à Asnières. Seurat, 1883.

---

## Notas

1. ¿Qué mejor ilustrador para el todo trabajo de Pierre Bourdieu que la filmografía de Eric Rohmer? A casi cada campo y a cada habitus estudiado por Bourdieu, Rohmer pone una cara, un personaje, una película. Cabría reflexionar sobre esto, no sólo como un campo más (pero privilegiado) de aplicación de los conceptos bourdieuianos, si no como un interesante material pedagógico.

2. *Le bal des célibataires* y *Tristes tropiques* forman una pareja sentimental de la ciencia social francesa.

3. El sentimiento de Bourdieu es el de un emigrante gallego, que en Argentina le llaman "gallego" y en Galicia "americano". La sociología es tal vez, en el campo intelectual francés, el destino predilecto de los *emigrantes sociales* que intentan retornar, o por lo menos reconciliarse con su origen. Así lo explica Vázquez: "Situación paradójica y en parte desgarradora; debiéndole todo su ser a las instituciones escolares, Bourdieu era un verdadero "oblato", como más tarde se calificaría. Al mismo tiempo experimentaba el ambiente de la ENS y su entorno intelectual parisino como una violencia cotidiana, una agresión casi física. En alguna entrevista el sociólogo hace memoria y da fe del modo en que debía reprimir su acento sureño y sus maneras provincianas y algo rústicas en este universo dominado por el culto al estilo "brillante", al esteticismo radical -también en política- y a su desenvoltura mundana" (2002: 20-21).

Es, entonces, fácil observar la homología de la posición de Bourdieu en el campo intelectual con la de sus objetos de estudio en sus respectivos campos: los colonizados de Algeria, los campesinos del Béarn natal (colonizados interiores, en terminología de R. Lafont).

4. Aunque también puede dar lugar a algunos desequilibrios entre los bañistas y las poblaciones locales. Véase una pequeña descripción en Sirost (2001: 588) sobre el caso del campismo:

Está por hacer toda una historia del campismo a partir de los pequeños desequilibrios sociales que la vida en la tienda impulsa al nivel de las localidades. Así, los relatos de los años 30 y 50 describen unas hijas jóvenes que se cubren las rodillas cuando atraviesan una aldea para no chocar con los habitantes; ciertas campistas suscitan la emoción cuando se asean en la fuente pública. El reordenamiento del tejido rural procede por un trastorno de las referencias sensoriales, y el campo se convierte en una escena que los ribereños del mundo rural observan con curiosidad. Estes turistas urbanos que conforman un zoo rural transforman las economías locales, las alarmas sociales (por los fuegos amenazantes en el campo o las invasiones salvajes de tierras campesinas) y la demografía. La bocanada de oxígeno de unos contamina la atmósfera de otros.

5. Salvo que se indique lo contrario, todas las traducciones son mías.

6. Sobre la historia social de la práctica del baño en las clases altas se puede leer a J.-M. Peter y P. Tétart (2003: 83-84), que analizan el punto justo en el que el baño escapa de la vergüenza de los cuerpos, bañados a escondidas como narra Michelet, a la exhibición del estilo y la elegancia.

7. El filósofo Slavoj Žižek comenta a menudo como en las películas de James Bond, en contraste con las factorías soviéticas siempre llenas de gente trabajando intensamente, en las localizaciones occidentales todo el mundo parece disfrutar de un ocio eterno. Además, en todas las películas estas superfactorías soviéticas de trabajo acaban siendo destruidas por el agente secreto. Como si el proletariado no existiese en el capitalismo y su presencia fuera irritante, tanto como para destruirla. En el fondo se trata de la misma lógica de apropiación que describe Raymond Willians.

8. En Bauman (2005: 94-96) encontraremos una buena explicación de como la economía de mercado coloniza esas economías que define como "anormales", o eufemísticamente como "economías informales", de las cuales la campesina es la forma más tradicional.

9. Esbozando un futuro trabajo, me parece interesante señalar el rendimiento que se puede obtener relacionar la *image of limited good* elaborada por Foster (1965) y aquello que Bourdieu llama "la elección de lo necesario" (véase, p. e.: Bourdieu 2006: 379-404). La imagen del bien limitado, típica de las sociedades campesinas, reside en la creencia de que la vida social y económica es, en lenguaje de teoría de juegos, un juego de suma cero. Este juego de suma cero es perfectamente ilustrado (imagen folclorizada y ridiculizada por la burguesía) por las disputas campesinas por los lindes de los terrenos de cultivo, donde la explotación de uno sólo puede aumentar a costa del otro. Es decir, los beneficios a mayores que consiga un campesino sólo serán a costa de quitarle a otro campesino su legítima parte. Esto se refleja en prácticas culturales como el rechazo a la donación de sangre, un fuerte impuesto social de fondo ritual (por ejemplo, en forma de quema de pólvora en las fiestas), fuerte regulación de la

envidia mediante el mal de ojo y la brujería. Otro ejemplo de bien limitado, es el de la leche de las madres en el sur de Italia; considerado escaso, se establece un control social en forma de especie de mal de ojo, del que se puede acusar a la mujer que envidia la abundancia de leche que tiene otra madre (de Martino, 2007: 55-63). En estos contextos, la única forma legítima de ascenso social es lo irreal: encontrar un tesoro, fuente de abundantes cuentos sobre los "mouros" en Galicia; o la lotería, *El jugador* de Dostoiesky.

10. En referencia a "castellano", persona castellanohablante, sinónimo de dominante, rica. La forma *castejano* presenta el fenómeno fonético dialectal de la "gheada", habitual en el gallego y, a veces, trasladado al castellano cuando se cambia de idioma. Era pues, una marca de no dominio de la lengua castellana. Si bien era una muestra de *buena voluntad cultural*, acomodación a los valores dominantes y deseo de ascenso, la gheada lo estigmatiza, descubriendo el origen social real (etnia gallega, por lo tanto clase popular). Vemos entonces como una simple e irónica reprimenda a una niña que intenta hablar en castellano: "*mira la castejana!*", condensa toda una cosmovisión social.

11. El tipo de hipercorrección más dramático es la anorexia. Como indica Corbin (2005: 400), "El espejo vertical va a autorizar la emergencia de la estética de la delgadez". estética acentuada también por su valor diferencial con respecto a canon de belleza campesina, gustoso de mujeres más gordas, índice corporal de buena alimentación y de riqueza. Los gustos de las clases populares, más que ningún otro, observan la sentencia sociologizada de Wittgenstein: "ética y estética son lo mismo". La estética funcional, en la misma altura que la necesidad, elogia lo útil en el sentido más primario.

Formando parte del conjunto de las "estrategias de soberbia", de ostentación, junto con los vendajes chinos de los pies de loto, el corsé o la minifalda, la anorexia no es más que el caso paradigmático, llevado hasta el final. Todas estas prácticas son por una parte, exhibición de gasto ostentoso, ya que invalidan a la mujer para el trabajo, es una dote estética radical, y por lo tanto un indicador suntuoso del capital económico de la familia. Por supuesto, las clases bajas no pudieron nunca permitirse estas prácticas, de las que, el maquillaje diario o el arreglo personal no son más que sus versiones más difundidas. Por el otro lado, son prácticas de dominación masculina, que convierten a la mujer en capital del hombre objetivado, "encarnado".

La mujer delgada, ya no sólo sin necesidad de reservas calóricas sino que esforzada en eliminarlas dedicándole tiempo... Mujer que, como las clases bajas, sólo dispone de su cuerpo como fuente de riqueza o instrumento de trabajo: los hombres en forma de fuerza (producción), las mujeres en forma de belleza (producción). La hipercorrección de unos un cuerpo sobremusculado pero poderoso, la hipercorrección de otras un esqueleto de muerte. La anorexia, *potlach corporal*, es uno de los resultados más terribles de la dominación masculina. En cuanto delgadez controlada, es objeto de admiración masculina y consumidora vicaria y orgullo del hombre; nada más pasarse, abandonada y repugnada.

12. O lo que es lo mismo, del origen social inocultable, inscrito en el cuerpo, en los gestos.

13. Cabría estudiar el grado de autonomía de un campo de la belleza, casi siempre femenina, y subordinada al mercado matrimonial, cuyos bienes no pueden ser sino índices de sumisión a la mirada masculina.

---

## Bibliografía

Alabarces, Pablo

2004 "Cultura(s) [de las clases] popular(es), una vez más: la leyenda continúa. Nueve proposiciones en torno a lo popular", *Potlach. Cuaderno de Antropología y Semiótica*, 1(1): 21-33. En Internet, accedido el 20 de agosto de 2008:

<http://www.potlatch.com.ar/>

Álvarez Cáccamo, Celso

2004 A transmissão da língua na família e nas classes, en:  
<http://www.udc.es/dep/lx/cac/escritos/20040322-redes.htm>

Bauman, Zygmunt

2005 *El amor líquido. Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Madrid, Fondo de Cultura Económica.

Boltanski, Luc

1971 "Les usages sociaux du corps", *Annales*, 26(1): 205-233.

Bourdieu, Pierre

1975 "La couturier et sa griffe : contribution à une théorie de la magie", *Actes de la Recher en sciences sociales*, 1(1): 7-36.

1985 *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal.

1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama.

2000 *Cuestiones de sociología*. Madrid, Itsmo.

2006. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus.

2007 *El baile de los solteros*. Barcelona, Anagrama.

Bourdieu, P. (A. Darbel y D. Schnapper)

1966 *L'amour de l'art. Les musées d'art européens et leur public*. París, Minuit.

Champagne, Patrick

1975 "Paysans à la plage", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1(2): 21-24.

Corbin, Alain

2005 "Entre bastidores", en Philippe Ariès y Georges Duby (direct.), *Historia de la vida privada. 4. De la Revolución Francesa a la Primera Guerra Mundial*. Madrid, Taurus.

De Certeau, Michel

1979 "Pratiques quotidiennes", en G. Poujol y R. Labourie (direct.), *Les cultures populaires. Permanence et émergences des cultures minoritaires locales, ethniques, sociales et religieuses*. Toulouse, Privat.

De Martino, Ernesto

2007 *Sud e magia*. Milán, Feltrineli.

Foster, George M.

1965 "Peasant Society and the Image of Limited Good", *American Anthropologist*, 67(2): 293-315

Foucault, Michel

1968 [1966] *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires, Siglo XXI.

1976 *Vigilar y castigar*. Buenos Aires, Siglo XXI.

2006 *Historia de la sexualidad. 1. Voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI.

Grignon, Claude

1981 "L'enseignement agricole et la domination symbolique de la paisannerie", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. 1(1): 75-96. (Hay edición en español: "La enseñanza agrícola y la dominación simbólica del campesinado", en *Espacios de poder*. Madrid, La Piqueta.)

Kurz, Robert

1994 *O fim da política*. Teses sobre a crise do sistema de regulação da forma da mercadoria. (Traducción portuguesa de "Das Ende der Politik", *Krisis* n° 14). En:

<http://planeta.clix.pt/obeco/>

Le Goff, Jacques

1969 *La civilización del Occidente medieval*. Barcelona, Gedisa.

Mariño Ferro, Xosé Ramón

1985 *Satán, sus siervas las brujas y la religión del mal*. Vigo, Xerais.

1987 *Las romerías. Peregrinaciones y símbolos*. Vigo, Xerais.

2004 *Los cuentos maravillosos*, Barcelona, Ronsel.

Nogués Pedregal, Antonio Miguel

1995 "Antropología y turismo rural. Una contingencia necesaria", *Gaceta de Antropología*, nº 11. Texto 11-08. En:

[http://www.ugr.es/~pwlac/G11\\_08AntonioMiguel\\_Nogues\\_Pedregal.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G11_08AntonioMiguel_Nogues_Pedregal.html)

Peter, Jean-Michel (y Philippe Tétart)

2003 L'influence du tourisme balnéaire dans la diffusion du tennis. Le cas de la France de 1875 à 1914", *STAPS*, 61: 73-91.

Sirost, Olivier

2001 "Camper ou l'expérience de la vie précaire au grand air", *Ethnologie Française*, XXXVII: 581-589.

Soudière, Martin de la

2001 "Les enfants dans leurs quartiers d'été", *Ethnologie Française*, XXXVII: 661-668.

Terrades, Ignasi

1973 *Antropología del campesino catalán. 1. Del modo de producción feudal al capitalismo*. Barcelona, A. Redondo Editor.

Vázquez García, Francisco

2002 *Pierre Bourdieu. La sociología como crítica de la razón*. Barcelona, Montesinos.

Veblen, Thorstein

1971 [1899] *Teoría de la clase ociosa*. México, Fondo de Cultura Económica.

Williams, Raymond

1977 "Plaisantes perspectives", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 17(1): 29-36.

Wolf, Eric R.

1982 *Los campesinos*. Madrid, Editorial Labor.

Žižek, Slavoj

2007 *En defensa de la intolerancia*. Madrid, Sequitur.

---

Recibido: 9 julio 2009 | Aceptado: 3 noviembre 2009 | Publicado: 2009-12

