

Att erövra Bourdieu

Kön som social konstruktion kan bestämmas i sina specifika konsekvenser med hjälp av Pierre Bourdieus kultursociologiska teorier. Hans synsätt ger nya insikter om relationerna mellan Hélène Cixous och de feministiska och intellektuella fälten i Frankrike samt mellan Cixous' uppsats "The Laugh of the Medusa" och Simone de Beauvoirs Det andra Könet.

Feministisk teori är kritisk teori: feministisk kritik måste därför vara politisk. När jag gör detta påstående, utgår jag från det marxistiska begreppet "kritik", koncist sammanfattat av *Kate Soper* som en teoretisk övning vilken "genom att förklara vad det är i verklighetens värld som orsakar de kognitiva bristerna i den teori som angrips, kräver ändringar i själva verkligheten". I detta avseende, skriver *Soper*, är den feministiska kritiken ett eko av den kritiska teori som utvecklats av Frankfurt-skolan och dess poängterande av nödvändigheten att "visa det rättmätiga i det konkreta frigörelsearbetet".¹ Detta är helt klart en ambitiös målsättning som skulle kräva att jag visade hur Pierre Bourdieus sociala teori står i förhållande till den specifika franska samhällsmiljö där den uppkom. En sådan analys skulle fordra omfattande empirisk forskning. Det är dock inte möjligt inom ramen för denna artikel. Jag har därför rubricerat min text "Att erövra Bourdieu". Med uttrycket "erövra" menar jag en kritisk värdering av en given teoribildning med sikte på att överta och använda den för feministiska ändamål.² Att "erövra" bör teoretiskt vara något mera modest än fullskalig kritik, och har en relativt väldefinierad kritisk avsikt. Varken "erövring" eller "kritik" vilar på idén om en objektiv position från vilken man kan skärskåda den ifrågavarande teoribildningen. I motsats till upplysningstidens kritikbegrepp, är det kritikbegrepp som här används immanent och dialektiskt. Mitt förslag att använda "erövra" och "kritik" som viktiga feministiska verksamheter syftar till att bekämpa föreställningen att feminister är dömda att bli offer

för vad som ibland kallas "manlig" teori. Om jag använder termer som "patriarkalisk" och "feministisk" snarare än "manlig" och "kvinnlighet", är det just därför att jag tror att vi som feminister kämpar för att omskapa de kulturella traditioner som gjort oss till de motstridiga produkter vi är.

Varför just Bourdieu?

Sedan 1960-talet har den franske sociologen Pierre Bourdieu publicerat mer än tjugotusen arbeten inom områdena antropologi, kultursociologi, språk och litteratur.³ Men i den engelskspråkiga världen har han inte förrän ganska nyligen blivit känd utanför den socialvetenskapliga forskarvärlden. En av orsakerna till detta tämligen senkomna tvärvetenskapliga intresse hos omvärlden är säkerligen det faktum att hans bestämda sociologiska och historiska uppfattning, som anknyter mycket mer till klassisk fransk sociologi, strukturalism, ja till och med marxism än till andra senare intellektuella strömningar, inte fick mycket gensvar på den teoretiska arena där, åtminstone vad gäller humaniora, poststrukturalismen och postmodernismen dominerade.⁴ Idag finns dock ett förnyat intresse för de sociala och historiska faktorer som bestämmer den kulturella produktionen. Bourdieu har alltid arbetat mycket med litterära, språkliga och estetiska frågor, vilket gör hans verk särskilt lockande för litteraturkritiker.⁵

Den engelska kultursociologen Janet Wolff har i en aktuell uppsats pläderat för en mer sociologisk syn på feministisk kritik: "Det är

bara med en systematisk analys av samhällets könsdelning, kulturproduktionens sociala bindningar och relationen mellan text, kön och social struktur", skriver hon "som den feministiska litteraturkritiken kan bli värdig sin uppgift".⁶ Jag är ense med Wolff om att det skulle vara positivt för feministisk kritik om man kunde utveckla en mer sofistikerad förståelse av de sociala aspekterna på kulturproduktion.⁷ Bourdieus kultursociologi är, skulle jag vilja påstå, fruktbar för feminister just därför att den möjliggör synnerligen konkreta och specifika analyser av de sociala faktorer som bestämmer den språkliga akten, *l'énonciation*. Detta betyder inte att dessa faktorer är de enda vi behöver ta fasta på, inte heller att feministiska kritiker kan negligera *l'énoncé*, eller påståendet i sig.⁸ Även här instämmer jag med Janet Wolff som menar att feministisk kritik missar sitt politiska och litterära mål om den inte studerar litteratur både på textnivå och på institutionernas och de sociala processernas nivå. Jag borde kanske tillägga att likaväl som det är absurt att försöka reducera *énoncé* till *énonciation* (till exempel genom att hävda att varje yttrande till fullo kan förklaras genom den talandes sk "position som talare"), lika absurt är det att behandla texter som om de inte vore komplexa produkter av en historiskt och socialt implacerad språklig *akt*, en *énonciation*.

Mitt intresse för Bourdieu betyder inte att jag tror att hans teori om den sociala konstruktionen av begreppskategorier, inklusive begreppet "kvinna", på något sätt gör all annan teoribildning överflödigt. Det är absolut inte fråga om att byta ut Freud mot Bourdieu, till exempel. Inte heller har vi råd att försumma textteorier till förmån för sociologi och psykologi, eller att reducera den franske sociologens arbete till ett enkelt verktyg för litteraturkritiker. Bourdieu har nämligen också avsevärd teoretisk relevans för feminismen. I denna artikel hoppas jag kunna visa att ett synsätt grundat på Bourdieus teorier gör det möjligt för oss att förnya begreppet kön som social kategori på ett sätt som urholkar den traditionella uppdelningen i essentialister och icke-essentialister.

Bourdieus *generella* teorier om reproduktionen av kulturell och social makt är inte i och för sig radikalt nya och originella. Många av hans mest omhuldade teman har också behandlats av andra. Det finns de som tycker att hans allmänna teori om makt är mindre nyskapande än de teorier som framförts av tänkare som Marx och Foucault; hans beskrivning av hur individuella subjekt internaliserar och identifierar sig med dominerande sociala institutioner eller strukturer kan verka som ett eko av Gramscis teori om hegemoni; och hans teori om social makt och dess ideologiska verkningar kan förefalla tamare än Frankfurtskolans.⁹ Men för mig ligger Bourdieus originalitet i hans utveckling av vad man skulle kunna kalla en *mikroteori* för social makt.¹⁰ Där Gramsci ger oss en allmän teori för hur hegemonin tvingas på oss, visar Bourdieu exakt *hur* man kan analysera t ex lärarens kommentarer till studentens uppsatser, examinationsbestämmelserna och studenternas val av olika ämnen, för att spåra den specifika och konkreta uppbyggnaden och genomförandet av en härskarideologi. Många feminister menar att kön är en social konstruktion. Det är inte svårt att göra ett sådant svepande påstående. Problemet är att bestämma vilka specifika konsekvenser ett sådant påstående kan ha.

Det är här jag finner Bourdieus sociologiska teorier särskilt användbara. För en feminist är en annan stor fördel med Bourdieus mikroteoretiska infallsvinkel att den tillåter oss att införliva de mest jordnära detaljer i vardagslivet i våra analyser, eller med andra ord: Bourdieu gör sociologisk teori av bokstavligen *allt*.

Eftersom Bourdieu vägrar att acceptera skillnaden mellan "högt" och "lågt", "betydelsefullt" och "betydelselöst", analyserar han olika sätt att tugga maten, olika sätt att klä sig, olika smak när det gäller musik från förkärlek för cowboyballader till avnjutande av tonsättaren John Cage, heminredning, vilka vänner man har och vilka filmer man ser, och hur en student känner sig när hon talar med sin professor. På sätt och vis är därför en del av mitt intresse för Bourdieu grundat på min övertygelse att mycket av vad patriar-

katets företrädare brukar avfärda som trivialt *struntprat*, och som kvinnors struntprat till råga på allt, i själva verket är socialt betydelsefullt. Men det är en sak att påstå detta, en helt annan att leda i bevis att det är sant. Efter att ha läst Bourdieu känner jag mig säker på att det *är* möjligt att binda samman de banala detaljerna i vardagslivet till en mera generell social analys av makten. Detta borde i sig självt göra Bourdieus synsätt tilltalande för feminister som vill göra en social analys som bryter upp eller övervinner den traditionella uppdelningen i individ/samhälle eller privat/offentlig. Återigen måste jag kanske betona att Bourdieu inte är den ende tänkare som har visat intresse för vardagslivets teori. Men jag vill påstå att jag inte känner till någon annan teoribildning som tillåter mig att på ett mycket komplext men samtidigt koncret och specifikt sätt binda samman t ex min fascination för Simone de Beauvoir, min vana att äta fisk när jag går på restaurang och min specifika position inom ett givet socialt fält.

Dock är det ett faktum att Bourdieu ända till helt nyligen inte har haft så mycket att säga om kvinnorna.¹¹ Det betyder att begreppet kön är otillräckligt teoretiskt utforskat i hans tankevärld. En feminist som börjar intressera sig för Bourdieu kan inte undvika att fråga sig om hans viktigaste begrepp kan tillämpas på kön utan vidare, eller om de måste omprövas och omstruktureras för att bli användbara för hennes ändamål. Hon måste också ställa frågan om Bourdieus teorier kan hantera social förändring, han som envist pekar på hur de som agerar på den sociala arenan internaliserar dominerande sociala värden. Menar Bourdieu att sociala maktstrukturer *alltid* tar hem spelet? Att *amor fati* – älska ditt öde – är ett passande motto för varje socialt bestämd handling? Eftersom dessa frågor är avgörande för feminister såväl som för socialister, kommer de att behandlas nedan.

Fält, habitus, legitimitet och symboliskt våld

Jag måste nu presentera några av Bourdieus nyckelbegrepp. Två av hans mest fundamen-

tala termer, *fält* (*champ*) och *habitus*, är ömsesidigt beroende av varandra. Ett fält kan definieras som ett system av konkurrerande sociala relationer som fungerar i enlighet med sin egen specifika logik och sina egna regler. "Ett fält", skriver Bourdieu, "är ett socialt rum där ett spel pågår (*espace de jeu*), ett fält av objektiva relationer mellan individer eller institutioner som konkurrerar om samma belöning".¹² I princip är ett fält helt enkelt vilket socialt system som helst som kan visas fungera enligt denna logik.

Men om fältet är en konkurrensstruktur, eller kanske snarare en arena eller ett slagfält, vad är då belöningen som står på spel? I stort sett kan varje agent på fältet antas vara ute efter största möjliga makt och inflytande inom fältet. Målet är att *härskra över* fältet, att bli den instans som har makten över *legitimitet* framför andra deltagare i spelet, som kan dela ut eller ta tillbaka makten. Bourdieu definierar *legitimitet* på följande sätt: "En institution, handling eller vedertagen praxis som är förhärskande, men inte öppet erkänd som sådan (*méconnu comme tel*), dvs som tyst accepteras, är legitim."¹³ En dylik härskarposition uppnår man genom att skaffa sig så mycket som möjligt av det speciella symboliska kapital som är gångbart på fältet ifråga. I sin banbrytande artikel från 1966, "Champ intellectuel et projet créateur", gör Bourdieu en slående analys av det inbördes förhållandet mellan författarens projekt och det intellektuella fältets struktur. Det intellektuella fältet, säger han, är tämligen självständigt i förhållande till hela det sociala fältet, och ger upphov till sin egen typ av legitimitet. Detta betyder inte att det sociala fältet inte existerar inom det intellektuella fältet, utan snarare att det existerar endast som en *représentation* av sig självt, för övrigt en representation som inte har kommit utifrån, utan skapats inifrån själva det intellektuella fältet.

Det intellektuella fältet och utbildningsfältet har liksom alla fält sina egna specifika mekanismer för urval och invigning. Intellektuell legitimitet är ett symbolvärde som produceras av fältet självt och kan definieras som det som *erkänns* – eller, med Bourdieus term, *konsekreras* – av fältet vid en given tid-

punkt. För att uppnå legitimitet har agenterna på fältet tillgång till många och olika strategier. Men dessa strategier uppfattas sällan eller aldrig som sådana av agenterna själva. Istället genererar varje fält sin egen specifika *habitus*, vilket Bourdieu definierar som "ett system av dispositioner som är anpassade till spelet (på fältet)".¹⁴ "Om ett fält skall kunna fungera", skriver han, "måste det finnas belöningar, och människor som vill spela spelet, och som är utrustade med den *habitus* som gör det möjligt för dem att känna till och känna igen spelets inneboende regler, de belöningar man kan kämpa om osv".¹⁵ *Habitus* kan således ses som ett system av dispositioner, dvs tanke-, uttrycks- och beteendevanor, som man förvärvar genom praktisk erfarenhet av fältet. På en nivå kan *habitus* betecknas som känsla för vad man gör i praktiken (*le sens pratique*). I vissa avseenden kan *habitus* jämföras med vad pedagogerna kallar "den dolda läroplanen": de normer och värderingar som inpräglas genom själva formerna för samspelet i klassrummet, snarare än genom explicita pedagogiska system. För Bourdieu är *habitus* emellertid ett aktivt produktivt system av icke-formulerade dispositioner och inte ett lager av passiv kunskap.

På samma sätt som det internaliserade systemet av oskrivna lagar bestämmer strategier och handlingssätt, kommer ett fälts *habitus* att förbli oartikulerat. I den mån ett fält inte kan fungera utan sin specifika *habitus*, måste fältet struktureras genom en serie *outtalade* och *oskrivna* regler för vad som legitimt kan sägas – eller uppfattas – inom fältet. I detta avseende, skriver Bourdieu, fungerar hela fältet som en sorts censur.¹⁶ Inom fältet är varje diskurs omskrivande i den meningen att den måste ta hänsyn till de korrekta *formerna*, bestämda av fältet, om den inte ska riskera att förkastas som struntprat (på det intellektuella fältet tenderar förkastade diskurser att betecknas som "korkade" eller "naiva").

Men om fältet som helhet fungerar som en typ av censur, kommer varje diskurs inom fältet att på en gång bli en uppmaning till och en effekt av *symboliskt våld*. Detta sker därför att ett fält är en särskild distributionsform för en specifik typ av kapital. Rätten att tala, legi-

timiteten, finns hos de agenter som erkänns av fältet som mäktiga ägare av kapital. Sådana individer blir talesmän för fältets *doxa* (det som är odiskutabelt) och kämpar för att avvisa dem som aspirerar på deras position som *heterodoxa*, arga utmanare som inte har samlat tillräckligt kapital, individer som man inte kan *anförtro* rätten att tala. De mäktiga ägarna till det symboliska kapitalet kommer att utöva den symboliska makten, och därigenom det symboliska våldet. Men förutsatt att alla agenter på fältet i viss utsträckning har samma *habitus*, är de resursstarka agenternas rätt till makt implicit erkänd av alla, och inte minst av dem som hoppas att en dag kunna störta dem från tronen. Att olika grupper på (slag)fältet kämpar till det bittra slutet om politik, estetik eller teori betyder inte att de inte till viss grad har samma *habitus*: just genom att blanda sig i striden visar de ordlöst och ljudlöst sitt erkännande av spelets regler. Detta betyder inte, såvitt jag kan se, att de alla kommer att spela spelet *på samma sätt*. De olika positionerna hos de olika spelarna på fältet kommer att kräva olika strategier. I den utsträckning som olika spelare har olika social bakgrund (de kommer kanske från olika delar av världen, har olika social klass, kön, ras osv), kan de inte ha *identisk* *habitus*.

Det som gäller om legitimitet, gäller också om "distinktion" (distinktion är ju egentligen ingenting annat än legitimerad smak). Hela poängen med den process som påbjuder legitimitet är ju att uppnå en punkt där kategorierna makt och distinktion blir ett. Legitimitet (eller distinktion) kan bara uppnås när det inte längre är möjligt att avgöra om dominans har uppnåtts som ett resultat av distinktion eller om i själva verket den dominerande agenten verkar besitta distinktion *därför* att han (mera sällan hon) är dominant.¹⁷

I *Le Sens pratique* definierar Bourdieu symboliskt våld som "mjukt" våld, eller som "censurerat våld i förskönande omskrivning", vilket betyder att det inte är erkänt, men samtidigt är godkänt.¹⁸ Man har tillgång till symboliskt våld när öppet eller direkt våld (som t ex ekonomiskt våld) är omöjligt. Det är vik-

tigt att inse att symboliskt våld är legitimt och därför faktiskt inte erkänns som våld. Om en öppen ideologisk eller materiell kamp utvecklas mellan grupper eller klasser, såsom till exempel klasskonflikter eller feministisk kamp, kan symboliskt våld bli avslöjat och erkännas för vad det är. I samma ögonblick som det erkänns, kan det emellertid inte längre fungera som symboliskt våld.¹⁹ Förkapitalistiska samhällen kan, enligt Bourdieus resonemang, i den mån de förnekar betydelsen av ekonomiska strukturer istället använda sig av symboliskt våld. I senkapitalistiska samhällen å andra sidan går det symboliska våldet mest förödande fram inom konsten och kulturen, som uppfattas som fredade tillflyktsorter för oberoende värderingar i en vulgär och fientlig omvärld behärskad av ekonomisk produktion.²⁰

Utbildning och maktreproduktion

För Bourdieu är utbildningssystemet en av huvudagenterna för det symboliska våldet i moderna demokratier.²¹ Det är också en central faktor i bildandet av varje individs *habitus*. I *La Noblesse d'état* studerar han på vilket sätt den påtvingade sociala makten i utbildningssystemet är kopplad till reproduktion av makt i andra sociala sfärer.²² Utbildningssystemets funktion, menar Bourdieu, är framförallt att producera det nödvändiga sociala förtroendet för det legitima hos rådande dominerande maktstrukturer, eller med andra ord: att förmå oss att tro att de som bestämmer över oss gör det därför att de har de rätta kvalifikationerna och den rätta kompetensen snarare än att de kommer från privilegierade familjer och har de rätta förbindelserna. Det eftertraktade diplommet eller examensbeviset blir ett tecken för social magi, sinnebild för ett förvandlingsnummer som i grunden förändrar den utvalda elitens innersta väsen.²³ Att påstå att något är en effekt av social magi är naturligtvis inte, det vill Bourdieu betona, detsamma som att säga att det är en illusion eller inte existerar:

Man måste vara ädel för att kunna uppträda ädelt; men man är inte längre ädel om

man inte uppträder ädelt. Med andra ord, social magi har mycket påtagliga effekter. Att hänföra någon till en grupp med högre rang (adel i motsats till vanligt folk, män i motsats till kvinnor, bildade människor i motsats till obildade osv) sätter igång en objektiv förvandling som bestämmer en inlärningsprocess, vilken i sin tur underlättar en verklig förvandling som för denna människa närmare den definition som ursprungligen gjordes.²⁴

Att framstående produkter av utbildningssystemet är framstående som ett resultat av samhällets *tro på* att de är framstående behöver inte betyda att de inte verkligen har en objektiv kompetens (t ex kunskaper i grekiska, förmåga att kunna lösa svåra ekvationer, eller vad som helst). Men en sådan kompetens har dock mycket litet att göra med de uppgifter som de förväntas klara av som t ex verkställande direktörer i stora företag eller ledamöter med makt i politiska sammanhang. Att utbildningssystemet faktiskt producerar viss kompetens utan att för den skull upphöra att utöva social magi är ett fenomen som Bourdieu kallar "kompetensens dubbelmening". Denna dubbelmening är således just det som gör det möjligt för utbildningssystemet att ge ett så effektivt och *övertygande* bidrag till legitimeringen och naturaliseringen av makt.

Reproduktion av makt är emellertid inte bara en effekt av utbildning. Tvärtom tycks Bourdieu kunna visa att fastän utbildningssystemet spelar en oumbärlig roll som en av de betydelsefullaste agenterna för legitimt symboliskt våld, vet ändå de sociala agenter som har stor politisk och ekonomisk makt hur de skall passera utbildningshindret om de måste. De som kommer från underprivilegierade socialgrupper behöver allt det utbildningskapital de kan uppbringa för att kunna avancera i samhället, men de som tillhör mer privilegierade klasser kan komma lika långt eller längre med mindre utbildningskapital helt enkelt därför att de har tillgång till stora mängder av annat kapital.

Bourdieu visar övertygande hur utbildningssystemet gynnar medelklassen även i de mest renodlat skolmässiga aktiviteter. Konse-

kvenserna är ödesdigra: elever som har brister i sitt kulturella kapital (t ex de som kommer från enkel social bakgrund) tenderar att klara sig sämre redan tidigt i skolgången. Enligt Bourdieu finns det en nästan perfekt överensstämmelse mellan den individuella elevens socialklass och lärarens bedömning av elevens intellektuella förutsättningar. Om dessa elever betraktas som svaga elever, kommer de att *bli* svaga, likaväl som de som betraktas som framstående *blir* framstående.

När det gäller att mäta social framgång senare i livet demonstrerar Bourdieu på ett kusligt sätt hur en viss brist på utbildningskapital kan kompenseras med innehav av andra typer av kapital. Pengar och politisk makt (dvs ekonomiskt och politiskt kapital i Bourdieus termer) är uppenbarligen viktigt här. Men i *La Noblesse d'état* lägger han också stor vikt vid ett nytt begrepp, nämligen *socialt kapital*. Socialt kapital definieras som "relationell makt", dvs det antal kulturella, ekonomiska eller politiskt användbara relationer som en given person har förvärvat. I Frankrike förefaller det som om de "stora" familjerna i övre medelklassen underhåller eller reproducerar sin sociala position med stöd av omfattande nätverk av släktingar som har stora mängder kapital i olika fält. En släkt kan bland sina medlemmar ha framstående läkare, mäktiga bankmän, inflytelserika politiker och kanske någon berömd konstnär, författare eller professor. På detta sätt kan slakten sägas ha stora symboliska investeringar säkert utplacerade över hela det sociala fältet. Detta var också fallet med de stora adelsfamiljerna under den gamla goda tiden, och Bourdieu kommenterar torrt att detta är orsaken till att även en revolution har liten effekt på sådana släktnätverks tillgångar. Man kan visa att personer med detta slags bakgrund regelmässigt uppnår högre maktställningar i relation till sitt utbildningskapital än de som kommer från mindre gynnade socialgrupper. Eller med andra ord: en stjärnelev vid en elitiska skola som École Polytechnique som dessutom är son till en framstående politiker har mycket större chans att bli chef för en inflytelserik bank än en lika duktig student vid samma skola vars far råkar vara en

vanlig enkel arbetare, lärare eller ingenjör. Och om sonen eller dottern till den framstående bankdirektören av någon anledning inte kommer in på elitiska skolan ifråga, finns det andra, mindre prestigebetonade men "fina" skolor, som t ex de nya privata skolor som koncentrerar sig på företagsekonomi och ledarskapsutbildning, och som väger upp sin brist på intellektuell prestige genom att ha en marknadsmedveten och "modern" prägel. För de privilegierades avkomma ger sådana "mindre" skolor (i motsats till de "stora", intellektuellt mycket prestigebetonade statliga skolorna som École Normale, École Polytechnique etc) en utbildningsstatus som trots allt gör det möjligt för eleverna att tävla om en viss ekonomisk eller politisk maktställning. Men för pojkar och flickor från de mindre gynnade sociala klasserna ger sådana skolor inte mycket för framtiden. Här fungerar återigen den sociala logiken: om kapital är vad som krävs för att producera mer kapital, då kommer en agent som inte har så mycket socialt kapital vid starten inte att få så stor nytta av en utbildning med relativt låg prestige ("låg-kapital"-utbildning).

Utbildningssystemets ideologiska roll är därför att få det att *verka* som om ledande befattningar som ger makt fördelas med avseende på meriter. Att det i varje utbildningsinstitution finns ett litet fåtal av vad Bourdieu brukar kalla "mirakulösa undantag" (*des miraculés* – personer med underprivilegierad social bakgrund som haft mycket stor framgång i sin utbildning) är precis det som får oss att tro att systemet faktiskt är jämlikt och meritokratiskt.²¹ För Bourdieu är sålunda den vitt spridda demokratiska tron på att utbildning är inträdesbiljetten till frihet och framgång ingenting annat än en myt: myten om den frigörande skolan är ett nytt "opium för folket".

Doxa, ortodoxi heterodoxi och förändring

Smak eller *omdöme* är det symboliska våldets grova artilleri. I *Distinction* pekar Bourdieu på "terrorn i de kategoriska domsslut som i smakens namn dömer män och kvinnor till att



"Män beskyddar dig inte längre" har den amerikanska konstnären Jenny Holzer skrivit på skylten till en nedlagd biograf på 42:a gatan i New York. Hennes budskap får en alldeles särskild dimension i de nedgångna porrkvarteren med peep-shows och porrvideo-butiker. (Foto: Clemens Poellinger.)

bli förlöjligade, nedvärderade, utskämda, tystade, för att de i domarnas ögon inte uppfyller kraven på hur man skall vara och uppträda".²⁶

Det symboliska våldet blir en terror genom vilken den dominerande gruppen försöker påtvinga dem sin egen livsstil, så som den så tjuvigt framställs i eleganta och glänsande periodiska tidskrifter: "Conforama är möbelkonstens Guy Lux", skriver Le Nouvel Observateur, som dock aldrig skulle säga att *Nouvel Obs* är kulturens Club Méditerranée.²⁷ Terror gömmer sig i alla sådana yttranden, hastiga blixtar av egoistisk klarsyn, utlösta av klasshat eller förakt.²⁸

Dessa kommentarer kan inte ha gjorts av en person som tror på det oundvikliga i ett status quo: *Distinction* är i själva verket ett kritiskt arbete, ett teoretiskt ingripande som förutsätter att själva det förhållandet att man visar upp grundvalarna för den borgerliga estetiken kommer att bidra till dess förvandling.²⁹ För att ta reda på hur Bourdieu argumenterar i denna sak måste man gå till ett tidigare arbete, *Outline of a Theory of Practice*. För Bourdieu "tenderar varje etablerad ordning att framställa sin egen godtyckligt uppkomna praxis som något av naturen givet".³⁰ I ett mycket traditionellt, relativt stabilt och odifferentierat samhälle är denna process så framgångsrik att "natur och samhälle förefaller självklara".³¹ Denna självklarhet är det som Bourdieu kallar *doxa*. *Doxa* skall skiljas från *ortodoxi* (strävan att försvara *doxa*) i den mån dessa två positioner mer eller mindre uttalat ser möjligheten till en annorlunda ordning. För att försvara det "naturliga" måste man ju först erkänna att det inte längre är självklart.

I ett "doxiskt" samhälle ses den "etablerade kosmiska och politiska ordningen inte som arbiträr i den meningen att det är en möjlig ordning bland andra möjliga, utan som odiskutabelt självklar och naturenlig, varför den följaktligen inte ifrågasätts."³² Eller med andra ord, detta är ett samhälle där var och en har en perfekt *känsla för var gränserna går*.³³ I en sådant samhälle finns det ingen opinion i den liberala betydelsen av detta ord, eller som Bourdieu säger: "det

som är livsviktigt *behöver inte diskuteras eftersom det tillkommer utan diskussion*: traditionen är tyst, inte minst om sig själv som tradition."³⁴ I ett sådant samhälle finns följaktligen inget utrymme för förändring eller förvandling. Eftersom samhället är helt doxiskt, reglerar den sociala makten utan opposition: detta är en värld där inte ens själva frågan om legitimitet uppkommer.

Vad krävs då för att kritik – och därmed förändring – skall kunna vinna inträde i det sociala rummet? På denna punkt är Bourdieu märkbart marxistiskt influerad: villkoret för möjlig kritisk diskurs som skulle "ta upp det odiskuterade till diskussion", skriver han, är en "objektiv kris som genom att bryta upp den direkta tillpassningen mellan de subjektiva och de objektiva strukturerna, också bryter ned självklarheten".³⁵ "Den kritik som avser att vara mest radikal stöter alltid på de gränser som bestäms av de objektiva villkoren", fortsätter han: "En kris är ett nödvändigt villkor för att doxa skall ifrågasättas, men den är inte i och för sig ett tillräckligt villkor för att frambringa en kritisk diskurs".³⁶

En kris är sålunda nödvändig för att kritik skall utvecklas, och kris är alltid en fråga om *praxis*. Klasskampen är det uppenbara exemplet på en sådan kris, men det är inte det enda: andra sociala grupper, som t ex kvinnor och etniska minoriteter, eller gamla och unga, kan också bilda grupper eller sociala agenter och utmana specifika maktstrukturer. Skälet till att en kris i och för sig inte är tillräcklig för att framkalla en kritisk diskurs är uppenbart: endast de dominerade klasserna eller grupperna har ett objektivi- tetsintresse av att "tränga tillbaka gränserna för doxa och visa upp det godtyckliga i det som tas för givet".³⁷ De dominerande klasserna å andra sidan kommer att ila till sina positioner som ortodoxa försvarare av doxas okränkbarhet. Att en kritisk diskurs uppstår blir en del av samma sociala spel som på en gång gör den möjlig och begränsar den.

Enligt Bourdieu framtvingar kriser också att erfarenheten omdefinieras, vilket ger upphov till nya former av språk. När den vanliga ordningen ifrågasätts av en upprorisk grupp, kan hittills outtalade eller privata

erfarenheter plötsligt finna öppna uttryck, med dramatiska konsekvenser:

”Privata” erfarenheter genomgår ingenting mindre än en *statusförändring* när det visar sig att de placerats i den offentliga objektiviteten i en redan befintlig diskurs, det objektiva tecknet på rätten att verbalt uttryckas, också offentligt: ”Ord kan slå hårt”, säger Sartre, ”när de sätter namn på sådant som dittills existerat utan namn.” Eftersom varje språk som har förmågan att kräva och få uppmärksamhet är ett ”auktoriserat språk”, som också är kopplat till talarnas auktoritet, är dess benämningar inte bara språkliga utan även auktoriserade och legitima. Detta gäller inte bara om etablissemangets språk utan även om de upproriska diskurser som hämtar sin legitimitet och sin auktoritet från samma grupper som de har makt över, och som de bokstavligen skapar genom att ge dem ett uttryck: de hämtar sin makt från sin förmåga att objektifiera dittills utsagda erfarenheter, att göra dem allmänt kända – ett steg på vägen till att göra dem officiella och legitima – och, när tillfället kommer, att manifesteras och förstärka konkordansen.³⁸

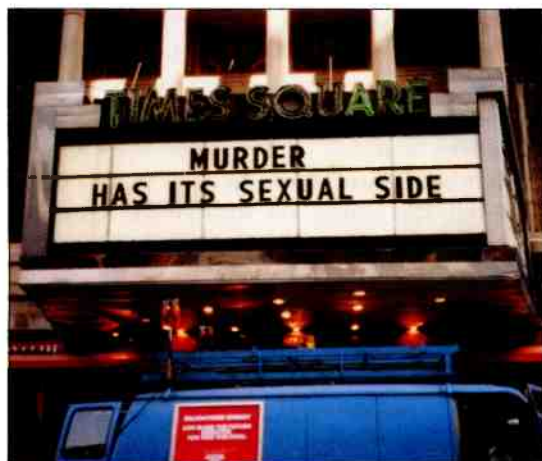
Denna framställning av hur tidigare nedtryckt erfarenhet legitimeras och konstitueras som erfarenhet genom själva den handling som innebär att den får ett offentligt uttryck, slår mig som en särskilt användbar teoretisering av feministisk metod med dess betoning av att man måste skapa ett språk för att uttrycka kvinnors erfarenhet. Med denna teori, blir studiet av feministisk diskurs en fråga om att placera den i relation till strukturerna i det fält där den uppstår. En verkligt kritisk (dvs *anti-doxisk*) framställning av feminismen borde då också betänka de sociala villkoren för en feministisk diskurs. Eller med andra ord: feminism som kritik måste också vara en kritik av feminism.

På detta sätt finner den tilltänkta kritikern av doxa att hon är tvungen att också reflektera över de villkor som gjort henne till talare. Som intellektuell blir hennes ställning särskilt oklar eftersom hennes sociala eller politiska kritik inte kan undgå att vara intrasslad i de mekanismer och strategier – den habitus – som gäller på det intellektuella fält där hon befinner sig. Bourdieus egen roll som en intellektuell som börjar beskriva och utveckla

de oskrivna reglerna i det intellektuella spelet är naturligtvis inget undantag. Varje försök att göra en specifik analys offentlig – att objektifiera den, som Bourdieu säger – måste inkludera talaren.³⁹

Men en sådan ”objektifiering” av ens egen ställning kan aldrig bli fullständig. Om det intellektuella fältet självt utgör ”platsen för objektifikationen, den osedda ståndpunkten, den blinda fläcken hos alla teorier” följer därav, tillägger Bourdieu, att ”vetenskapligt arbete med ett sådant objekt inte kan skiljas från det arbetande subjektet”.⁴⁰ På detta sätt finner kultursociologen att hon har hamnat i ett läge som liknar psykoanalytikerns, det vill säga inte så att hon har lyckats befria sig från sitt undermedvetna eller från sina blinda fläckar, utan snarare på det sättet att hon kan förväntas känna igen och hantera det undermedvetnas strategier när de dyker upp. ”Sociologi ligger sällan så nära social psykoanalys som när den behandlar ett sådant ämne som smak”.⁴¹ Och för Bourdieu såväl som för Freud går vägen till förändring genom verbalisering och analys av de outtalade och tillbakaträngda regler som styr vårt beteende. Men man bör komma ihåg, att en sådan diskurs i sig själv är en produkt av den kris den försöker lösa.

Förändring är således inte omöjlig i Bourdieus framställning av tingens ordning: symboliskt våld är inte den enda formen av våld i samhället. I den utsträckning som symboliskt våld är djupt doxiskt, kan det utmanas på precis samma grunder och på samma sätt som doxa. Men social förändring går tillbaka på praxis, på de objektiva villkoren för vardagslivet. I detta sammanhang är de intellektuellas revolutionära roll med nödvändighet ganska begränsad. I den mån intellektuella kan bidra till förändring genom att producera en diskurs, kan de endast göra detta när den sociala struktur där de befinner sig är i konflikt, öppet eller fördolt. Själva det förhållandet att en kritisk diskurs produceras hjälper emellertid till att *legitimera* den erfarenhet som direkt eller indirekt har bidragit till att producera kritiken överhuvudtaget.⁴² På detta sätt, som jag förstår saken, förblir kritiska diskurser inte bara härledda eller margi-



Jenny Holzers 42nd Street Art Project: "Mord har sin sexuella sida". (Foto: Clemens Poellinger.)

nella i relation till de materiella och praktiska förhållanden som skapat dem, utan de kommer i sig själva att skapa materiella och praktiska effekter. Därför kan sådana diskurser, inom sina begränsningar, åstadkomma omdaning i praktiken.

Kön som social konstruktion

Vad kan då Bourdieus kultursociologi bidra med när det gäller feministisk analys av sociala maktstrukturer? Ganska nyligen har Bourdieu, för att visa att hans synsätt kan utvidgas till att omfatta andra områden än social klass, börjat orientera sig mot frågan om den sociala konstruktionen av kön. I princip borde en sådan kursändring inte förvåna oss. Som Rogers Brubaker har visat, är Bourdieus klassbegrepp tillräckligt vagt för att kunna tillämpas på vilken social grupp som helst, vars medlemmar delar vissa materiella och sociala villkor och därför också utvecklar en gemensam habitus. I en opublicerad uppsats från 1989 med titeln "La Construction sociale du sexe" utgår Bourdieu från antagandet att män och kvinnor de facto utgör två sådana sociala grupper, och går sedan vidare med analysen av de sociala relationerna mellan män och kvinnor med exakt samma terminologi som för andra relationer mellan en dominerande och en dominerad klass. Denna analys utvidgas och

utvecklas i "La Domination masculine", publicerad i september 1990.⁴³ Samma år ägnade Bourdieus tidskrift *Actes de la recherche en sciences sociales* två temanummer åt frågor rörande könsskillnader.⁴⁴ Frågor rörande patriarkalisk makt och den sociala konstruktionen av kön får därför betraktas som centrala i Bourdieus sociologi.

För Bourdieu är uppdelningen av människosläktet i två fundamentala kategorier en alltigenom godtycklig kulturell konstruktion. För honom är sexism – liksom rasism – en essentialism: "Sexismen vill lägga historiskt uppkomna sociala skillnader till den biologiska naturen och få detta att verka som den grundensens från vilken varje handling i livet obevkligen måste härledas".⁴⁵ En sådan essentialism är ett politiskt skamgrepp, därför att den åberopas för att *förutsäga* och därmed *styra* beteendet hos var och en som tillhör en given social grupp. I detta avseende ansluter sig Bourdieus analys följaktligen till många socialisters eller materialistiska feministers bidrag under de senaste decennierna.

Att hänvisa till att biologiska skillnader är "grunden" eller "orsaken" till ett socialt förhållningssätt är synnerligen suspekt enligt Bourdieu. Att tro att sådana biologiska "fakta" som avser till exempel reproduktionen är *orsaken* till arbetsdelning med avseende på kön, som ger "viktiga" arbetsuppgifter till männen och "enkla" eller "simpla" till kvinnorna, är verkligen att vara fast i ett fallocentriskt tänkande. Reproduktionens biologi styr inte vårt sociala liv, skriver Bourdieu, men de idéer vi har om detta är *effekten* av den alltigenom godtyckliga sociala konstruktionen av könsskillnaderna, som därigenom skall legitimeras och förklaras.⁴⁶

Åberopandet av biologiska fakta gör att den sociala konstruktionen av skillnaderna mellan könen förefaller motiverad eller "naturlig", men dess egentliga funktion är att dölja de verkliga och socialt frambringade maktrelationerna mellan könen, att presentera den sociala könsuppdelningen som *doxisk*, dvs som något som inte kan ifrågasättas. För Bourdieu är således sexuell underordning framförallt en effekt av symboliskt våld. Det gör att de traditionella relationerna mel-

lan könen formas av en habitus som legitimerar männens makt även för kvinnorna.⁴⁷ I den mån symboliskt våld fungerar, producerar det kvinnor som delar samma habitus som förtrycker dem. I ett fullständigt doxiskt samhälle kommer kvinnor som sociala agenter att frivilligt välja det sociala öde som de i alla fall inte kan komma undan: *amor fati*, eller "självuppfyllande profetia" är termer som Bourdieu använder för att beskriva sådana kvinnors situation.

För att skapa en könshabitus krävs en i detalj genomförd social uppfostrings- och utbildningsprocess. För Bourdieu är det en viktig aspekt på denna process att de sociala maktrelationerna ristats in i själva kroppen: vår habitus uppkommer och uttrycks på samma gång genom våra rörelser, gester, ansiktsuttryck, sätt att vara, sätt att gå, och sätt att se på världen. Den socialt skapade kroppen måste således också bli en politisk kropp, eller rättare sagt förkroppsligad politik. På detta sätt blir även grundläggande handlingar som att lära barn att gå, klä på sig och äta alltigenom politiska, därför att barnen påtvingas en outtalad uppfattning om vad som är det legitima sättet att hantera sin kropp för sig själva och andra. Kroppen – och dess utrustning som t ex kläder, gester, make-up osv – blir en ständig påminnelse (*un pense-bête*) om de sociala maktrelationerna med avseende på kön.

Av Bourdieus uppfattning om de sociala effekterna av uppdelningen efter kön följer att den dominerande gruppen – i detta fall männen – inte kan undandra sig det ansvar som dominansen lägger på dem. Bourdieu pekar på en episod i Virginia Woolfs *Till fyren* där fru Ramsay råkar få höra sin make läsa upp hjälteedikten "Lätta brigadens anfall" för sig själv, och hon ömkar honom för hans barnsliga sysslande med intellektuell prestige och hans maskulina vanföreställningar om vad storhet är. Bourdieu menar att arbetsmarknadens uppdelning med avseende på kön tilldelar männen de mest prestigeladdade och därför allvarligaste uppgifterna. Detta är ju sant, men det är knappast nytt för en feminist. Bourdieus egen formulering är dock slående: männen, säger han, socialise-

ras till att *ta allvarliga lekar allvarligt*.⁴⁸ Enligt Bourdieu har detta en rad otrevliga bieffekter för männen själva, effekter som skulle kunna beskrivas som ett *noblesse-obligé*-syndrom.

Bara en utomstående, eller kanske någon som inte har legitimitet i den dominerande gruppen, kan förväntas genomskåda det som Bourdieu kallar den "maskulina illusionen" – illusionen av att vara viktig och betydande. Men detta är inte en *nödvändig* effekt av utanförståendet – tvärtom, bara några få utvalda som på något sätt har en oberoende ställning kan lyckas se det hela med samma utsökta ironi som Virginia Woolf. Kvinnor som skrattar åt manlig viktighet på universitetsseminarier kan få uppleva att de inte ses som klartänkta kritiker av manlig fåfänga utan som flamsiga flickor som är ur stånd till verkligt allvarlig tankeverksamhet. Och att säga att en uppfattning råder är att säga att den kan bli ett socialt faktum med reella effekter för dessa agenter framtida karriär. Under vissa omständigheter kan därför kvinnoskratt vara ett utmärkt instrument för kritik, men i andra fall kan det motverka sitt syfte.

Exemplet Virginia Woolf tycks visa att kritik och förändring kan inträffa även inom tämligen traditionella sociala könsstrukturer. Men vad krävs då för att förändra dominans i könen relationer, att bryta ner "la dominan-



Jenny Holzers 42nd Street Art Project: "En man kan inte veta hur det är att vara mor". (Foto: Clemens Poellinger.)

ce masculine”? Förutsatt att den patriarkala makten uppfattas som universell, är det utomordentligt svårt, skriver Bourdieu, att "denaturalisera" den, eftersom ett dylikt kritiskt avslöjande tenderar att ske som ett resultat av det historiska mötet med andra sätt att leva.⁴⁹ Det är slående – och rätt överraskande – att iakttä hur nära Bourdieus analys på denna punkt kommer Simone de Beauvoirs i *Det andra könet*. I likhet med Bourdieu ser Beauvoir manlig dominans som ett universellt existerande socialt fenomen, och därigenom är det lätt att tro att den är naturgiven.

Genom hela historien har kvinnor alltid varit underordnade männen, och därigenom är deras beroende inte resultatet av en historisk händelse eller en social förändring - det var inte någonting som *inträffade*. Anledningen till att olikheten i detta fall tycks vara absolut är delvis att den inte är slumpartad eller tillfällig som historiska fakta ofta är. Betingelser som börjar råda vid en viss tid kan avskaffas under en annan tid, vilket negrerna på Haiti och andra har visat; men det tycks som om naturliga betingelser inte vore möjliga att ändra. Men naturliga förhållanden är i sanning inte mera för evigt bestående än den historiska verkligheten. Om kvinnan tycks vara den oviktiga som aldrig blir den viktiga är det därför att hon själv misslyckas med att åstadkomma denna förändring.⁵⁰

När Beauvoir här pekar på att kvinnorna är medskyldiga till sitt eget förtryck, ställer hon en fråga som senare tiders feministiska teori ofta har försökt undvika. För Beauvoir kan det inte bli någon frigörelse förrän kvinnorna själva upphör med att reproducera de maktmekanismer som håller dem nere. Trots hennes modiga försök att konstruera en social insikt om kvinnornas villkor, övervärderar Beauvoir dock den lätthet med vilken förändringen kan uppnås. Ingenstans är hennes existentialistiska voluntarism med dess typiska undervärdering av effekterna av sociala och psykologiska strukturer mera tydlig än i hennes djupt kända övertygelse, år 1949, att hon och andra yrkesutbildade kvinnor i hennes egen generation redan hade "tagit hem spelet".⁵¹

Bourdieu å andra sidan undervärderar sannoligen inte svårigheterna att göra sig fri

från patriarkatets bojor. En följd av hans teori är att effekterna av symboliskt våld inte nödvändigtvis försvinner även om de sociala villkoren förändras. Till den tesen är Simone de Beauvoirs eget liv en utomordentlig illustration. Fastän hon försörjer sig själv, lever ett liv som är oberoende av sociala konventioner och tror på sin egen frihet, upplever Beauvoir ändå mycket smärtsamma konflikter och motsättningar när det gäller känslomässigt självbestämmande eller intellektuellt oberoende i förhållande till Sautre. Sådana svårigheter kan ju analyseras ur ett psykoanalytiskt perspektiv, men de borde också – samtidigt – identifieras som de *politiska* effekterna av en socialt konstruerad habitus hos en medelklasskvinna uppvuxen i Paris på 1910- och 20-talen. Det kan heller inte råda något tvivel om att Bourdieu har rätt när han pekar på de starka och varaktiga effekterna av den sociala konstruktionen av vår kropp lika väl som av vår subjektivitet. Man kan inte "befria offren för symboliskt våld genom en kungörelse", skriver han.⁵²

Genom sitt ständiga understrykande av att kvinnornas habitus skapas genom det symboliska våld som undertrycker dem, framstår Bourdieus analys i "La Domination masculine" som ganska modlös, för att inte säga dystert. Vad som krävs för att få en förändring till stånd är "kollektivt agerande som sätter igång och organiserar en symbolisk kamp som ifrågasätter praktiskt taget varje underförstådd förutsättning i den fallosnarcissistiska visionen av världen".⁵³ Detta är förvisso sant, men enligt min åsikt är det precis vad den feministiska rörelsen har kämpat för att göra under de senaste decennierna. Lyckligtvis är vi inte idag i den situationen att vi måste *starta* den kampen igen. Om Bourdieus analys av kön i "La Domination masculine" slutar så melankoliskt, är det inte minst därför att större delen av hans empiriska material har hämtats ur hans eget fältarbete i Kabylien i Algeriet vid slutet av 50-talet och början av 60-talet. Med utgångspunkt från hans material, förefaller det som om Kabylien på den tiden verkligen var ett nära nog doxiskt samhälle, i varje fall när det gäller könsrelationer. Bourdieu har troligen rätt

när han hävdar att ett sådant samhälle mer än andra klart kan uppvisa hur socialt kön kommer att *upplevas* och inte bara *framhållas* som naturgivet, men hans kabylliska material gör att han enligt min mening undervärderar omfattningen av den kris vi upplever idag när det gäller könsrelationer. Enligt hans egen teori skapar en sådan social kris förutsättningar för social förändring i en utsträckning som är otänkbar i en mera doxisk situation.

I dagens samhälle är sålunda kvinnornas ställning – och även männens – i förhållande till social makt mycket mera komplicerad och motsägelsefull än Bourdieu tycks vara villig att medge.³¹ En sådan komplexitet tillåter just att man ifrågasätter invanda begrepp: enligt mitt sätt att se är dagens könsrelationer inte alls tyst accepterade utan frågor, eller med andra ord, de är inte alls helt doxiska. Inom många områden i dagens samhälle pågår en tyst men icke desto mindre rasande strid mellan vad Bourdieu skulle kalla de ortodoxa och de heterodoxa. Detta betyder inte att social förändring sker i samma takt på alla sociala områden. Om en öppen kamp om den traditionella ordningen pågår på ett område, betyder det inte att naturliga eller doxiska könsskillnader saknas på andra. Denna komplicerade sociala situation är, anser jag, på samma gång ett problem och en avsevärd kraftkälla för det feministiska projektet att omvandla samhället.

För aktuell feministisk teori ligger styrkan i Bourdieus analys kanske inte i så hög grad i hans specifika analys av de sociala relationerna mellan könen – de *effekter* som han beskriver är dock tämligen välbekanta – utan i att han lyckas undvika den traditionella uppdelningen i essentialism-antiessentialism. Eftersom Bourdieus analys är grundmurat antiessentialistisk, förlorar han inte ur sikte att om kvinnor är socialt konstruerade som kvinnor, så *är* de kvinnor. Eller, på det språk som används i den aktuella teoretiska debatten inom feminismen: *Könsskillnad är varken en fråga om ett innersta väsen eller en enkel beteckning, varken en fråga om realism eller nominalism, utan en fråga om socialt vedertagen praxis.* Könsskillnader eller könsidentiteter kan så-

lunda inte helt enkelt dekonstrueras och försvinna: verklig social förändring krävs för att tömma dessa kategorier på gångbart innehåll. Att dekonstruera metafysiken kring könsskillnaderna kan vara verkningsfullt i kampen mot patriarkatet: men jag vill peka på att endast en social kris – en maktkamp – på könsnivå kan ge tillfälle till en sådan potentiellt kritisk verksamhet överhuvudtaget.

Bourdieu och feministisk teori – kön, habitus och social magi

Bourdies analys av kvinnoförtrycket som en fråga om habitus och symboliskt våld förefaller att ha tanken om ett *fält* som logisk förutsättning. Om könet har en habitus, måste det väl finnas ett fält (*champ*) där denna habitus kan delta i spelet. Men hur kan man föreställa sig ett könsfält? Beate Kraus menar att begreppet habitus är mycket viktigt för feminismen, medan däremot begreppet fält är ganska oanvändbart, då det är omöjligt att frilägga ett "särskilt fält där kön är specifikt relevant".³² Men om Kraus har rätt, skulle två av Bourdieus mest centrala begrepp – fält och habitus – vara i farozonen. Det kunde kanske vara tillfredsställande för en feminist att påstå att införandet av kön (och, misstänker jag, ras) som en fundamental term i Bourdieus teori ger upphov till ett bekymmersamt begreppsproblem, men jag är inte övertygad om att detta är fallet. Snarare, skulle jag vilja påstå, tycks det som om kön – liksom klass – är en del av ett fält, men detta fält är det allmänna sociala fältet, inte något särskilt fält för könsrelationer.

För att uttrycka sig sociologiskt, förefaller det som om kön betar sig på ett ovanligt *relaterande* sätt. Dess kameleontliknande förmåga att förändra värde och betydelse med specifik social kontext tycks vara gränslös. En av fördelarna med Bourdieus teori är att den inte bara framhåller den sociala konstruktionen av kön, utan den ger oss också möjlighet att fatta den oändliga *variationen* hos den sociala faktorn kön. Men om vi antar att kön är en särskilt *kombinationsbenägen* social kategori, som infiltrerar och influerar varje

annan kategori, förefaller den faktiskt att ha mycket gemensamt med begreppet *social klass* i Bordieus egen teori. Alla hans analyser av utbildning, konst och smak tenderar att visa den sociala klassens inflytande på de individuella agenternas habitus. Ändå studerar han aldrig begreppet socialklass i sig självt som ett "rent" område. Han talar heller aldrig om "klasskapital". Det tycks snarare som om klass är en del av vad han ibland kallar "hela det sociala fältet"; det som ligger under och strukturerar alla andra fält. Detta "hela sociala fält" kan sedan tas in i ett annat fält som en fältspecifik symbol för sig självt (se "Champ intellectuel et projet créateur").⁵⁶

En sådan begreppsbildning ifråga om kön är inte utan problem. Den löser i ex inte det generella problemet med förhållandet mellan kön och klass. Frågan om ras kan teoretiseras i sådana termer skulle också behöva undersökas närmare. Bourdieus egna diskussioner av kön förekommer ibland, men absolut inte alltid, i sammanhang där det förutsätts att klass är en "mer fundamental" social kategori (detta tycks t ex vara fallet i *Distinction*). I uppsatsen "La Domination masculine" säger han emellertid uttryckligen att "manlig dominans utgör paradigmet (och ofta även modellen och belöningen) för all dominans".⁵⁷ Dock betyder detta inte att manlig makt alltid är den mest centrala maktrelation som står på spel i varje social situation. Den syn jag tillsvidare har på detta är att vi kanske kan se både klass och kön som tillhörande "hela det sociala fältet" utan att ange en fix och färdig hierarki dem emellan. Fördelen med detta är att vi kan undvika en meningslös dogmatism enligt vilken klass skulle förklaras råda över kön eller kön över klass.⁵⁸ Däremot kan vi kanske få grepp på den komplexa *variationen* hos dessa sociala faktorer, liksom även hur de influerar och modifierar varandra i olika sociala sammanhang.

Ett fält är ett rum som är strukturerat av konkurrens och bytesaffärer, och det är således ganska likt en marknad. Om "hela det sociala fältet" förutsätts uppträda i enlighet med en utbyteslogik, vilket själva termen "symboliskt kapital" antyder, kunde en marx-

ist påstå att detta i sig självt är en ideologisk analys av sociala relationer, en analys som förutsätter ett synsätt i Hobbes anda där mänskligt egenintresse är den främsta drivkraften i sociala relationer. Detta är inte nödvändigtvis en teori som överensstämmer med det aktuella feministiska idealet för social interaktion. Å andra sidan måste det framhållas att feminister aldrig tvekat att analysera rådande förhållanden med avseende på kön i termer av intressen och fördelar.⁵⁹

Jag lämnar nu dessa frågor och övergår till att diskutera de produktiva implikationerna av teorier om kön i Bourdieus termer. I de västliga demokratierna tenderar könsbetingat förtryck att ta formen av *symboliskt våld*. Som vi har sett, upphör symboliskt våld att fungera som sådant i tider av social kris, och ersätts med mera öppna former av våld. På detta sätt signalerar det ökade fysiska våldet mot kvinnor efter den nya kvinnorörelsens framväxt att könsrelationerna nu är i konstant kris.

Att tvinga på kvinnorna kvinnligheten – eller med andra ord, att ge dem ett socialt bestämt kvinnligt kön – kan ses som ytterligare ett exempel på *social magi*.⁶⁰ Det är därför som Simone de Beauvoir har helt rätt när hon envist upprepar att man inte föds som kvinna, man *blir* kvinna. Som vi har sett, är social magi en socialt sanktionerad verksamhet som tillskriver individuella agenter en viss grundegenskap, och dessa strävar sedan efter att bli vad de redan förklarats vara. Med andra ord: Att forma kvinnor som kvinnor är detsamma som att *framställa* dem som kvinnor. Ur ett socialt perspektiv kan man säga att utan denna kategoriserande och definierande handling av symboliskt våld skulle kvinnor helt enkelt inte *bli* kvinnor. Med detta teoretiska resonemang innebär kategorin kvinna varken förekomsten av en speciell grundegenskap eller en obestämd serie växlande igenkänningstecken, utan en godtyckligt påtvingad definition med reella sociala effekter. Liksom alla andra sociala kategorier, är kategorin kvinna *utklädd* till kvinna samtidigt som hon faktiskt *är* kvinna. Det är nödvändigt att dekonstruera kategorin kvinna, men det får inte glömmas att en sådan

dekonstruktion förblir politiskt tandlös om den inte också visar upp de samhällsintressen som står på spel vid konstruktionen av denna eller varje annan "social grundegenskap".

Skillnaden mellan feminism med tillämpande av Bourdieus teorier och vissa andra former av materialistisk feminism är naturligtvis inte betoningen på kön som en socialt konstruerad kategori utan det faktum att Bourdieus perspektiv också förutsätter att kön alltid är en socialt *variabel* enhet, som bär med sig olika stort symboliskt kapital i olika kontexter. Om kön aldrig uppträder på ett "rent" eget fält, existerar inte något rent "könskapital". Insatskapitalet är alltid det symboliska kapital som är relevant inom det specifika fält som betraktas. Dock kan vi utgå från antagandet att under rådande samhällsförhållanden och i de flesta kontexter fungerar manlighet som positivt och kvinnlighet som negativt symboliskt kapital.

För att illustrera några av de konkreta konsekvenserna av dessa positioner, vill jag ta upp fallet Simone de Beauvoir. När man analyserar en individuell kvinnas sociala position och habitus är det lätt att övervärdera effekterna av en specifik social faktor som t ex kvinnlighet, eller att ge könstillhörigheten ensam skulden för vad som i själva verket är effekterna av en mycket mera komplex spindelväv av faktorer som t ex kön, klass, ras och ålder.⁶¹ Detta innebär att fastän sociala agenter otvivelaktigt alltid är av det ena eller det andra könet, kan man inte alltid förutsätta att *kön* är den mest relevanta faktor som är verksam i en given social situation. Men i den mån som kön finns med på alla andra sociala fält, är det i princip alltid en relevant faktor i all social analys: man kan därför aldrig förkasta denna faktor utan vidare. Om feministerna ibland kan göra sig skyldiga till överbetoning av kön på bekostnad av andra faktorer, torde detta vara ursäktligt jämfört med den massiva bortträngningen av kön som rutinnässigt utförs av majoriteten av dem som verkar på alla vetenskapliga områden.

Simone de Beauvoirs fall ger intryck av att vara ett särskilt tacksamt ämne för en könsbaserad analys. Beauvoir föddes i en borgerlig Paris-familj och växte upp under villkor som

var mycket lika hennes manliga kamraters, kollegers och medtävlare under denna tid. Det *enda* tydliga sociala stigma hon lider av på utbildningens och det intellektuella livets område är det faktum att hon är kvinna. När man analyserar vissa spänningar och motsägelsefulla element i hennes diskurs är det därför inte orimligt att hänföra dem till hennes egenskap av kvinna. I fråga om andra franska kvinnliga författare skulle en analys av könstillhörighetens effekter bli mycket mera komplicerad. Jag tänker då på Christiane Rochefort, som föddes i en arbetarklassfamilj i Paris, eller Marguerite Duras, som växte upp som "fattig vit" i en fransk koloni, eller, i skalans andra ände, Marguerite Yourcenar, som var en rik aristokrat.

En feministisk analys av könstillhörighetens effekter på en kvinnas diskurs och medvetande måste också uppmärksamma detta att hon tillhör en missgynnad minoritet inom en given institution eller ett lält på intet sätt garanterar att hon kommer att utveckla ett revolutionärt eller oppositionellt medvetande. Tvärtom – till synes jämlika institutioner har en benägenhet att skapa samförstånd snarare än opposition, *särskilt* bland "*les miraculés*", de mirakulösa undantagen. Ty paradoxen är att de som tillhör minoritetsgrupper och verkligen lyckas i ett sådant system är minst lika benägna att identifiera sig med detta system som möjliggjort deras egen framgång, som att vända sig mot dess orättvisa fördelning av symboliskt kapital. Därför borde t ex själva det faktum att Simone de Beauvoir var en lysande student, kombinerat med det faktum att hon sällan mötte institutionell diskriminering under sin karriärväg, troligen gjort henne benägen att identifiera sig med det intellektuella systemets värderingar snarare än att revoltera mot dem. En sådan implicit intellektuell solidaritet med det samtida förhärskande franska utbildningssystemet kan faktiskt märkas i själva grunden för hennes stil och retorik.

I stort kan man säga att effekten av kvinnligt kön som negativt kapital minskar i direkt proportion till den mängd av annat symboliskt kapital som en kvinna samlar ihop. Eller för att uttrycka det på ett annat sätt: fastän en

kvinnor som är rik på symboliskt kapital kan förlora en viss del av sin legitimitet på grund av sitt kön, har hon dock fortfarande mer än nog av kapital kvar för att spela en roll på fältet. Om det är fråga om exceptionellt stora mängder kapital, kan kvinnligt kön spela en mycket liten roll. I sociologiska termer kan man säga att sådana fall är så sällsynta att man kan bortse från dem. För litteraturkritiker är det dock inte en helt irrelevant problematik, eftersom det ända till helt nyligen var så ovanligt att vara en icke-undervärderad kvinnlig författare att hon blev en *miraculée* nästan per definition.⁶² Dessa kvinnliga författares arbeten kan inte läsas på samma sätt som man läser de författare som saknar symboliskt kapital. Deras relation till böcker av mer eller mindre legitimerade manliga kolleger kommer alltså att vara en annan än till deras mindre välutrustade systrars.

När man vill förklara varför vissa exceptionella kvinnor lyckas samla mer symboliskt kapital än andra, blir Bourdieus begrepp *socialt kapital* särskilt intressant. Som vi har sett, definieras socialt kapital som relationskapital, dvs den makt och de fördelar man vinner genom att ha ett nätverk av "kontakter", men också en rad andra, mera personliga eller nära relationer. Socialt kapital hjälper sin ägare att utveckla och öka på andra typer av kapital och kan i hög grad förbättra hans eller hennes chanser att få legitimitet på ett givet fält.

I början av 1950-talet hade Simone de Beauvoir samlat ett betydande socialt kapital förutom det intellektuella kapital hon fått genom sin utbildning och tidigare karriär. Vid denna tid har inte hennes konstlitterära sammanhang samma effekt som låt oss säga år 1943, när hon var en okänd filosofilärare och kom ut med sin första roman. En så rikt begåvad agent, både när det gäller intellektuellt och socialt kapital, som Beauvoir var på 1950-talet kommer inte att utsättas för de vanligaste effekterna av könsdiskriminering på det intellektuella fältet: hon blir inte nedtystad, ignorerad eller anvisad underordnade positioner i de sammanhang där hon uppträder. Paradoxalt nog är det själva det faktum att sådana kvinnor blivit *omöjliga att strunta i* som

inspirerar en del av de mer ursinniga sexistiska attackerna mot dem. Vissa patriarkaliska själar, och särskilt de som känner sin egen position på fältet hotad på ett eller annat sätt, finner själva tanken på ett kvinnligt *monstre sacrée* utomordentligt svår att uthärda. Själva intensiteten hos de sexistiska anfällen på Beauvoir under den senare delen av hennes liv kan således tolkas som *effekterna* av hennes legitimitet snarare än som allvarliga hot mot denna legitimitet.⁶³ Det behöver väl inte påpekas att detta sätt att tolka sexistisk respons skulle vara oriktigt om det tillämpades på Beauvoir när hon var yngre och hade mindre prestige, eller för den delen när det gäller andra unga okända kvinnliga författare utan så stora mängder kulturellt eller socialt kapital.

Begreppet socialt kapital gör det oss också möjligt att förstå den *sociala* betydelsen av Beauvoirs förbindelse med Sartre. Beauvoir sade ofta att hon inte hade Sartre att tacka för sin framgång under perioden efter andra världskriget. Det är visserligen sant att han aldrig använde sitt inflytande för att skaffa henne fördelar, men själva det faktum att hon var hans följeslagerska gjorde det möjligt för henne att snabbt komma in i viktiga institutionella sammanhang (inklusive Gallimard och Les Temps modernes) och på det sättet få avsevärd symbolisk makt på det kulturella fältet. Det kan inte vara helt fel att påpeka, att utan Sartre skulle hon inte lika lätt ha fått tillträde till dessa miljöer. Som jag ser det kan det knappast råda något tvivel om att Beauvoirs relation med Sartre, åtminstone från omkring 1943 och framåt, påtagligt ökade hennes sociala kapital och därmed hjälpte henne att miximera sitt intellektuella och litterära kapital.

Det bör framhållas att det inte ligger något könsspecifikt i Sartres roll här. Traditionellt har kvinnor gjort män exakt samma sorts tjänster. Det står helt klart om man t ex betraktar den roll som spelades av societetsvärdinnor och litterära salonger under slutet av 1800- och början av 1900-talet.⁶⁴ I det fallet brukade kvinnor som var rikligt försedda med socialt kapital ställa detta till förfogande för förhoppningsfulla unga konstnärer och författa-

re från mer enkla sociala förhållanden. Som resultat kunde deras intellektuella eller konstnärliga karriärer få en avsevärd skjuts uppåt. Socialt kapital är framför allt en fråga om personliga relationer. Eftersom vissa personliga relationer är sexuella och intima så väl som sociala, är det följaktligen så att förhoppningsfulla konstnärer av båda könen riskerar att slösa bort sitt konstnärliga kapital genom oförståndiga kärleksaffärer. Ur rent social synpunkt har framstående kvinnliga intellektuella ofta älskat mycket förståndigt: tänk på George Eliot, Virginia Woolf, eller för den delen, Simone de Beauvoir.⁶³

En analys av kön som en socialt varierande effekt av social magi har tydliga implikationer för feministisk teori. Om stark betoning läggs på vedertagen praxis i samhället och på de växlande sociala relationerna mellan kön och på andra områden, blir detta en verkligt icke-essentiell, men ändå historiskt och socialt konkret, analys av könstillhörighetens skiftande innebörder. Att säga att Simone de Beauvoir var kvinna blir då inte längre en fråga om att framkalla bilden av en ganska statisk eller förutsägbar social kategori, utan att öppna dörren för en synnerligen flexibel analys av ett varierande och ofta motsägelsefullt nätverk av relationer. En sådan analys kan inte stanna kvar på den generella nivån; den måste gå vidare med specifika sociala institutioner och traditioner, och den måste visa exakt hur dessa faktorer inverkar på den ifrågavarande författarens intellektuella val och strategier. Det intressanta med Pierre Bourdieus kultursociologi är att den kan hjälpa oss att göra just detta.

Läsning enligt Bourdieu

Jag har hävdat att Pierre Bourdieus kultursociologi kan bli till stor nytta för litteratur- och/eller kulturkritiker. Men jag har inte påstått att Bourdieus teori ger oss nya modeller för berättarkonsten eller en bättre förståelse av retorik eller bildspråk än rådande textteorier. Tvärtom: i den mån hans teori överhuvudtaget är en textteori, är en rent Bourdieuansk läsning otänkbar.⁶⁴ Men vad hans analyser kan hjälpa oss att se är det sätt

på vilket vissa texter ingår i fält-relaterade intertextuella relationer med andra texter. När vi har blivit medvetna om dessa relationer, kan vi sedan gå vidare och använda dem för att få fram nya läsningar av de ifrågavarande texterna.

En sådan strategi i Bourdieus anda måste, för att vara konsekvent, också tillämpas på Bourdieus eget arbete. Ätminstone vid första påseendet förefaller hans texter att placera sig i intertextuella relationer framförallt till Sautres och Derridas arbeten. I början av 1950-talet, när Bourdieu började studera filosofi, var Sartre den klart mest dominerande inom fransk filosofi. Derrida å andra sidan var studiekamrat med Bourdieu (hans *petit camarade* så att säga) vid École Normale Supérieure. De intertextuella förbindelselänkarna mellan Bourdieus och Sautres arbeten är många, men illustreras kanske bäst av Bourdieus tålmodiga sysslande med Flaubert. Det är lockande att påstå att Bourdieus hela projekt kan ses som ett försök att göra vad Sartre inte kunde göra i *L'Idiot de la famille*: att göra en uttömmande analys av alla sociala och individuella faktorer som bestämmer verksamhet och subjektivitet. Bourdieus implicita polemik mot Derridas estetik är aldrig så tydlig som i *Distinction*, men den kan också spåras i hans ihärdiga ansträngningar att lansera empiriska forskningsmetoder emot vad han kallar den *ovetenskapliga* textidealism som kännetecknar de dominerande strömningarna inom fransk filosofi.

Men man kan fråga sig vad *effekterna* av sådana analyser blir på det som många uppfattar som litteraturkritikerns främsta uppgift – att *läsa* texten. Ett enkelt exempel från min egen erfarenhet kan bidra till att ge ett konkret svar på denna fråga. I *Sexual/Textual Politics* ägnar jag mycket utrymme åt en diskussion av Hélène Cixous' synnerligen inflytelserika uppsats "The Laugh of the Medusa". När jag höll på med detta (1984), var jag fullkomligt på det klara med att den franska originaltexten först publicerades i ett temanummer av den litterära tidskriften *L'Arc* ägnat åt Simone de Beauvoir. Man kan inte undgå att märka att omslaget är en bild av Simone de Beauvoir, och att numrets för-

sta artikel är en intervju med Jean-Paul Sartre gjord av Simone de Beauvoir själv. Ändå missade jag totalt innebörden av de diskursiva och institutionella aspekterna i Cixous' text. Den viktiga poäng som undgick mig var i själva verket att Simone de Beauvoir inte nämns en enda gång i "The Laugh of the Medusa". Det är visserligen sant att *L'Arts* temanummer har rubriken "Simone de Beauvoir och kvinnokampen", och att flera andra uppsatser handlar om olika sidor av kvinnornas situation i Frankrike utan att nämna Simone de Beauvoir vid namn.⁶⁴ Men bortsett från "The Laugh of the Medusa" är alla uppsatserna i detta temanummer i samklang med Beauvoirs egen feministiska inställning. "The Laugh of the Medusa" är alltså den enda uppsatsen som behandlar kvinnligt författarskap, ett område där Beauvoir trots allt får anses ha nått stor berömmelse.

Idag skulle jag inte tveka att analysera detta fenomen som ett försök att nonchalera Beauvoir, en avsiktlig utmaning mot den franska feminismens doyenne, och, mer specifikt, som Cixous' sätt att visa att hon begär makt – *legitimitet* – på den franska feminismens fält. Cixous ger implicit Beauvoir rollen som ortodox, försvararen av det bestående, och att hon trotsigt förbigår författaren till *Hon kom för att stanna* och *Det andra könet* visar att hon känner ett behov av att sudda ut den gestalt som hon upplever som det mäktiga och hyperkritiska ursprunget till hennes egen diskurs.

Med den kännedom om det intellektuella livet i Frankrike som Bourdieu förmedlar, tror jag också att man kan visa att Cixous när hon brännmärker den mansdominerade franska filosofins retorik (vilken t ex Beauvoir använder i *Det andra könet*) visar upp en rad strategier som är alldeles desamma (att tysta oppositionen, att göra en tendentiös sammanfattning av icke namngivna opponenter synpunkter, att generalisera utifrån egen individuell erfarenhet osv). Det är inte att förvåna sig över: Cixous' egen begäran om legitimitet kan knappast lyckas om hon kastar ut alla gamla rämärken på det fält där hon agerar. Enligt hennes retorik kan detta fält nu definieras som det generella franska

intellektuella fältet, inte bara som den franska feminismens fält. I detta sammanhang är det lätt att visa, att det 1975 är Cixous och inte Beauvoir som mest bravurmässigt använder de strategier och schackdrag som sannolikt betraktas som "höga" eller "kanoniska" på det franska intellektuella fältet.⁶⁸ Detta är utan tvekan en viktig orsak till varför "The Laugh of the Medusa" gjorde ett så kraftfullt intryck 1975, och gav så mycket prestige åt sin författare, på direkt bekostnad, skulle jag vilja säga, av Simone de Beauvoir. Med användande av Bourdieus kategorier skulle man kunna visa att retoriken i Cixous' briljanta essä mer eller mindre oavsiktligt kommer i konflikt med det explicita budskapet om generositet, öppenhet och mottaglighet för den andra författarens/kvinnans text.

Vad innebär då dessa iakttagelser i Cixous' essä? Enligt mitt sätt att se bidrar de, tillsammans med mina kommentarer om innebörden av vissa i fransk filosofi typiska retoriska drag, till förståelsen av utsagan, *L'énonciation*, "The Laugh of the Medusa". Som jag tidigare sagt kan emellertid det sagda, *L'énoncé*, aldrig helt enkelt reduceras till *L'énonciation*. Medan den senare helt klart begränsar det förra kan man bäst föreställa sig denna restriktion som en horisontlinje eller en gräns för vad som är utsägbart, snarare än som en serie oförmedlade reflektioner som troget återges i *L'énoncé*. *L'énoncé* måste därför med nödvändighet fortfarande läsas på ett sätt som inte kan vara direkt relaterat till talarens position.

Som läsare av "The Laugh of the Medusa" kan jag gå vidare och använda mina insikter i Bourdieus anda för att få fram en intertextuell läsning av Cixous' essä med *Det andra könet*. Min hypotes skulle då vara att en noggrann läsning av texterna – kanske med användande av psykoanalytiska så väl som dekonstruktiva strategier – skulle visa att den utsuddade bilden av en kraftfull moder är ett problem inte bara för Beauvoir utan också för Cixous. Utan tvekan har den oidipala moder, som Cixous försöker flytta undan, många namn: jag påstår här att ett av dem är Simone de Beauvoir.

Detta är inte den enda möjliga läsningen av "The Laugh of the Medusa", men inte hel-

ler av *Det andra könet*. Den tvingar mig t ex inte att förkasta min egen teoretiska analys av Cixous' text i *Sexual/Textual Politics*. För övrigt kan man göra eleganta intertextuella läsningar av dessa två texter utan att ha läst Bourdieu. Men problemet med varje intertextuell läsning är att bemöta anklagelser för godtycklighet. Paradoxalt nog är det just därför att det i princip inte finns någon begränsning av antalet möjliga intertexter till varje given text som det blir nödvändigt att explicit motivera valet av en *speciell* intertext. I fallet Cixous och Beauvoir är emellertid fördehlen med Bourdieus synsätt för det första att det ger oss insikt om relationerna mellan Hélène Cixous och de feministiska och intellektuella fälten i Frankrike, och mellan "The Laugh of the Medusa" och *Det andra könet*. Men det gör det också möjligt för oss att notera och tolka en serie formella retoriska drag i texten (som t ex förekomst eller icke av fotnoter, citat och vissa namn) som igenkännbara signaler på krav på makt inom ett visst intellektuellt fält. Och slutligen, ett sådant synsätt ger ett svar på frågan *varför* man överhuvudtaget skall ställa samman just dessa speciella texter och *varför* en sådan intertextuell läsning skulle vara relevant och intressant. Jag är gammalmodig nog att tro att sådana frågor fortfarande är viktiga.

(Översättning: Inger Henrysson)

NOTER

- ¹ En annan diskussion av feminismen som kritik finns i Benhabib och Cornell, s 93.
- ² Jag har tidigare försökt att utveckla uttrycket "appropriera" (erövra) i en uppsats som omtryckts med rubriken "Feminist, Female, Feminine".
- ³ Professor i sociologi vid College de France och directeur d'études vid Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales i Paris.
- ⁴ Mitt resonemang gäller inte om Bourdieu är marxist. Angående hans kritik av vissa former av traditionell marxism, se "The Social Space and the Genesis of Groups".
- ⁵ Se t ex "Flaubert's Point of View" och *Ce que parler veut dire*, liksom *Distinction*. Se också "Sartre" och det närbesläktade arbetet om *Sartre et Les Temps modernes* av en av Bourdieus elever, Anna Boschetti. I detta introducerande sammanhang skulle jag också vilja nämna Bourdieus installationsföreläsning vid College de France, *Leçon sur la leçon* och den samling av korta

uppsatser som heter *Choses dites* som tillgängliga och läsvärda exempel på hans kulturkritik. Ett urval av uppsatser ur *Choses dites* tillsammans med Bourdieus installationsföreläsning har nu publicerats på engelska med titeln *In Other Words : Essays Toward a Reflexive Sociology*. Nya läsare av Bourdieus sociala teori bör kanske börja med denna volym och sedan fortsätta med *Outline of a Theory of Practice*, *Questions de sociologie*, "Le Marché des biens symboliques", "The Production of Belief", "Champ du pouvoir" och åtminstone de första avsnitten av *Distinction*. Därefter kan de fortsätta med *Le Sens pratique* och *La Noblesse d'Etat*. Yvette Delsaut har givit ut en fullständig bibliografi över Bourdieus verk fram till och med 1988, och denna bibliografi finns nu på engelska i *In Other Words*, s. 199-218. Loic J.D. Wacquant har genomfört, redigerat och kommenterat en serie intervjuer med Bourdieu under titeln *An Invitation to Reflexive Sociology*. Denna bok ger den ojämförligt mest pedagogiska, korrekta och tillgängliga introduktionen på engelska till Bourdieus verk.

- ⁶ Jag citerar här ur den engelska manuskriptversionen av hennes uppsats "Texts and Institutions: Problems of Feminist Criticism". I uppsatsens franska version återfinns citatet på s. 181. Den engelska versionen publiceras i Wollfs samling av uppsatser med titeln *Feminine Sentences*.
- ⁷ Bourdieu är inte den enda teoretiska inspirationen här. Hela den brittiska traditionen inom kulturkritiken från Raymond Williams till Birminghamskolan spelar en uppenbar roll som inspiratörer.
- ⁸ Angående Emile Benvenistes ursprungliga definitioner av termerna *énoncé* och *énonciation*, se hans "Les relations du temps" and "L'appareil formel". När det gäller min egen syn på relationen mellan Benvenistes *énonciation* och Julia Kristevas teori om språket som det talande förkroppsligade subjektets diskurs, se min *Feminist Theory and Simone de Beauvoir*, s. 53 not 2 och s. 87 not 3.
- ⁹ Jag påstår således inte att Bourdieus teori på något sätt ersätter eller en gång för alla slår ut övriga teorier. För att helt förstå såväl den relativa styrkan som begränsningarna hos Bourdieus teorier, borde man göra en noggrann studie av hans arbeten i relation till hela den västerländska marxistiska traditionen å ena sidan och fransk sociologi och etnologi å den andra; men en sådan studie går utanför ramarna för denna uppsats.
- ¹⁰ Denna specifika formulering är Terry Eagletons.
- ¹¹ Det betyder inte att Bourdieu systematiskt undvikit kvinnofrågor i sina tidigare arbeten. Det finns konsekvent genomförda och intressanta diskussioner av kvinnors ställning i Bourdieu och Passeron, *Les Héritiers* (1964) och *La Reproduction* (1970), liksom även i Bourdieu, *La Distinction* (1979) och *Le Sens pratique* (1980).
- ¹² *Questions de sociologie*, s 197.
- ¹³ *Ibid* s 110.
- ¹⁴ *Ibid* s 34.
- ¹⁵ *Ibid* s 110.
- ¹⁶ *Ibid* s 138-142.
- ¹⁷ *Distinction*, s 92.

- ¹⁸ "méconnaissable et reconnue", *Le Sens pratique*, s 216-217.
- ¹⁹ Ibid s 230, not 27.
- ²⁰ Ibid s 231.
- ²¹ Det är viktigt att understryka att Bourdieus arbete är baserat på det franska skolsystemet. Det är ett system som är till synes jämlikt och meritokratiskt på ett sätt som inte gäller för t ex det brittiska med dess uppenbara socialklassbetingade skillnader mellan privata skolor och statliga skolor. Vissa av Bourdieus slutsatser angående diskriminering och förtryck i det franska skolsystemet kan komma som en överraskning för en fransk läsare, medan samma slutsatser framstår som ganska självklara för den engelska publiken, just därför att det brittiska skolsystemet inte döljer det symboliska våldet lika väl som det franska.
- ²² Angående andra arbeten om utbildning och det intellektuella fältet i Frankrike, se Bourdieu och Passeron, *Les Héritiers* och *La Reproduction*, Bourdieus egen *Homo Academicus*, och uppsatserna "Épreuve scolaire" samt Bourdieu och Saint-Martin, "Les catégories de l'entendement professoral" (dessa två uppsatser finns nu omarbetade och inkluderade i *La Noblesse d'état*). Se också liknande arbeten av Boschetti, Charle och Fabiani.
- ²³ Som ovan nämnts (not 22), är Bourdieus arbete om symbolerna för utbildningskapitalet baserat på empirisk forskning i Frankrike. I andra länder är det inte givet att vissa diplom och examina ger så hög social prestige som i Frankrike. Det betyder inte att andra länders utbildningssystem är mindre viktiga när det gäller social makt; det återstår dock att ta reda på exakt hur utbildningssystemet interagerar med andra sociala institutioner och strukturer i olika länder. Det finns ingen anledning att tro att Bourdieus allmänna iakttagelse av *social magi*, dvs en socialt accepterad tro på värdet av vissa symboler och utmärkelser, skulle ha mindre giltighet i kontexter som är helt olika det franska utbildningssystemets.
- ²⁴ *Noblesse*, s 157.
- ²⁵ Problemet återstår dock: varifrån kommer *les miraculés*? I *Les Héritiers* pekar Bourdieu och Passeron på "specifika och exceptionella familjeförhållanden" när det gäller en student från en bondefamilj som får en framgångsrik utbildningskarriär. Men detta är helt klart inte någon heltäckande förklaring. Bourdieu som själv var en *miraculé*, borde kunna göra en mera fullständig analys av problemet.
- ²⁶ *Distinction* s 511.
- ²⁷ Bourdieu använder här exakt samma retoriska strategi mot *Le Nouvel Observateur*. Jag fömodar att skillnaden är att Bourdieu inte har någon maktposition i relation till *Le Nouvel Observateur*. Hans ironiska eko av deras retorik kan sålunda läsas som ett avståndstagande snarare än som uppskattning av den strategi de använder. Jag har tidigare påstått att Luce Irigarays ironiska användning av hämning fungerar på ett liknande sätt (se *Sexual/Textual Politics*, s. 140).
- ²⁸ *Distinction* s 511.
- ²⁹ I sin uppsats "Habitus, Field of Power and Capital" menar även Craig Calhoun att Bourdieus teori bör ses som kritisk teori i Frankfurtskolans tradition.
- ³⁰ *Outline of a Theory of Practice*, s 164.
- ³¹ Ibid s. 164.
- ³² Ibid s 166.
- ³³ Ibid s 164.
- ³⁴ Ibid s 167.
- ³⁵ Ibid s 168-169.
- ³⁶ Ibid 169.
- ³⁷ Ibid s 169.
- ³⁸ Ibid s 170-71.
- ³⁹ *Distinction*, s 12.
- ⁴⁰ Ibid s 511.
- ⁴¹ Ibid s 11.
- ⁴² Jag bör deklarerat här att jag inte menar att sådana legitimerande uttryck för erfarenhet *alltid* måste ta formen av intellektuell diskurs.
- ⁴³ Jag har egentligen gått igenom tre olika uppsatser av Bourdieu som specifikt rör sig om kön. Först och främst gäller det ett opublicerat men fullbordat manuskript från 1989 med rubriken "La Construction sociale du sexe" (50 sidor). Ett i vissa delar reviderat utdrag ur denna uppsats utkom på engelska 1989 under rubriken "He whose word is law". Slutligen finns Bourdieus uppsats från 1990 publicerad i *Actes de la recherche en sciences sociales* med titeln "La Domination masculine".
- ⁴⁴ *Actes de la recherche en sciences sociales*, s. 83 och 84 (juni och september 1990).
- ⁴⁵ *La Domination masculine*, s 12.
- ⁴⁶ Ibid, s 14.
- ⁴⁷ Det är naturligtvis omöjligt att använda termen *habitus* utan att fråga sig vilka sociala förhållanden som ligger bakom dess uppkomst (se "La Domination masculine" s 11).
- ⁴⁸ Denna formulering är hämtad från "La Construction sociale du sexe" (s 37). Den återfinns inte i denna form i "La Domination masculine". Argumentet är dock detsamma. Det finns också med i "He whose word is law", där Bourdieu skriver att den "specifika socialisationsprocess av vilken männen är resultatet gör att de tenderar att ta allvarligt på de spel som samhället förklarar som allvarliga, och att 'spela dem på allvar'" (s 13).
- ⁴⁹ Jag använder termen patriarkalisk eller maskulin makt eller dominans som synonymer till Bourdieus "domination masculine". Det är väl känt att termen "masculine" på franska kan motsvara antingen "male" eller "masculine" på engelska. Det är klart att Bourdieu tänker på männens dominans, men det är också klart att det för honom är otänkbart att postulera en sådan dominans utan att på samma gång postulera en tillhörande social konstruktion av maskulinitet och sk maskulina värderingar. När jag använder termen "patriarkat" avser jag inte någon specifik teori om patriarkatets herravälde. För mig betyder den termen detsamma som idéer om "manlig dominans".
- ⁵⁰ *The Second Sex*, s 18-19.

⁵¹ Ibid s. 27. "En gros, nous avons gagné la partie", skriver hon på franska. (s. 29)

⁵² "La Domination masculine", s 12.

⁵³ Ibid s 30.

⁵⁴ Bourdieu framhåller dock envist, att det alltid finns utrymme för "kognitiva strider" om innebörden ("Domination" s. 15). Paradoxen är, enligt Bourdieu, att när eller om den dominerade gruppen tillämpar sina idéer på sin egen situation, borde de inte kunna undgå att se logiken. Frågan är, antar jag, om de själva alltid inser de politiska implikationerna av sina egna insikter. Men Bourdieu pekar också på att även de mest mytiska kategorierna av könsolikheter lämnar ett viss utrymme för omtolkning *inom samma tankebanor*. Om t ex den patriarkaliska tankevärlden försanthåller att mannen är överlägsen därför att han har penis, kan kvinnorna kontra med att *de* är överlägsna därför att de har bröst. I ett sådant utbyte ligger ingen utmaning mot den patriarkala idévärldens grundläggande struktur, men likafullt lämnar själva tanken ju utrymme för konflikt, även på sina egna villkor. Problemet med denna framställning, så som den görs i "La Domination masculine", är att Bourdieu inte tillräckligt utvecklar sin syn på innebörden av manlig makt i samhället. Om den är heltäckande effektiv i sitt utövande av symboliskt våld, förefaller det svårt att någonsin kunna undkomma det. Om den inte är det, behöver vi veta mer om luckorna och inkonsekvenserna, vilket kan ge oss utrymme för kritik och motstånd. En mera komplex teori för ideologi och dess relationer till maktens konsekvens och inkonsekvens kan vara till hjälp här. För en verkligt mångsidig belysning av vad ideologi är, se Terry Eagleton, *Ideology: An Introduction*.

⁵⁵ Jag citerar ur manuskriptet s.6. Denna uppsats ingår i Calhoun, Lipuma och Postone, utg.

⁵⁶ Jag har inte kunnat finna en genomförd redogörelse för det *exakta* förhållandet mellan specifika fält och "hela det sociala fältet". Det sätt på vilket specifika fält relaterar till varandra och till det allmänna sociala fältet tycks enligt min åsikt vara något underteoretiserat i Bourdieus arbeten.

⁵⁷ "La Domination masculine" s 30-31.

⁵⁸ Kanske kunde ett liknande förfaringsätt vara bra även när det gäller att teoretisera ras.

⁵⁹ Mycket mera arbete måste ägnas detta ämne. Många fler frågetecken än de jag har berört här föranleds av Bourdieus fältteori. Några av dessa diskuteras i Thompson, Lamont, Calhoun och i Garnham och Williams. Implikationerna för feminismen av dessa diskussioner återstår att visa.

⁶⁰ Bourdieu tycks instämma. I "La Domination masculine" betonar han både det symboliska våldets avgörande roll när det gäller att bevara den manliga makten (se s. 11), och processen *symbolisk invigning* som mycket viktig för reproduktionen av sådana "mytiskt-rituella" system (se s. 15).

⁶¹ *Distinction* s 105-106.

⁶² Vi har också problemet med skillnaden i en författares status under hennes livstid och efter hennes död. Det

skulle vara anakronistiskt att tro att Stendhal, för att ta ett uppenbart exempel, skulle ha innehaft lika mycket litterärt kapital i sin egen livstid som han har i vår tid.

⁶³ Giftigheten i de sexistiska attackerna på Beauvoir på 1970-och 80-talen är dock inte en effekt av legitimiteten. Framväxten av kvinnorörelsen gjorde det omöjligt att bortse från det faktum att relationerna mellan könen befann sig i kris. I Frankrike ledde kvinnorörelsens uppträdande under 1970-talets första år till en förutsägbar intensifiering av den *öppna* kampen mellan könen. Ett tecken på denna kamp är att mängden sexistiska invektiv i tidningar och tidskriftsartiklar *generellt sett* ökar.

⁶⁴ Jag tackar Pierre Bourdeau för hans förslag att ta detta som exempel.

⁶⁵ Jag påstår här inte alls att dessa kvinnor endast erhöill symboliskt kapital genom sina sociala relationer, bara att det sociala kapital som förvärvades genom giftermål eller fasta förbindelser kan ha hjälpt dem att maximera andra former av symboliskt kapital snabbare och mera effektivt än de skulle ha gjort utan dessa relationer.

⁶⁶ Jag måste kanske tillägga att jag använder en tämligen smal definition av "text"-teori: jag syftar på den stora mängden studier som avser t ex berättarteknik, genre, retorik, stilfigurer, bildspråk o s v.

⁶⁷ Redaktörerna Bernard Pingaud och Catherine Clement förklarar att Simone de Beauvoir av politiska skäl valde att bli "en i gruppen, en kvinna som alla andra, anonym" (s. 1). Men givet rubriken, layouten och innehållet i detta temanummer är den anonymiteten verkligen ganska illusorisk. Jag har redan nämnt omslagsbilden och den inledande intervjun i vilken Beauvoir låter Sartre diskutera sin syn på kvinnan. Det finns också en diskussion mellan Simone de Beauvoir och flera andra militanta feminister, och en rad artiklar om olika aspekter på kvinnornas situation, inklusive en uppsats av Sylvie Le Bon (nära vän till Beauvoir, senare adopterad av henne) om *Det andra könet*.

⁶⁸ För en diskussion av Beauvoirs relativt låga ranking på det franska intellektuella fältet, eller vad man skulle kunna kalla hennes "småborgerliga framtoning", se min "Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman".

LITTERATUR

L'Arc, 61: Simone de Beauvoir et la lutte des femmes, 1971.

Beauvoir, Simone de, *Le Deuxième Sexe*. (Coll.Folio) Paris: Gallimard, 1943. *The Second Sex*. Övers. och utg. av. H.M Parshley. Harmondsworth: Penguin, 1984.

Belsey, Catherine och Jane Moore, utg., *The Feminist Reader: Essays in Gender and the Politics of Literary Criticism*. London: Macmillan, 1989.

Benhabib, Seyla och Drucilla Cornell, utg, *Feminism as Critique: On the Politics of Gender*. Minneapolis: U of Minnesota P, 19087.

- Benveniste, Emile, "Les relations de temps dans le verbe français", *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 1 (Coll. Tel) Paris: Gallimard, 1966: 237-50.
 "L'appareil formel de l'énonciation". *Problèmes de linguistique générale*. Vol. 2 (Coll. Tel) Paris: Gallimard, 1966:79-88.
- Boschetti, Anna, *Sartre et "Les Temps modernes"*. Paris: Minuit, 1985.
- Bourdieu, Pierre, "Champ intellectuel et projet créateur." *Les Temps modernes*, 246 (Nov. 1966): 865-905
 "Le Marché des biens symboliques". *L'Année sociologique*, 22 (1971): 49-126
 "Champ du pouvoir, champ intellectuel et habitus de classe". *Scolies. Cahiers de recherches de l'École normale supérieure*, 1 (1971): 7-26
Outline of a Theory of Practice. Övers. Richard Nice. Cambridge: Cambridge UP, 1977.
La Distinction. Critique sociale de jugement. Paris: Minuit, 1979. Övers. Richard Nice. *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*. London: RKP, 1984.
 "The Production of Belief". *Media, Culture and Society* (1980), 2: 261-93
Le Sens pratique. Paris: Minuit, 1980.
 "Sartre". *London Review of Books*, 20 nov. 1980: 11-12
 "Epreuve scolaire et consécration sociale. Les Classes préparatoires aux grandes écoles." *Actes de la recherche en sciences sociales*, 39 (1981): 3-70
Ce que parler veut dire: L'économie des échanges linguistiques. Paris: Fayard, 1982.
Leçon sur la leçon. Paris: Minuit, 1982. Övers. Matthew Adamson. "A lecture on the lecture". Bourdieu. *In Other Words*, 177-98.
Homo Academicus. Paris: Minuit, 1984.
Questions de sociologie. Paris: Minuit, 1984
 "The Social Space and the Genesis of Groups". *Theory & Society*, 14 (1985): 723-44
 "Flaubert's Point of View." Övers. Priscilla Parkhurst Ferguson, *Critical Inquiry*, 14.3 (Spring 1988): 539-62
 "La Construction sociale du sexe." Opublicerat manuskript, 1989.
La Noblesse d'état: Grandes écoles et esprit de corps. Paris: Minuit, 1989.
 "He whose word is law". Övers. Robin Buss. Liber, 1:12-13, i *Times Literary Supplement*, oktober 6-12, 1989.
In Other Words: Essays Towards a Reflexive Sociology. Övers. Matthew Adamson. Stanford, Ca.: Stanford UP, 1990.
 "La Domination masculine". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 84 (sept. 1990): 2-31
An Invitation to Reflexive Sociology. Utg. Loic J.D. Wacquant. Chicago: U of Chicago P, 1992.
 och Jean-Claude Passeron, *The Inheritors: French Students and Their Relation to Culture*. Övers. Richard Nice. Chicago: U of Chicago P, 1979. Ursprungligen publicerad som *Les Héritiers: les étudiants et la culture*. Paris: Minuit, 1964.
 och Jean-Claude Passeron. *La Reproduction: éléments pour une théorie du système d'enseignement*. Paris: Minuit, 1970.
 och Monique de Saint Martin, "Les Catégories de l'entendement professoral". *Actes de la recherche en sciences sociales*, 3 (1975): 68-93.
- Brubaker, Rogers, "Rethinking Classical Theory: the Sociological Vision of Pierre Bourdieu". *Theory & Society* 14 (1985): 745-75
- Calhoun, Craig, "Habitus, Field of Power and Capital: The Question of Historical Specificity." Opublicerat manuskript, 1989.
- Calhoun, Craig, Edward LiPuma och Moishe Postone, utg., *Toward a Reflexive Sociology: The Social Theory of Pierre Bourdieu*. Cambridge: Polity P, 1990.
- Charle, Christophe, *Naissance des "intellectuels" 1880-1900*. Paris: Minuit, 1990.
- Cixous, Hélène, "Le Rire de la Meduse". *L'Arc*, 61 (1975): 39-54. Övers. Keith Cohen and Paula Cohen, "The Laugh of the Medusa". I Marks och Courtivron, 245-64.
- Delsaut, Yvette, *Bibliographie des travaux de Pierre Bourdieu*. Paris: Centre de sociologie européenne, 1986. Övers. Matthew Adamson, "Bibliography of the works of Pierre Bourdieu, 1958-1988". I Bourdieu, *In Other Words*, 199-218
- Eagleton, Terry, *Ideology: An Introduction*. London: Verso, 1991.
- Fabiani, Jean-Louis, *Les Philosophes de la république*. Paris: Minuit, 1988.
- Garnham, Nicholas och Raymond Williams, "Pierre Bourdieu and the Sociology of Culture: An Introduction." *Media, Culture and Society* 2 (1980): 209-23.
- Krais, Beate, "Gender and Symbolic Violence: Female Suppression in the Light of Pierre Bourdieu's Theory of Social Practice." I Calhoun, LiPuma och Postone.
- Lamont, Michèle, "How to Become a Dominant French Philosopher: The Case of Jacques Derrida." *American Journal of Sociology*, 93.3 (november 1987): 584-622
- Marks, Elaine och Isabelle de Courtivron, utg. *New French Feminisms*. Brighton: Harvester, 1980
- Moi, Toril, *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. London: Methuen, 1985.
 "Feminist, Female, Feminine". I Belsy och Moore, 117-32
Feminist Theory and Simone de Beauvoir. The Bucknell Lectures on Literary Theory. Oxford: Blackwell, 1990.
 "Simone de Beauvoir: The Making of an Intellectual Woman." *The Yale Journal of Criticism*, 4.1 (Fall 1990): 1-24
- Soper, Kate, "Feminism as Critique". *New Left Review*, 176 (juli/augusti 1989): 91-112
- Thompson, John B. *Studies in the Theory of Ideology*. Cambridge: Polity P., 1984.
- Wolff, Janet, "Textes et institutions: problèmes de la critique féministe." *Recherches sociologiques*, 20 (/1988), no. 2-3: 175-93
Feminine Sentences: Essays on Women and Culture. Cambridge: Polity P, 1991.

SUMMARY

This article is about appropriating Pierre Bourdieu for feminist theory. This means a critical assessment of a given theory formation with a view to taking it over and using it for feminist purposes. Only recently, Bourdieu has found an audience outside the social sciences in the English-speaking world. One of the reasons for this belated interdisciplinary interest is surely the fact that his resolutely sociological and historical thought (classical french sociology, structuralism and marxism), could find little resonance in a theoretical space dominated, in the humanities at least, by poststructuralism and postmodernism. Today, however, there is a renewed interest in the social and historical determinants of cultural production. The fact that Bourdieu has always devoted much space to problems pertaining to literature, language and aesthetics makes his work particularly promising terrain for literary critics. His theory allows feminists to produce highly concrete and specific analyses of the social determinants of the literary *énonciation*. This is not to say that such

determinants are the only ones that we need to consider, nor that feminist critics should not concern themselves with the *énoncé*, or the actual statement itself. In this article I hope to show that a Bourdieuan approach enables us to reconceptualize gender as a social category in a way which undercuts the traditional essentialist/nonessentialist divide. In reading with Bourdieu Hélène Cixous's highly influential essay "The Laugh of the Medusa" can be analysed as an effort to snub Simone de Beauvoir, a deliberate challenge to the *doyen* of French feminism, and, more specifically, as Cixous's bid for power - *legitimacy* - within the field of French feminism. Implicitly casting Beauvoir as *orthodox*, Cixous's defiant exclusion of the author of *The Second Sex* in her essay signals her need to erase a figure she perceives as the powerful and censorious origin of her own discourse.

Toril Moi
Duke University, Durham
North Carolina
27708-0670 USA