

Cosificación y plusvalía de código: la cinta de Möbius de la explotación¹

Reification and the Surplus Value of Code: The Möbius Strip of Exploitation

Pablo Beas

Universidad de Granada

RESUMEN

Este texto parte de la siguiente premisa: la explotación se encuentra sobredeterminada por la alienación y la dominación (Balibar: 2017). El trabajo busca explorar dicha interrelación pensando siempre en los efectos de la violencia que la alienación y la dominación implican en el cuerpo, pero también las posibilidades contradictorias que ofrece la explotación. En este sentido, el artículo dialoga con los trabajos de José Luis Moreno Pestaña (2016, 2026) para dibujar las posiciones contradictorias en las que se ven los agentes en el seno de la explotación, fruto de las dinámicas derivadas de lo que el autor llama «plusvalía de código». Entramos en un terreno resbaladizo en el que la explotación nos sitúa ante diferentes itinerarios: por un lado, beneficios a los explotados en tanto pueden cerrar los mercados, por el otro, trayectorias funestas en las que la violencia del código degrada los cuerpos de los explotados.

PALABRAS CLAVE: Balibar, cuerpo, marxismo, plusvalía de código, violencia.

ABSTRACT

This text departs from the following premise: exploitation is overdetermined by alienation and domination (Balibar, 2017). The article seeks to explore this

¹ Este trabajo se ha realizado en el marco de la Cátedra Extraordinaria Filosofía Social de la Discriminación Corporal (Inmujeres-UGR).

interrelation by focusing on the effects of the violence that alienation and domination inflict upon the body, as well as on the contradictory possibilities that exploitation itself may offer. In this regard, it engages in dialogue with the works of José Luis Moreno Pestaña (2016, 2026) to outline the contradictory positions occupied by agents within the sphere of exploitation, as shaped by the dynamics of what the author calls “surplus-value of code”. We enter a slippery terrain in which exploitation exposes us to divergent paths: on the one hand, advantages for the exploited insofar as they may close off markets; on the other, grim trajectories in which the violence of the code degrades the bodies of the exploited.

KEY WORDS: Balibar, body, marxism, surplus-value of code, violence.

ÍNDICE DEL ARTÍCULO

Introducción.

- I. El retorno de las viejas cadenas: servidumbre y esclavismo en la crítica marxiana de *El Capital*.
- II. Pensar la explotación desde la explotación cultural: explotación, dominación y alienación.
 - 2.1. Dominación. Cuerpos interpelados: cómo funciona la plusvalía de código.
 - 2.2. «Eres tus piernas»: alienación, capital erótico y cosificación laboral.
- III. Posiciones contradictorias de clase: ambivalencias del código.
- IV. Las violencias del código. La cinta de Möbius de la explotación.
- V. Conclusiones. ¿el fin de la ciudadanía laboral?

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Este trabajo explora cómo, en las sociedades contemporáneas, persisten y se rearticulan formas históricas de servidumbre y esclavitud dentro de las dinámicas de explotación capitalista, especialmente en torno al cuerpo y a las normas estéticas que regulan su presencia en el trabajo. En la primera parte, el artículo reconstruye el marco althusseriano de los modos de producción y de las formaciones sociales, destacando cómo en el capitalismo coexisten y se

entrelazan lógicas de extracción del plus trabajo propias del esclavismo o el feudalismo. A partir del análisis de Marx sobre la jornada de trabajo, se subraya que esta articulación no es una simple combinación funcional, sino una transformación mutua entre formas de dominación: la fábrica capitalista intensifica ciertos mecanismos serviles mientras incorpora otros elementos de disciplinamiento corporal heredados.

Sobre esta base, el artículo examina cómo, en el capitalismo neoliberal, la extracción de plusvalía se desplaza hacia el ámbito simbólico y cultural a través de la plusvalía de código, concepto desarrollado por José Luis Moreno Pestaña (2024, 2026) para dar cuenta de que la explotación opera no solo intensificando el esfuerzo de la fuerza de trabajo, sino también sobre los códigos estéticos, afectivos y corporales que los trabajadores deben incorporar y exhibir. Esta noción nace precisamente de la distinción del propio Moreno Pestaña entre explotación económica y explotación cultural, que se apoya en la imposición de nuevos valores de uso (por ejemplo, determinadas siluetas, uniformes, actitudes, etc.) como nueva cultura profesional que se cifra como condición de entrada a un puesto de trabajo. En este marco, se analiza cómo el acceso diferencial a códigos estéticos, credenciales o marcas de distinción genera posiciones contradictorias de clase, donde los trabajadores pueden ser simultáneamente explotados y beneficiados por el estatus que obtienen, siguiendo los aportes de Erik Olin Wright, John Roemer y Frank Parkin. Este enfoque permite comprender cómo la distinción estética opera como un mecanismo de cierre social y cómo produce incentivos para aceptar tareas degradantes o sexualizantes a cambio de reconocimiento simbólico. El trabajo empírico con entrevistas de distinta procedencia da buena cuenta de ello².

Por último, el texto indaga en los costes del mantenimiento de la distinción, indicando la dificultad para conservar el estatus recién adquirido cuando la explotación cultural se combina con la explotación económica. La metáfora de la banda de Möbius propuesta por Étienne Balibar, nos permite mostrar la continuidad entre la violencia ultraobjetiva —que cosifica a los trabajadores y los convierte en cuerpos desechables— y la violencia ultrasubjetiva —que interiorizan quienes tratan de ajustarse a una norma estética inalcanzable—. De esta manera, se revela cómo la explotación contemporánea entrelaza dominación simbólica, disciplinamiento corporal y lógicas históricas de

² Las entrevistas utilizadas proceden de los trabajos de Moreno Pestaña, J.L. (2010): *Moral corporal. Trastornos alimentarios y clase social*, Madrid, CIS y Moreno Pestaña, J. L. (2016): *La cara oscura del capital erótico*, Madrid, Akal; de la obra colectiva coordinada por Moreno Pestaña, J. L. y Costa Delgado, J. (2023): *Todo lo que entró en crisis*, Madrid, Akal; y del corpus de entrevistas llevado a cabo por la Cátedra Extraordinaria de Filosofía Social de la Discriminación Corporal.

servidumbre, evidenciando una continuidad que hace de la distinción estética un nuevo vector de subordinación y desgaste.

I. EL RETORNO DE LAS VIEJAS CADENAS: SERVIDUMBRE Y ESCLAVITUD EN LA CRÍTICA MARXIANA DEL CAPITALISMO

En *Lire Le Capital*, Louis Althusser y Étienne Balibar complejizaron la cuestión de los modos de producción señalando el absurdo de entenderlos de forma teleológica y desarrollaron en su lugar la idea de «formación social» en la que coexistirían varios modos de producción³. De forma muy resumida y simplificada, cada modo de producción contiene tres elementos: una persona que trabaja, unos medios de producción y otra persona que se apropia de parte de la riqueza. La clave es determinar cómo se produce la extracción del plustrabajo: no se produce de la misma manera en el esclavismo que en el feudalismo o en el capitalismo. Conviene señalar que el modo de producción es una abstracción teórica, una “medida ideal” —en palabras de Althusser—, cuya presencia no puede encontrarse a través de ningún “corte” en la historia, es decir, no es posible hacer corresponder un modo de producción específico con “la Inglaterra de 1840” o “la Francia de 1965” (Balibar, 1969: 278). En su lugar, tenemos sociedades o, por decirlo en los términos de Althusser y Balibar, «formaciones sociales» que presentan más de un modo de producción en su interior. En coherencia con lo anterior, en una formación social capitalista podemos encontrar, junto al modo de producción dominante, pervivencias de otros modos de producción. Leídas bajo este prisma, las formaciones sociales revelarían la presencia de distintos modos de producción complejamente articulados dentro de una realidad social. No como una combinatoria, término con una impronta estructuralista, sino más bien como una articulación que modifica los elementos de la relación. La idea de estas supervivencias puede ya rastrearse en los propios textos marxianos: Karl Marx y Friedrich Engels consideraron en diversos lugares —como muestran en *La Ideología alemana* (2014) o en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* (2017)—

³ La cuestión se complica si tenemos en cuenta lo que Juan Carlos Rodríguez (2017) llamó «matrices ideológicas». Por ello, en una misma formación social existen discursos ideológicos que no tienen la misma procedencia. Como resultado tenemos que una misma cosa, por ejemplo, trabajar o escribir filosofía, tiene un significado distinto en diferentes relaciones de producción. Véase para una introducción: Moreno Pestaña, 2022: 5-30.

que la explotación patriarcal permanecía como un remanente arcaico en los modos de producción esclavista, feudal y capitalista.

Asimismo, el capítulo VIII del primer volumen de *El Capital* dedicado a la jornada de trabajo da buena cuenta de cómo Marx pensaba la interrelación entre la explotación capitalista y el cuerpo, teniendo siempre en mente, que había formas pretéritas de extracción del plustrabajo —el esclavismo de las plantaciones de algodón americanas y el despotismo feudal de los boyardos de Europa del Este— que convivían con el capitalismo mancomunado y presentaban una peculiar simbiosis entre sí. La metáfora de la «esclavitud asalariada» no sólo arroja una poderosa imagen de la explotación en las fábricas textiles de Manchester, sino que encierra todo un programa epistémico a la hora de pensar la explotación.

Si en las economías de la Antigüedad clásica, orientadas hacia la satisfacción de necesidades, el trabajo esclavo hasta la extenuación presentaba un carácter excepcional, tal y como atestiguan entre otros, G.E.M. de Ste. Croix (1988: 161) o Ellen Meiksins Wood (2023: 244-248)⁴, en economías orientadas hacia el valor de cambio, el trabajo de la mano de obra esclava “ya no versa sobre la extracción de productos útiles”, sino sobre la “producción del valor mismo” (Marx, 2017: 300). La competencia y el ritmo de la producción impuesto por las fábricas modificó sustancialmente las formas esclavistas de extracción del plustrabajo haciendo que estos emplearan a la mano de obra como si fueran individuos de usar y tirar. Y, al mismo tiempo, las prácticas esclavistas permearon en las fábricas de Manchester hasta hacer la explotación indistinguible del trabajo a destajo. Como decíamos, la coexistencia de distintas formas de extracción del plustrabajo no puede pensarse bajo la apariencia de una simple combinación funcionalista.

Si le damos de nuevo la palabra a Marx, el texto sobre la jornada de trabajo comienza delimitando hasta dónde podría extenderse la magnitud de la jornada

⁴ Como puntualiza Meiksins Wood —siguiendo en gran medida el trabajo previo de G. E. M. de Ste. Croix (1988): *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*— la situación de la Atenas clásica no era para nada equiparable al sur de Estados Unidos. La primera representaba una economía en la que la figura del trabajador libre era la columna vertebral de la democracia ateniense y su importancia cualitativa y cuantitativa en la economía era igual o superior a la de la mano de obra esclava. Además, si exceptuamos el trabajo en las minas de Laurión, el trabajo esclavo presentaba una amplia gama de situaciones en las que los esclavos eran utilizados como fuerza policial, agentes de negocios, maestros, e incluso, casos de esclavos que poseían otros esclavos. Por el contrario, en una formación social como la del sur de Estados Unidos, era inimaginable pensar en “nada parecido al banquero Pasió o al funcionario civil esclavo” (Meiksins Wood, 2023: 248).

laboral. Así, si bien su límite mínimo era indeterminable, sí poseería, por el contrario, un límite máximo según dos variables: la capacidad para reproducir la fuerza de trabajo y la lucha de clases.

La primera hace referencia a la barrera fisiológica determinada por el tiempo que tarda en recuperarse la fuerza de trabajo. La jornada laboral —estima Marx— incluso en el peor de los casos debe ser menor de un día natural de vida. El capitalista consume la fuerza de trabajo que ha adquirido durante el tiempo estipulado por la duración de la jornada laboral. Durante ese período, la mercancía representa el trabajo vivo que pone en movimiento el capital inerte representado por los medios de producción y añade un valor añadido al que ella misma cuesta. El valor no aumenta en el mercado, sino por la apropiación de la fuerza de trabajo. Recordemos la diferencia entre valores de uso, cuyo fin está en sí mismo y se expresan a través de las relaciones de mercado (la ecuación M-D-M); frente al valor de cambio, cuyo fundamento reside en una valorización constante (D-M-D)⁵. La prolongación desmesurada de la jornada laboral moviliza una cantidad de fuerza de trabajo mayor que la que el trabajador puede reponer en el tiempo de descanso y con los recursos (el salario) asignados para ello. La utilización de la fuerza de trabajo más allá de ciertos límites comporta la imposibilidad de que el cuerpo y la mente se recobren de la tarea realizada. La ecuación D-M-D adquiere un sombrío cariz si pensamos que el valor M, la mercancía, es el cuerpo⁶. El cuerpo es un capital que hace variar el beneficio. El cuerpo, tal y como ha indicado Moreno Pestaña (2016: 45) debe pensarse como un capital variable que introduce beneficios para quien lo contrata, por ejemplo, vender más copas en menos tiempo, empacar pedidos o captar clientes. Ahora bien, como indica el autor, hay que tener en mente que, desde el prisma del trabajador, el suyo es un cuerpo que se desgasta, que duele, que pasa hambre, que le salen varices y que necesita estar en forma (Moreno Pestaña, 2020: 9). De hecho, en el peor de los casos —como constata Marx—, la explotación desmedida es susceptible de arrojar un valor negativo tanto para A como para B, puesto que el cuerpo de B tiene límites y puede colapsar:

⁵ Aristóteles discriminaba entre actividades cuyo fin estaba en sí mismas y la crematística (*Política*, I: 1257a-1258b). Asimismo, Agnes Heller (1978) distinguía entre necesidades inasumibles por el capital y necesidades bajo la forma de valores de cambio. Una reconceptualización de la problemática se encuentra en la diferenciación que realiza Moreno Pestaña entre recurso y capital (2021) sobre la que incidiremos posteriormente.

⁶ Véase al respecto el magnífico texto de J. Bidet (2016): *Marx et la loi travail. Le corps biopolitique du Capital*, Paris, Les Editions Sociales.

“La producción capitalista, que en esencia es producción de plusvalor, absorción de plustrabajo, produce, por tanto, con la prolongación de la jornada laboral, no solo la *atrofia* de la fuerza de trabajo humana, a la que despoja—en lo moral y en lo físico—de sus condiciones normales de desarrollo y actividad. *Produce el agotamiento y muerte prematuros de la fuerza de trabajo misma*. Prolonga, durante un lapso dado, el *tiempo de producción* del obrero, reduciéndole la *duración de su vida*” (Marx, 2017: 332)⁷.

El trágico episodio de Marie Anne Walkey, empleada en una fábrica textil que fallece de agotamiento tras haber trabajado hasta la extenuación, bebiendo oporto y café para aguantar un horario interminable, presenta cierto paralelismo con las trabajadoras de la hostelería (y otros sectores) que recurren a la cafeína y a otras sustancias vigorizantes para intentar soportar ritmos de trabajo absolutamente infernales⁸. Se trata, sin duda, de situaciones de sobreexplotación, fruto de la presencia de formas arcaicas de extracción del plustrabajo en el capitalismo fabril.

Respecto al límite social, Marx es meridiano: la duración de la jornada laboral es el resultado de una “guerra civil prolongada y más o menos encubierta entre la clase capitalista y la clase obrera” (Marx, 2017: 367). En una exposición que recuerda a la del *El 18 de Brumario de Luis Bonaparte* Marx señala que es la «fuerza», entendida como la capacidad de la clase obrera para organizarse, construir instituciones e influir sobre otras capas de la población la que determina las posibilidades de su éxito para instituir una jornada laboral normal. La lucha de clases, en un significado bien distinto al del *Manifiesto*, permite establecer una menor opresión al tiempo que abría un espacio de lucha continua por la democratización del trabajo. Balibar (2017b: 90) extrae dos conclusiones de la regulación legal de la jornada de trabajo:

- 1) Por un lado, supone establecer límites a la explotación. El inspector de fábrica no abolía, por supuesto, la explotación, pero fijaba un umbral a partir del cual se convertía en insoportable. Podríamos expresar esto mediante los términos de violencia, violencia extrema y antiviolencia (civilidad).
- 2) Por otro lado, la prohibición de extender la jornada de trabajo *ad eternum* abrió la puerta a nuevas formas de explotación a partir de la

⁷ Cursiva en el original.

⁸ Véase al respecto la Encuesta 2019/2020 sobre consumo de sustancias psicoactivas en el ámbito laboral en España elaborado por la OEDA. Disponible online: https://pnsd.sanidad.gob.es/profesionales/sistemasInformacion/sistemaInformacion/pdf/2021_OEDA_InformeLaboral_2019_2020.pdf

intensificación del trabajo o de la cualificación de la mano de obra: la «plusvalía relativa».

La idea fuerte que se desgaja del texto de Balibar (2017) es que el anudamiento entre la explotación capitalista, la servidumbre y la esclavitud no se manifiesta únicamente en jornadas interminables, sino también en las formas de extracción de la plusvalía relativa. Urge preguntarse por qué tipo de tareas se le requieren a la fuerza de trabajo, la legitimidad en torno al cómo deben ser ejecutadas o qué validez tienen las credenciales que deben portarse para acceder a determinados puestos de trabajo. En lo que sigue, desarrollaremos esta línea, para pensar cómo, en las sociedades contemporáneas, la extracción de la plusvalía relativa aparece atravesada por la dominación y la cosificación, contando, además, en algunos casos con la intensificación de la jornada.

II. PENSAR LA EXTRACCIÓN DEL PLUSTRABAJO DESDE LA EXPLOTACIÓN CULTURAL: EXPLOTACIÓN, DOMINACIÓN Y ALIENACIÓN

Cuando Marx diferenciaba un modo de producción de los anteriores, uno de los objetivos de esa distinción era destacar cómo la explotación capitalista continuaba, bajo una nueva forma, los aspectos propios del feudalismo o la esclavitud. En este sentido, en el feudalismo “la forma arquetípica de la explotación es la institución de una jerarquía antropológica”, mientras que la esclavitud representa “la forma extrema de alienación en la que la persona se cosifica, deviene una cosa jurídica y fantasmática” (Balibar, 2017: 143). Esta diferencia ayuda a comprender qué aspectos del capitalismo se analizan mejor en términos de dominación o alienación.

José Luis Moreno Pestaña (2024, 2026) ha añadido una importante capa de complejidad a la cuestión a través de una distinción entre lo que llama «explotación económica» y «explotación cultural». La explotación económica aludiría a trabajos en los que el trabajador es desprovisto de cualquier reconocimiento cultural de su actividad y reducido a un mero cuerpo capaz del trabajo físico⁹. En este tipo de empleos, por lo general, el cuerpo se valoriza únicamente aumentando la intensificación del trabajo: nos encontramos ante espacios de trabajo marcados por los bajos salarios, las jornadas interminables y la escasa o nula presencia sindical. Dicha intensificación —consideremos las

⁹ La tensión entre el trabajo esclavo y el cuerpo puede rastrearse incluso en la propia etimología del término *soma* (cuerpo) utilizado en el mundo griego, en ocasiones, como sinónimo de esclavo (Ste. Croix, 1988: 167, 195).

treinta habitaciones fijas diarias que arregla una camarera de piso—, a menudo comporta en el medio y largo plazo enfermedades físicas (síndrome del túnel carpiano, bursitis, hernias dorsolumbares) y psíquicas (estrés, ansiedad) que degradan profundamente el cuerpo¹⁰.

No obstante, la explotación económica puede aparecer aislada o combinarse con la explotación cultural, antes mencionada. Esta última hace referencia a la introducción de códigos en el espacio de trabajo que permiten instituir jerarquías y espacios de distinción dentro de la explotación. La imposición cultural es caracterizada como tal, siempre y cuando comporte añadidos sin los cuales, el trabajo podría desarrollarse de la misma manera o, incluso, en mejores condiciones. Como resultado, en el largo plazo, la explotación cultural produce un sentimiento de profundo malestar en los sujetos que, curiosamente, parecen buscar refugio en aquellos trabajos en los que solo existe la explotación económica:

“Sara: Es una situación de violencia, pero, yo qué sé, esa... esa es una. En el trabajo nos hacían ponernos mallas para que viniera más gente.

Roser: ¿En el restaurante?

Sara: Claro, y esa también es una situación de violencia. Le comenté a mi jefe: «Hombre, yo vengo a trabajar, no vengo a que me falten el respeto ni a que me dejen 20 euros en la barra»; y me dijo: «no, pues aguántalo porque es lo que hay» [...] Por eso no trabajo más de mesera; trabajo de cocinera, ya no de camarera. Trabajo dentro de la cocina para que no se me vea” (Roser y Gama, 2023: 421-422).

Si bien la conversación entre Sara y Roser nos retrotrae a una desagradable situación que podríamos calificar de cosificación laboral, no agota las experiencias que encierra el concepto de explotación cultural. Este resulta versátil para pensar la explotación no sólo como un juego unidireccional —A explota a B—, sino como posiciones contradictorias de clase en el seno de la explotación. En un primer momento, B puede experimentar un sentimiento de prestigio y distinción, la sensación de pertenecer a una aristocracia dentro de su espacio de trabajo, de ocio, etc. como resultado de su inserción en la norma. Además, B puede utilizar su recién adquirido capital para explotar a terceros. Es el caso del entrevistado número quince, que pasó de monitor de

¹⁰ Véase al respecto el estudio conjunto de Ortí, M., Gómez Garrido, M. y Gil Rodríguez, H. (2023): “Camareras de piso. Sobrevivir, organizarse en la *normalidad* postcrisis” en Moreno Pestaña, J. L. y Costa Delgado, J. (coord.) (2023): *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*, Madrid, Akal.

musculación a abrir su propio centro de fitness a través de la captación de clientes en los gimnasios donde trabajaba:

E15: “Para ser monitor de musculación en un gimnasio o demás no se necesita carrera o formación profesional, simplemente se necesita que estéticamente estés fuerte y que le guste al jefe como entrenas [...] Gracias a la estética y a todos los años que yo he entrenado, porque lo típico es que me vean en el gimnasio y me digan: «Tío, qué fuerte estás. Me quiero poner como tú». Entonces le dices que eres entrenador. Si consigues el cliente, cierras la venta y ya estás ganando dinero”.

Esta segunda aproximación concepto permite complejizar la explotación ya que esta ya no se entiende solo unidireccionalmente. En lo que sigue, daremos cuenta de cómo se interrelaciona en la explotación cultural: a) la dominación con la explotación a través de la imposición de un código del que A y B esperan obtener plusvalías, y b) la cosificación como efecto de los efectos de la encarnación del código de la empresa en el cuerpo en el medio plazo.

2.1. Cuerpos interpelados. Cómo funciona la plusvalía de código

El concepto de dominación aparece cada vez con más frecuencia en la literatura contemporánea para caracterizar las relaciones de explotación. Por ejemplo, Nicholas Vrousalis (2021: 37) define la dominación como el sometimiento a la voluntad de otra persona: la explotación es lo que ocurriría cuando A ejerce un control unilateral sobre los propósitos de B, convirtiéndolo así en su siervo. Cuando, además, hay un provecho económico de esa dominación, se estaría produciendo la explotación. En líneas similares se mueve Emmanuel Renault (2023: 232) para quien la dominación remitiría a una «experiencia servil» en las relaciones laborales que impide cualquier autonomía al trabajador. Para Renault, términos como obediencia, vigilancia y poder de sanción serían los elementos que coartan dicha autonomía:

“En una de estas la gobernanta dijo que no teníamos derecho a comer. Que en otros hoteles no se tenía derecho a comer [...]. Al decirme «no comes», es que me di cuenta de toda la situación en la que estaba [...]. Como tú protestes en los dos primeros años, te echan. Tiene que ser a todo: «sí *bwana*, sí *bwana*». Si no, te echan. Con la crisis todo vale, todo les sirve” (Ortí, Gómez Garrido y Gil Rodríguez, 2023: 252-255).

Sin embargo, estas formas de dominación vinculadas a la explotación económica no agotan la complejidad de las relaciones laborales. Existen ámbitos en los que la subordinación ya no se explica únicamente por la desvalorización de las competencias técnicas de los trabajadores y por el agotamiento físico, sino por criterios estéticos y normativos que introducen otro régimen de dependencia: la explotación cultural. La explotación cultural opera de manera distinta a la explotación económica. Para Moreno Pestaña (2026: 132), se activa cuando A impone a B criterios que este último no posee para desempeñar su función —por ejemplo, despachar clientes detrás de una barra o mostrador— como el uso de cierto maquillaje, vestir prendas que realzan la silueta o adoptar una actitud determinada frente a la clientela. Lo ilustra el fragmento que sigue:

“—*Y ¿cómo era tu trabajo?*

—Pues las tres primeras veces fueron contratos de tres o cuatro días, en los que tienes que promocionar el producto. Ya empiezan porque tienes que ponerte faldita, los tacones, ir pintada: trabajo de jarrón [...] lo que quieren es una niña mona y que sobre todo se le acerquen los tíos y que prueben las galletas, el pan, los zumos o lo que toque [...] Tú vas a trabajar y te dicen: píntate el doble de lo que vienes pintada ahora mismo, ponte falta por encima de la rodilla, ponte tacones. Lo primero, la imagen” (Moreno Pestaña, 2016: 137).

Como se desprende del fragmento reproducido de la entrevista, el código es, en cualquier caso, prescindible para llevar a cabo la profesión y, además, daña la cultura profesional o, directamente, la reemplaza. B tiene fundamentalmente dos opciones: optar por rechazar el código bajo la amenaza de la exclusión o aceptar esas exigencias e intentar ganar ciertas plusvalías adoptando su cuerpo a la distinción introducida por A. Zambullirse en la norma constituye una condición para poder establecer una pasarela hacia otros espacios donde poder rentabilizar la cosificación:

“—*¿Había un orgullo especial por formar parte, digamos, de una élite?*

—Sí, sí. En aquellos entonces sí, totalmente. Yo, de hecho, tenía una amiga que, cuando yo estaba trabajando, que ella trabajaba en Zara, y cuando nosotras salíamos por la noche decía: «Ella trabaja en Mango, ¿sabes?», con los chicos, porque era como: «No, no, perdona, es que nosotras somos guapas, ¿entiendes?». Yo tenía mi época en que salía todas las noches. Salía a cenar o tal e ibas donde estuviese de

moda, para que la gente te viese. Y te entrabas a las discotecas y tú entrabas porque trabajabas en Mango y te invitaban a copas” (Moreno Pestaña, 2016: 205).

El código funciona como una interpelación en la que, una vez asumida, el cuerpo se cosifica a la par que se distingue. La dominación no es experimentada pasivamente, son las propias personas las que encarnan y difunden los valores de la estructura. El estatus recién adquirido permite gozar de plusvalías simbólicas. El concepto de «plusvalía de código» (Moreno Pestaña, 2026: 49) nos sitúa en un terreno resbaladizo en el que la explotación ya no puede entenderse como una extracción unilateral de beneficio, sino en diferentes direcciones. El concepto, inspirado en el homónimo de Gilles Deleuze y Félix Guattari (2004), remite a la asunción de un sistema normativo cuya interiorización permite a los individuos distinguirse y cerrar mercados. Para entender mejor esta dinámica normativa, resulta útil recordar la manera en que Althusser describe la acción de la ideología mediante la «interpelación». Su marco permite iluminar cómo opera la plusvalía de código en los cuerpos y en las prácticas¹¹:

1. La ideología constituye a los sujetos en la medida en que se ven reconocidos en la interpelación. El ejemplo ya clásico es escenificado en el momento en el que un policía grita: “¡Eh, usted!” y el individuo interpelado se vuelve, convirtiéndose así en sujeto puesto que ha reconocido que la interpelación se dirigía realmente a él y que era realmente él el interpelado y no otro (Althusser, 2016: 229). La existencia de la ideología y la interpelación de los individuos en cuanto sujetos son una y la misma cosa.
2. La ideología se reproduce estableciendo un juego especular de forma que cuando interpela a los sujetos en nombre de un Sujeto en mayúsculas, estos se reconocen mutuamente como tales, perpetuando la estructura, toda vez que asumen que, a través de la sujeción, serán recompensados. Althusser utiliza como ejemplo un sermón religioso, pero podría servirnos igualmente el siguiente fragmento acerca de cómo una morfología corporal específica, la delgadez, interpela a una persona a través de la idealización de la imagen de otro:

¹¹ Concepto que, por otra parte, lejos de resultar extraño al autor, aparece en un trabajo previo para dar cuenta de cómo opera la ideología empresarial en las trabajadoras de la moda (Moreno Pestaña, 2016: 38-39).

“[Mis compañeras] con las que yo me identificaba, eran delgadas. Las dos que yo veía más monas eran las más delgadas. Eran las que yo decía: «Qué guapa es» [...] Recuerdo que una vez después de los partidos pues te cambias en los vestuarios y tal y que sí me dijeron: Te has quedado más delgada, más canija, pero no le dieron más importancia. «Y a mí me encantó» [...] En ese momento me llenó de gozo” (Moreno Pestaña, 2016: 143).

En cualquier estructura de una ideología tenemos un fenómeno extraño: no pueden existir individuos sujetos de algo, salvo que exista como decíamos antes, un Sujeto en mayúsculas que ocupa el centro e interpela en torno a él a una inmensidad de individuos que cuando contemplan al Sujeto ven en realidad lo que debiera ser su imagen presente y futura, reconociéndose en él. En el ejemplo de la interpelación del sermón religioso ese papel estaría representado por Dios, nosotros podríamos pensar en un tipo de cuerpo específico encarnado por las amigas de la entrevistada, por mucho que este pertenezca más al orden de lo imaginario que a lo real. De esta forma, se produce el reconocimiento mutuo entre los sujetos y el Sujeto, y entre los sujetos mismos, constituyéndose, en palabras de Althusser, “una garantía de que todo está bien así y de que, si la sujeción de los sujetos al Sujeto es respetada, serán recompensados” (Althusser, 2016: 235).

3. La ideología es susceptible de pensarse bajo una especial relación con el cuerpo. Primero, porque el propio Althusser reivindica la materialidad de la ideología, alejando esta de oxidados enfoques dualistas. En efecto, como insiste Althusser, las ideas “han desaparecido cuanto a su existencia espiritual” en la medida en que “aparecen encarnadas materialmente, inscritas en prácticas y reguladas por rituales definidos por distintos aparatos ideológicos” (Althusser, 2016: 226). La idea como existencia material incluye también una dimensión corpórea. Los cuerpos no son receptáculos pasivos de la ideología, sino prácticas hechas carne¹². Así pues, el código (la delgadez) es asumido por medio de actos insertos en prácticas (dietas, deporte), reguladas por rituales (vestirse o desvestirse delante del grupo de iniciadas) que se inscriben en la existencia material de un aparato ideológico, por ejemplo, el probador deja de tener una utilidad

¹² Althusser lo ilustra con una observación de Pascal, quien invierte la relación tradicional entre creencia y acción: “Poneos de rodillas, moved los labios rezando y *creeréis*” (Pascal, 1981: 281 citado por Althusser, 2016: 225). Cursiva en el original.

funcional como es la del espacio para cambiarse de ropa, para adquirir la de un panóptico desde el que se juzga lo normal y lo desviado de la norma.

Moreno Pestaña (2016: 38-39) añade algunas precisiones que puntualizan la ideología en Althusser y que pueden servir para detallar la plusvalía de código:

- 1) Los individuos se vuelcan en actividades que dominan (pensemos en los conocimientos adquiridos para ejecutar con precisión movimientos sincopados en el gimnasio, cantidad de proteínas e hidratos medidos milimétricamente como contrapunto del ejercicio físico, etc.) y que los dominan (cómo una dieta puede ordenar el día a día de un individuo hasta jerarquizar su tiempo). Rosario, una de las entrevistadas en *Moral corporal*, señala orgullosa que llegaba a realizar seiscientos abdominales con el objetivo de sentirse el centro de las miradas del pub. Sin embargo, tal acumulación de prestigio comportaba costes insidiosos: “no podía coger el móvil y hablar con mi novio porque no sabía qué decirle. Yo lo único que quería decirles es que las alcachofas tienen 40 calorías, no podía hablarle de otra cosa” (Moreno Pestaña, 2010: 220).
- 2) El individuo se consagra a una norma como espejo desde el que juzga la realidad (el ejemplo del vestuario). El código se ha hecho carne en sujetos que se conducen bajo él y que, al mismo tiempo, contribuyen a ser portadores de sus símbolos creándose una cultura, en nuestro caso, basada en torno al culto de una determinada morfología corporal:

“Las conversaciones eran: salir el sábado, en qué discoteca te daban la entrada, sobre el modelazo que me voy a poner el sábado, maquillaje, la «pelu», las mechas [...]. Muchas de ellas tenían aumento de pecho, sí, sí, de silicona [...] Y no se lo exigía el puesto de trabajo, sino el círculo en el que te metes, el del culto al cuerpo. El aumento de pecho en aquella época era el boom, estamos hablando del 2003, y si tú ganabas un dinero o si tus padres te lo regalaban, te operabas las tetas” (Moreno Pestaña, 2016: 141-142).
- 3) Se cifran posibilidades de reconocimiento o diferenciación en función de diferentes mediciones que el sujeto incorpora en su día a día (véase en cómo en un vestuario se comparan diferentes morfologías y se establecen clasificaciones).

- 4) Existe la garantía o, mejor dicho, la promesa de que, conduciéndose normativamente, el individuo obtendrá ciertas plusvalías, ya sean simbólicas o pecuniarias —recordemos el caso del monitor de gimnasio y de la trabajadora de la tienda de ropa— en virtud de su distinción estética recién adquirida.

El código al que nos referimos es un tipo de capital cultural específico: el «capital erótico» (Moreno Pestaña, 2016). Si seguimos a Catherine Hakim (2012) este no debe reducirse a la belleza física, sino que requiere un saber resultar atractivo/a mediante una importante atención al cuerpo físico, pero también a través de un trabajo emocional, un arte del coqueteo y una atención a la imagen. Todo ello vendría a través de fuertes inversiones (en términos de tiempo y dinero) en la ropa, la gestualidad, la manera de moverse, el cultivo del cuerpo físico a través del gimnasio y las dietas, la conversación, las artes sexuales, etc. Nótese que Catherine Hakim plantea una visión ultraliberal del capital erótico como un componente legítimo y demandable a las trabajadoras y trabajadores que, a su vez, sería susceptible de remuneración. Moreno Pestaña (2016: 76-83) ha llevado a cabo una importante puntualización: Hakim, aparte de perpetuar cánones de belleza más que discutibles, continúa presa de paradigmas irreales que contemplan el cuerpo moldeable como la arcilla. En efecto, como veremos, el capital erótico presenta una importante dificultad para su adquisición y reproducción. Cabe pues ir apuntando una posibilidad que desarrollaremos en el último punto: el malestar psíquico-físico que pueden experimentar tanto quienes participan de la plusvalía de código como quienes aspiran a hacerlo.

2.2. «Eres tus piernas»: alienación, capital erótico y cosificación laboral

El concepto de alienación tiene una amplia trayectoria en el pensamiento marxista. Si partimos de la reconstrucción que hace Georges Labica (1982: 16) «alienación» presentaría un origen jurídico y económico, y habría sido usado por Adam Smith para referirse a la acción de disponer de una propiedad. Es, sin embargo, la relectura de Hegel en *La filosofía del derecho* como devenir-extraño del yo, es decir, como desgarramiento del yo entre lo que se percibe como propio y lo ajeno, lo otro, la que hizo fortuna en el pensamiento marxista al ser recibida por Marx, previo paso por el filtro de Feuerbach. Ahora bien, como argumenta Balibar (2017b), «alienación» no es un concepto estable en la obra de Marx, sino que atraviesa desplazamientos importantes¹³. Así pues, el

¹³ No es, sin embargo, el objeto de este texto discutir acerca de las interpretaciones en torno a la existencia (o no) de un “corte epistemológico” que separaría al joven

concepto aparece ligado, primero, a una teoría de la ideología y, posteriormente, al famoso pasaje del fetichismo de la mercancía en *El Capital*. Ambas, según Balibar, tendrían en común el hecho de intentar dar cuenta de la ruptura en la individualidad y la profunda transformación de las relaciones sociales que provoca el capitalismo debido a la universalización de la división social del trabajo y a la constitución de las abstracciones (o universales) dominantes de la época burguesa, tanto a nivel de idealidades como de objetos-fetichismo (la moneda).

La crítica de la alienación abarcaría fundamentalmente *La ideología alemana* y textos previos a 1848-1850, fecha en la que, debido a los sucesos del 18 de Brumario, Marx habría reelaborado su concepto de alienación hasta sustituirlo por el de fetichismo. La alienación entendida como ideología correspondería al ámbito de la creencia, al “idealismo de los individuos con valores trascendentes (universales) como Dios, la Nación o la Revolución” (Balibar, 2017b: 49). El problema de la universalidad como sublimación de un interés particular, tiene en Marx, sin embargo, un campo de aplicación específico: la división manual e intelectual del trabajo. La diferencia intelectual abre todo un abanico de oposiciones entre diferentes tipos de trabajo y entre lo que se considera o no trabajo. Este último aspecto es especialmente importante, pues no sólo la reproducción de la fuerza de trabajo queda relegada por el capital a un taller oculto, sino también se invisibilizan toda una serie de conocimientos y recursos necesarios para llevar a cabo una función y que, además, no son remunerados. La minoración del trabajador es garantizada a través de un esquema explicativo del mundo que produce efectos materiales.

La segunda aproximación es la del fetichismo, desarrollada en el libro I de *El Capital*. Moreno Pestaña (2025: 135-136) indica a partir de una cuidadosa lectura de Marx, dos ejes que permiten delimitar cómo opera el fetichismo en Marx. En primer lugar, a partir de una distinción entre distintos tipos de capital. Marx (2017: 223) indica que no todos los capitales tienen la misma tendencia al fetichismo. Por ejemplo, el capital mercantil o el productivo presentan un carácter racional que recuerda cómo se produjeron las

Marx del Marx maduro. El grupo althusseriano planteaba que alienación era todavía un concepto prendado del idealismo con el que combate Marx. Simplificando en exceso: la idea de una esencia humana reconciliada consigo mismo una vez despejada la bruma fetichista era, para el Althusser de *La revolución teórica de Marx*, un resabio de humanismo —entendido como ideología burguesa— en Marx. Véanse para un desarrollo teórico de estas posiciones: É. Balibar (1976): *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia, especialmente pp. 215-261 y L. Althusser (1967): *La revolución teórica de Marx*, México D.F., Siglo XXI.

mercancías. Por el contrario, el capital financiero tiende a “olvidar” que el valor tiene su origen en la producción. Tendríamos así, diferentes gradientes de cosificación a tenor de los umbrales que delimitan si el mercado continúa teniendo un valor de uso o no en distintas formaciones sociales.

En segundo lugar, siguiendo a Moreno Pestaña (2025: 137), encontramos el eje de la subsunción real del trabajo en el capital. En este caso, la cosificación se intensifica cuando el capital subordina completamente el trabajo obrero, de modo que la autonomía del trabajador se evapora, con la correspondiente degradación de su idiosincrasia, y el saber obrero es expropiado.

Esta cuestión alcanza su más original desarrollo en la obra del filósofo húngaro György Lukács. En Lukács, la cosificación se refiere al proceso por el cual las mercancías cobran una «objetividad fantasmal» (Lukács, 2021: 151) que esconde toda huella de su origen, que no es otro que una relación entre personas. Lukács parte de la conocida separación presente en Marx entre el valor de uso, propio de los intercambios mercantiles precapitalistas, en los que las mercancías simplemente buscan satisfacer una necesidad, y el valor de cambio, bajo el cual las mercancías comienzan a adquirir una forma mistificada.

La mercancía, en el análisis de Lukács, adquiere una entidad objetiva y subjetiva a la vez. Objetiva porque cristaliza un mundo de relaciones cósmicas cuyas leyes aparecen como naturales. Subjetiva porque la actividad objetiva del hombre en el trabajo es completamente racionalizada y se elimina cualquier propiedad cualitativa e individual del trabajador. De esta forma, el trabajador no tiene una visión del objeto. Percibe su tarea como algo extraño, ajeno a él mismo, rompiéndose la relación entre el trabajador y su producto como un todo. Es aquí donde se retoma la idea del sujeto desgarrado a la que aludíamos en el origen del término. No resulta lejano al enfoque que hemos adoptado el hecho de que Lukács (2021: 161) trace un paralelismo entre la situación enajenada del trabajador fabril y la de los esclavos de la antigua Roma y Egipto como extranjeros situados fuera de la realidad de la sociedad humana. Una situación —aclara Lukács— marginal en el caso de las sociedades antiguas, pero completamente susceptible de ser universalizada en el capitalismo. Efectivamente, Lukács, va más allá puesto que no restringe el fenómeno de la cosificación únicamente al proletariado, sino al conjunto de la sociedad, haciendo del destino del trabajador el de la sociedad entera:

“La transformación de la relación mercantil en una cosa de «fantasmal objetividad» no puede detenerse con la conversión de todos los objetos de la necesidad en mercancías. Sino que imprime su estructura a toda la conciencia del hombre: sus cualidades y

capacidades dejan ya de enlazarse en la unidad orgánica de la persona y aparecen como «cosas» que el hombre «posee» y «enajena» exactamente igual que los diversos objetos del mundo externo” (Lukács, 2021: 171-172).

La burguesía tampoco saldría indemne al proceso de degradación que se expande al universalizarse el valor de cambio como criterio de las relaciones humanas. Lukács (2021:172) lo ejemplifica a través de la profesión del periodismo que habría sufrido un proceso de degradación al hacer del morbo y la exhibición personal un valor de uso. Tendríamos aquí un caso temprano de cómo el valor de cambio degrada la cultura profesional. Los valores de uso adquieren una objetividad nueva al convertirse en mercancías, en palabras de Lukács, “una nueva coseidad que hace desaparecer su coseidad originaria” (Lukács, 2021: 163). El análisis de Lukács permite iluminar fenómenos actuales de parasitación de los valores de uso en el trabajo. Augusto, uno de los entrevistados que ejerce como músico profesional, al ser preguntado acerca de la existencia o no de presiones estéticas en su campo, responde lo siguiente:

“Sopranos que ya no pueden hacer el papel de la moza jovencita enamoradiza no puede hacer el papel de la princesa Salomé. No pueden hacer el papel de... Porque es una señora que ha tenido tres hijos. Que mide lo que mida y que tiene un cuerpo de una señora de 50 y pico años, 60 años, aunque cante brutalmente”.

Podemos pensar el fragmento en términos de la destrucción de la cultura profesional o como una reformulación de qué se entiende por valor de uso a partir de este momento. En el momento en el que elementos extraños al oficio, redefinen la normatividad de este nos adentramos en el campo de la explotación cultural. Ana, monitora de gimnasio, explica cómo su jefe la instaba a incorporar nuevas pautas al entrenamiento de las clientas que poco tenían que ver con lo que ella creía que debiera ser un entrenamiento funcional:

—“Hice las prácticas en otro gimnasio de aquí de Salamanca y fue una experiencia súper mala. Me quisieron contratar, pero lo dejé. Dije que no. Y no tenía nada seguro, pero era como... Porque para mí el concepto de salud no era lo mismo que para ellos [...]”.

—Vale y en este gimnasio que me cuentas anterior, ¿en qué se diferenciaba vuestra percepción de la salud, de la forma de trabajar?

—La persona del gimnasio, o sea, el jefe, era como: «las chicas solo pueden entrenar glúteo y cardio. Porque es lo único que quieren las

mujeres, porque las mujeres solo quieren tener el culo grande y estar flacas» Entonces me hacía poner entrenamientos a chicas que para mí eran como: «¿qué me estás contando?».”

Además, la cosificación ocupa un lugar central porque enajena progresivamente el cuerpo del propio trabajador en tanto este empieza a ser definido como una cara bonita o unas piernas; recordemos el fragmento de la azafata: “los explotadores tratan necesariamente a los explotados como fragmentos [...] Una persona queda así reducida a las manos y piernas, el cerebro y los genitales que sirven a su amo y cuyo control permite tal servidumbre” (Vrousalis, 2023: 15, 75). En el ejemplo de Nicholas Vrousalis podemos ver cómo operan los dos fenómenos que describía Balibar en relación con el cuerpo: la universalización de una particularidad como el todo, en este caso, vinculada al cuerpo y la cosificación del trabajador que acaba convertido en una parte de sí mismo que, además, puede comenzar a percibir como extraña en tanto que parece separarse de su voluntad¹⁴. Pensemos en las trabajadoras y trabajadores que tonifican una parte del cuerpo sujeta a exhibición corporal constante, en la adopción de determinados estilos y conjuntos para realzarla, etc. A nivel lingüístico, podemos decir que la cosificación opera como una sinécdoque de forma que una parte —por ejemplo, las piernas— representan al todo —la persona— tiene un efecto importante en la asunción de la norma.

Para clarificar las relaciones analizadas hasta ahora, presentamos el siguiente gráfico. Este diagrama nos permitirá, a continuación, abordar las posiciones contradictorias de clase y los itinerarios trágicos asociados al acceso y/o exclusión de la norma:

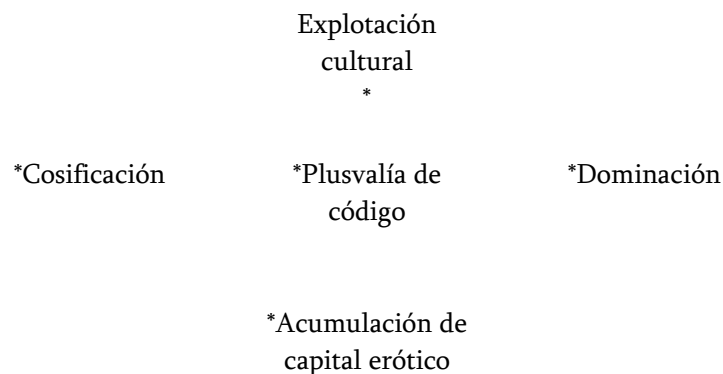


Figura 1. Modelo de explotación cultural. Elaboración propia con base a É. Balibar (2018).

¹⁴ Curiosamente, la acepción original smithiana cobra un nuevo sentido bajo la cosificación: la enajenación del cuerpo, o de una parte del cuerpo de uno mismo.

El individuo que decide adentrarse en la norma (dominación) inicia un proceso de acumulación de capital cultural (en nuestro caso, erótico) con la idea de revalorizarlo y obtener plusvalías de distinto signo. Nuestro sujeto se halla dominado por pautas que se le imponen como imprescindibles para llevar a cabo su tarea y que, en el medio-largo plazo, pueden revelarse como profundamente incómodas (cosificación). Sin embargo, lo que desde un único ángulo aparecería como cosificación, desde otro, revela que el dominado también saca rédito a su distinción. Lo veremos a continuación.

III. POSICIONES CONTRADICTORIAS DE CLASE EN EL SENO DE LA PLUSVALÍA DE CÓDIGO. DISTINCIÓN Y SOBREEXPLOTACIÓN

El concepto de “posiciones contradictorias de clase”¹⁵ aparece en los trabajos de Erik Olin Wright como una forma de referirse a individuos que podrían pertenecer a más de una clase a la vez en tanto que, según el prisma desde el que se examine las relaciones de explotación, pueden aparecer tanto como explotados como explotadores (Wright, 1994: 49). La primera formulación aparece tipificada en la figura empírica del directivo: un sujeto cuya posición es simultáneamente burguesa y proletaria, pues no posee los medios de producción, pero sí ejerce control sobre la mano de obra.

Inicialmente, Wright se apoya en una lectura de Nicos Poulantzas y Étienne Balibar¹⁶ en la que utiliza dos variables para identificar las posiciones contradictorias de clase: propiedad y posesión (Wright, 1994: 52-53). La primera —nos aclara— haría referencia al control real sobre las inversiones, mientras que la segunda se ocuparía del control de los medios de producción y del trabajo dentro de la producción (poder de decisión sobre lo que se produce, cómo se produce, vigilancia y capacidad variable de amonestar a los trabajadores, etc.). De esta manera, ciertas profesiones aparecen caracterizadas por Wright como una dualidad en la explotación: posiciones proletarias en tanto separadas de los medios de producción y, por tanto, obligadas a vender

¹⁵ El concepto aparece originalmente planteado como «posiciones contradictorias de clase dentro de las posiciones contradictorias de clase», tal y como hace Wright, por comodidad utilizaremos simplemente el concepto «posiciones contradictorias de clase».

¹⁶ Véanse respectivamente: É. Balibar (1969), “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” en L. Althusser y É. Balibar (1969), *Para leer ‘El Capital’*, México, Siglo XXI, y N. Poulantzas (1975), *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI.

su fuerza de trabajo por un salario, pero burguesas o pequeñoburguesas en tanto poseen un control sobre el proceso de la producción (Wright, 1994: 52-55).

Sin embargo, la clave de bóveda vendrá proporcionada posteriormente por la lectura que realiza Wright de la obra de John Roemer —*Una teoría general de la explotación* (1998)—. Esta lectura introduce un desplazamiento del concepto de clase hacia el de estatus, mediante una hibridación teórica entre Marx y Weber.

El mensaje fundamental de Roemer es que la posición de clase se define por la desigual distribución de la propiedad de los bienes de organización. Desde aquí, ciertos agentes —como los directivos antes mencionados— deben su ubicación en la estructura social a la posesión de credenciales que no solo les permiten obtener mayores ingresos, sino también mantener un diferencial respecto a quienes carecen de esas cualificaciones. Roemer denomina a este fenómeno «explotación de estatus» (1998: 268). Bajo esta lógica, las relaciones de explotación y dominación operan a menudo mediante mecanismos que restringen el acceso a recursos clave a través de la exhibición o apropiación de credenciales específicas.

En consecuencia, en las relaciones de explotación y dominación suele suceder que un grupo se beneficie de restringir el acceso a ciertos recursos por medio de la exhibición de determinadas credenciales, por ejemplo, la posesión de un título académico que brinda el acceso a una plaza de funcionariado o el dominio de un nivel de idioma para un puesto en una empresa. Este fenómeno de acaparamiento ha sido descrito por el sociólogo Frank Parkin, desde una óptica weberiana, con el término de «cierre social»:

“El proceso mediante el cual las colectividades sociales buscan ampliar al máximo sus recompensas limitando el acceso a los recursos y oportunidades a un número restringido de candidatos. Ello supone la necesidad de designar ciertos atributos sociales o físicos como bases justificativas de tal exclusión” (Parkin, 1984: 69).

La clave interpretativa no es el total dominio de A sobre B, sino el desigual acceso a determinados bienes fruto de la distinción universalizada por el código que ha impuesto A. La restricción del mercado permite a B extraer ciertos beneficios gracias al código de A, dándose así una peculiar dimensión en la que B es explotado, pero a la vez accede a nuevos espacios susceptibles de ser explotados gracias a su nuevo reconocimiento. Aquí es donde el concepto de posiciones contradictorias marida perfectamente con la plusvalía de código. Las personas que aceptan los códigos tienen que incorporar una serie de prácticas

—a veces degradantes—, pero al hacerlo cierran el mercado a quienes no opten por continuar esa senda. Esta lógica se observa claramente en relatos empíricos, como el de Maya, que compatibiliza sus estudios con el trabajo de cantante en una orquesta. La entrevistada experimenta un choque entre lo que entiende que debe ser la profesión de cantante y la metamorfosis que esos valores de uso han sufrido cuando accede a un espacio laboral en el que se demandan no sólo dotes artísticas, sino una presencia escénica marcada por un vestuario sexualizante:

“—A la hora, por ejemplo, de todos estos trabajos de ir y hacer la entrevista y tal, tú, por ejemplo, para el de la orquesta, ¿cómo te preparaste? O sea, ¿cómo que piensas en la ropa que llevas, en qué actitud vas a llevar o vas a ir un poco como a la ligera?

—No, a las entrevistas siempre he tratado de ir pues... sería, o sea, bien, con un pantalón, un abrigo, otro abrigo encima, pelo arreglado y tal [...]. Claro que yo, cuando me hablan de orquesta, es que en ese momento yo no sabía bien qué cosa era una orquesta. Una orquesta en mi país es como una agrupación musical, ¿entiendes? Donde hay una guitarra o no sé qué más, y todos estamos vestidos y cantamos delante del público [...] Pero, cuando me enseñaron el vestuario el cerebro me explotó. Son prejuicios, lo sé, pero es que nunca me había vestido de esa forma para salir en público, o sea, casi en bragas. Entonces yo les dije: «mira yo tengo un montón de cosas que hacer, no puedo, estoy súper agobiada con un montón de cosas, entonces, no voy a poder estar en la orquesta». Pero, me veo en la calle, la orquesta sigue necesitando a cantante, cierro los ojos y da, porque había que ganar dinero de alguna manera y sabía que conseguir que me contrataran con el tema de la extranjería era complicado. Entonces, nada, me tuve que acostumbrar al vestuario y estuve hasta octubre con ellos”.

Si nos atenemos al ejemplo, podemos estirar las posiciones contradictorias de clase de la figura arquetípica del directivo a toda una red de individuos situados a lo largo de una cadena de explotación que, aunque comparten ubicaciones comunes con otros trabajadores dentro de las relaciones de clase debido a su carácter de explotados, ocupan posiciones diferentes respecto a la explotación en virtud de una distinción adquirida y de la posibilidad de acceso a otros bienes (Wright, 1994: 112). La extracción de plusvalías que no siempre tienen por qué ser monetarias nos permite complejizar la ecuación. El sentimiento de singularización fácilmente puede opacar aspectos negativos de un trabajo como una jornada interminable o un salario raquítico, considerando que aparecen

emolumentos de otro carácter. Los trabajos de Viviana Zelizer (2011) y Randall Collins (2009: 225) señalan la existencia de distintas monedas según diferentes mercados y espacios de interacción. Por ejemplo, la posibilidad de la hipergamia relacional al acceder a otros espacios vinculados al ocio nocturno, como se desprendía de la entrevistada de Mango. Asimismo, otras entrevistadas aluden al poder situacional que da situarse detrás de una barra concentrando las miradas de la clientela:

“—¿Y cómo te sentías tú detrás de la barra?

—Pues la verdad que yo me lo pasaba bien. A veces no me apetecía nada, evidentemente, ir, pero luego...sobre todo porque también bebía. Entonces yo estaba un poco de fiesta, pero currando al mismo tiempo, ¿sabes? Entonces pues...me sentía [silencio] no sé si a lo mejor con un poco de poder también, ¿no?, o sea, lo típico de...que tú eres la que todo el mundo mira” (Moreno Pestaña, 2016: 183).

Así, determinados trabajos, independientemente de la remuneración económica, pueden ofrecer a sus empleados un sentimiento de singularización que haga soportable la explotación económica o, al menos, la sitúe en un segundo plano respecto a otro tipo de plusvalías que se están extrayendo. De esta manera, el concepto de plusvalía de código elaborado por Moreno Pestaña nos permite ir más allá de las sociedades burocráticas en las que pensaban Parkin y Roemer para extender el análisis al trabajo en la época del neoliberalismo, dado que este ha hecho de las marcas simbólicas y de la multiplicación de jerarquías de estatus un signo de identidad:

“Hoy difícilmente hay alguna actividad o esfera de la vida contemporánea que no esté estratificada por niveles o clases de acceso a la riqueza: desde subirse a un avión pasando por el espacio para las piernas de cada asiento, hasta la comida que sirven; desde el acceso a eventos deportivos hasta los carriles rápidos en las autopistas [...] hasta las peores cadenas de moteles tienen sus «salones VIP», el término *upgrade* (subir de categoría) se encuentra en todas las industrias y servicios” (Brown, 2021: 234-235).

Como sostiene Wendy Brown, la profunda desigualdad de acceso y las jerarquías de estatus que organizan el consumo y la vida pública construyen un *ethos* más feudal que democrático que tiene importantes efectos sobre cómo se configura la esfera laboral (2021: 235). Convertirse en la referencia de un grupo de pares gracias a una estética determinada resulta un rasgo en consonancia con la definición originaria que Deleuze y Guattari (2004: 45) ofrecieron de la

plusvalía de código en tanto que fue pensada como una forma de referirse a formas de acumulación o carencia de estatus en economías precapitalistas donde todavía la plusvalía económica no había hecho su aparición. De hecho, una de las entrevistadas, que trabaja como jefa de sección en Zara, describe una forma de remuneración que tiene más que ver con una economía del don que con un contrato moderno:

“En Mango, por ejemplo, yo tenía a gente de prácticas y sí les pagábamos, según las horas que estuvieran, y eran hasta 240 euros, a lo mejor a una niña de 30 horas [...]. Yo al mes les regalo a ellas un perfume. Porque a una niña de diecisiete años le regalas tú un perfume que vale 70 u 80 euros y entonces, ¿qué pasa?, pues que la motivas, aunque parezca una tontería, pero la motivas” (Moreno Pestaña, 2010:).

Lo que hemos expuesto hasta el momento nos sitúa en el escenario de que tanto explotador como explotado reciben beneficios de la explotación. Sin embargo, quedarse en esta lectura sería parcial, pues no examinaría los costos que requiere ni el proceso de adentrarse en la norma de la capitalización estética del cuerpo ni tampoco los de su mantenimiento. La cosificación, como indica Moreno Pestaña (2026: 90) puede hacer que el explotado, aún ganando, pierda en virtud del malestar psicológico que le genere la tarea que está realizando o por el desgaste físico (aunque nuevamente también mental o económico) que le suponga la conservación de su estatus recién adquirido. Es una tónica habitual entre las trabajadoras de la hostelería que han sido seleccionadas por su físico y su apariencia estética comentarios que evidencian un efecto *boomerang* en tanto aparecen externalidades negativas que comienzan a hacer de su privilegio estético una carga¹⁷:

“—¿Tú crees que el físico juega algún papel en el trabajo de camarera?

—Hombre, en el que yo estaba, no. [Aunque más] de una vez me han dicho cosas y me han cogido el culo. Me han dicho: «Qué buena estás», «qué culo tienes». Y yo decirles: «¡Caballero, por Dios!».

—Eso, los clientes...

¹⁷ Un hecho que, como constata el trabajo de Moreno Pestaña, es aún más incómodo a medida que entrevista a mujeres que se desempeñan en trabajos de alta cualificación intelectual, donde se manifiesta una tensión entre la estética y la cultura profesional.

—Claro, los clientes. Lo del culo fue en una comida de empresa que hubo, que era un salón y estaban ya a gusto todos y ¡plas!, me dieron en el culo. «Me voy a callar porque, si no, la liamos» (Moreno Pestaña, 2010: 178).

El epígrafe que queda por explorar —y que enlaza con el interrogante planteado al inicio del artículo— remite a las dificultades que implica acumular y conservar el capital erótico. Este enfoque permite abordar también la posibilidad de que la sumisión a la norma estética no genere plusvalías simbólicas, sino que, por el contrario, se traduzca en dinámicas de violencia, desgaste y exclusión. Con ello se abre el análisis hacia los límites y costes subjetivos de estas posiciones contradictorias que buscan extraer alguna ventaja de la explotación cultural, cuestión que abordaremos en el apartado siguiente.

IV. LAS VIOLENCIAS DEL CÓDIGO. LA CINTA DE MÖBIUS DE LA EXPLOTACIÓN

La violencia del código puede rastrearse en dos direcciones a tenor de la información que se desprende en las entrevistas. En primer lugar, como el desgaste físico y psicológico que comporta plegar el cuerpo a la norma y a los riesgos que se exponen los sujetos que no son recompensados. Recordemos dos momentos en la interpelación althusseriana. El primero se refiere al reconocimiento (o no) de la morfología corporal, donde el vestuario pasaba a convertirse en un tribunal. El segundo es la promesa de recompensa como uno de los pilares que hacen que el individuo movilice todas sus energías en pos de la consecución de, por ejemplo, un cuerpo más delgado.

Este marco teórico nos permite iluminar de qué modo las entrevistadas viven el reconocimiento y la sanción corporal en su vida laboral. Comencemos por la primera de las situaciones: la exclusión de la norma. Una vez la norma se universaliza en un entorno laboral, las entrevistas desgajan una importante uniformidad en lo que se refiere a la apariencia estética de sus compañeras de trabajo. Por ejemplo, Alba, encargada de una tienda de ropa señala lo siguiente al respecto de la morfología corporal de sus compañeras: “Hay otros sitios en los que he estado que es, tú te fijas y no hay una mujer fea. O sea, es que. Y todas son del mismo prototipo. Todas de cuerpo muy bonito, así con cara muy bonita, muy arregladas. Más o menos. Son lo que suelen buscar”.

Las personas que se encuentran fuera de los cánones estéticos comienzan a ser percibidas como intrusos en los espacios codificados por la norma. Cuerpos extraños, cuya presencia despierta una sensación de incomodo y desagrado en empresas que buscan que tanto su personal como la clientela encarnen una morfología de acuerdo con la marca:

“Para entrar en una tienda tienes que estar delgada [...] Entonces yo iba con mi madre; quería unos pantalones de cuadros y le dije al chico, era un chico el que vendía, que quería ver unos pantalones de cuadros. Entonces el chico me miró así de arriba abajo y me dijo: «Bueno, están ahí, no sé si habrá algo para ti» y ya está, no me enseñó nada” (Moreno Pestaña, 2016: 168).

Podemos llamar con Balibar (2010: 97) «violencia ultrasubjetiva» a la que conceptualiza al otro como un extranjero inasimilable al orden social y que debe ser expulsado del mismo violentamente: la *gorda*. Lo que está en juego es la negación de la diferencia. Sin embargo, cuando pensamos en la violencia ultrasubjetiva aplicada al cuerpo y el trabajo, no debemos pensar únicamente en una violencia hacia quienes quedan fuera de la frontera del código, sino también en una violencia ultrasubjetiva hacia uno mismo, hacia el propio cuerpo como una «Cosa» imposible de ajustar, de medir, que rebasa continuamente la objetividad a la que se le pretende someter provocando un brusco sentimiento de rechazo, incluso de asco. María, en un combate continuo contra su propio cuerpo, verbaliza una relación con la comida cargada de angustia: “La comida es una especie de monstruo, un *Alien* o algo ahí, que se te mete, entonces, le tienes tanto pánico a que te posea en cierto modo” (Moreno Pestaña, 2010: 167). A partir de este umbral es cuando el fantasma de la animalidad entra en escena, el otro o uno mismo aparece animalizado:

“Estaba obsesionada. Vi que podía perder peso y no me quería engordar para el baile. Fue la época en que me quería operar el pecho [...]”.

¿Qué te sugiere tener mucho pecho?

Una vaca. Una vaca lechera [...] Aunque el pecho no me molesta para bailar. Sólo es antiestético físicamente. Sólo me doy cuenta si me fijo en el espejo. Y, bueno, todo el mundo me decía: «Estás más gorda»” (Moreno Pestaña, 2016: 274).

Como se desprende de ambos fragmentos, encarnar la distinción corporal objetivada a través de índices de masa corporal, siluetas imposibles o tallas

minúsculas arroja la posibilidad del desbarre hacia la exclusión por medio de la aparición de la enfermedad. En segundo lugar, como decíamos antes, la violencia se manifiesta también en la dificultad para reproducir el capital erótico recién adquirido. Esto puede deberse a varias razones. Una posibilidad radica en que su mantenimiento implica importantes inversiones que difícilmente puede pagarse con exiguos salarios:

“Si cobras 800, 700 euros y tienes que mantener una imagen de rayos, peluquería [...] Yo iba siempre de peluquería a trabajar, ¡de peluquería!, ¡te lo juro! Pero yo y todas, yo y todas. Si te tienes que dar rayos y luego el gasto energético que conlleva, si tú estás trabajando todo el día, sin comer y te tienes que parar a: Me tengo que dar rayos, tengo que ir a la peluquería, las uñas... Y gastártelo en ropa para mantener [...]

Eso era común entre todos...: el vivir a crédito.

Claro, a más nivel. Es lo que te he dicho, yo tenía mi época en que salía todas las noches [...] Y entrabas a discotecas y tú entrabas porque trabajabas en Mango y te invitaban a copas” (Moreno Pestaña, 2016: 207).

Otra posibilidad radica en que conservar la distinción corporal es casi imposible cuando el trabajo aúna explotación cultural y explotación económica. La plusvalía relativa en términos de estética se conjuga con una intensificación del trabajo o, sencillamente, los empresarios emulan a los capitalistas mancuñanos en los menudeos al minuterio alargando la jornada laboral todo lo posible:

“No tenemos horario para comer. Si tienes las ocho horas tienes que estar de corrido [...] Yo, por ejemplo, ni almuerzo en mi trabajo ni meriendo; ya está también en mi encargada el decir: «Niña, vete media hora que hay que ver que has entrado a tal hora», pero me las quitan de mi jornal [...] Pero media hora, mientras que voy por la comida y me voy a comer, como corriendo, en cinco minutos, que al final comes en cinco. Y luego el descontrol, que nunca es el mismo horario, que si yo quisiera hacer una dieta de comer mis cinco comidas, yo no puedo comer cinco veces” (Moreno Pestaña, 2016: 213).

Otra entrevistada aduce: “He tenido niñas que se me han desmayado, aquí, delante del espejo, probándolas. Y niñas que han ido a vomitar” (Moreno Pestaña, 2016: 211). En otros casos, el trabajo físico implica un desgaste

importante que pone fecha de caducidad a la definición de una trabajadora por su capacidad para lucir una parte específica de su anatomía, si retomamos el ejemplo del epígrafe anterior. Una de las entrevistadas por Moreno Pestaña en *La cara oscura* (E6), responsable de una tienda cosmética, y que había referido a su cuidado físico—incluyendo operaciones estéticas— como uno de los motivos de su ascenso en la empresa, revisa su experiencia años más tarde y señala:

“¿Cuál es el problema nuestro? Pues circulación, varices. Porque varices tenemos todas; lo que pasa es que hay gente más propensa que otras, pero eso nos lo debería pagar un seguro porque tarde o temprano la dependienta va a tener varices. A lo mejor con veinte no, pero con treinta sí y si no te salen con treinta, te salen con cuarenta, pero te van a salir. Luego las descargas de camión; nosotros no tenemos a nadie que nos descargue los camiones; los descargamos nosotras y el colocar toda la mercancía, eso lo hacemos nosotras también. Entonces un día de camión tú terminas cansada; tú terminas reventada y agotada” (Moreno Pestaña, 2016: 208).

Estas experiencias permiten entender mejor la articulación entre el daño ejercido sobre los cuerpos y la lógica estructural que lo produce. Esta articulación ha sido descrita de manera especialmente clara por Balibar, quien señala cómo ciertos mecanismos sociales generan lo que él llama la producción de personas desechables: la violencia ultraobjetiva que convierte al individuo en una cosa de usar y tirar, un despojo, un resto. El destino para muchos cuerpos es, de nuevo, la exclusión.

Para ilustrar cómo esta violencia ultraobjetiva se entrelaza con la violencia ultrasubjetiva, Balibar (2010: 115) recurre a un grafo inspirado en el psicoanálisis, la banda de Möbius. La idea de Jacques Lacan es que la conciencia y el inconsciente forman una superficie continua: aunque la banda pueda dar la sensación de exterioridad e interioridad, en realidad estamos ante una única superficie. Así, si avanzamos lo suficiente por un reverso, nos situaremos sin darnos cuenta en su opuesto, subrayando la inseparabilidad de las distintas formas de violencia que atraviesan los cuerpos y las subjetividades.

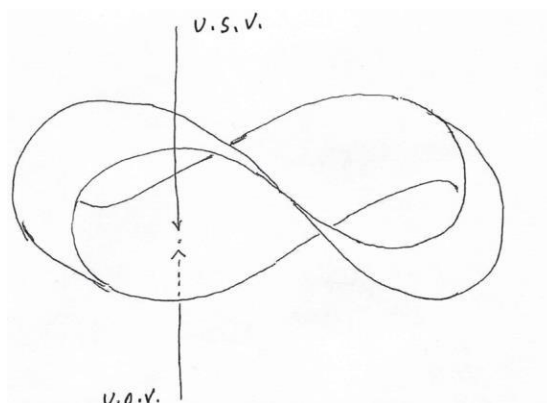


Figura 2: Banda de Möbius. Fuente: Balibar, 2010: 115.

Este entrelazamiento entre violencia ultraobjetiva y ultrasubjetiva se refleja directamente en la experiencia cotidiana de los trabajadores. Las personas asumen una violencia ultraobjetiva en forma de la imposición no negociada de una cultura estética en el trabajo que las cosifica. El efecto de adecuación de los cuerpos a la norma depende de externalidades no pensadas como la propia resistencia del cuerpo a horarios exigentes en lo físico y sin pausas para el descanso. La violencia ultrasubjetiva captura la deriva hacia la exclusión cuando la imposibilidad de modular el cuerpo según estándares inalcanzables desemboca en la enfermedad.

El individuo, aunque haya penetrado en otros espacios y extraído plusvalías sirviéndose de su cuerpo aristocrático, se convierte en un siervo en tanto no puede escapar de las correas simbólicas que le exige mantener la distinción que ha adquirido. En el peor de los casos, su cuerpo, además, se degrada como el de un esclavo o empieza a desdibujarse de su yo como un objeto extraño. El capital, podemos afirmar, funciona como una banda de Möbius de la sobreexplotación en la que los individuos entran al espacio de trabajo como ciudadanos que firman un contrato y salen como sujetos de modos de producción pretéritos.

V. CONCLUSIONES

El análisis desarrollado a lo largo del texto muestra cómo la configuración contemporánea del trabajo, especialmente en sectores atravesados por

exigencias estéticas¹⁸, exige pensar la explotación más allá de su formulación económica clásica¹⁹. En este sentido, la noción de explotación cultural desarrollada por Moreno Pestaña permite complejizar el análisis al señalar que el capital extrae un beneficio de los códigos estéticos, simbólicos y corporales que impone y que los sujetos encarnan y reproducen inaugurando una compleja dinámica entre explotados y explotadores, entre explotación y exclusión, entre subordinación y distinción.

A modo de recapitulación, la reconstrucción del concepto de alienación y su desplazamiento hacia la cosificación sirve como base para comprender cómo los trabajadores experimentan una separación progresiva entre su cuerpo y su yo. En los testimonios analizados, el cuerpo se vive como un capital valorizable según criterios heterónomos —una parte, una silueta, una prestación estética— que la empresa define y exige. La sinécdoque corporal ilustra cómo partes del cuerpo se transforman en mercancías autónomas cuya valoración determina jerarquías y posibilidades de empleo.

En segundo lugar, el artículo muestra que esta dinámica se articula con las posiciones contradictorias de clase que emergen a partir de la plusvalía de código. Recordemos que los sujetos que incorporan los criterios estéticos del capital obtienen ciertos beneficios simbólicos o situacionales, desde reconocimiento hasta acceso diferencial a espacios sociales donde revalorizar su capital. Sin embargo, dichas ganancias no eliminan la explotación, sino que la complejizan: quienes aceptan el código restringen el acceso a otros trabajadores y participan de mecanismos de cierre social, al tiempo que siguen siendo vulnerables a la explotación y la presión de la reproducción de la fuerza de trabajo.

En tercer lugar y reñido con esto último, el texto evidencia la adopción del canon corporal es susceptible de producir itinerarios trágicos: por un lado, abre la posibilidad de singularización y de obtención de ciertos beneficios; por otro, expone al individuo a un desgaste físico, psicológico y económico

¹⁸ Véase para un retrato de diferentes espacios laborales definidos en función de la interrelación entre cultura profesional y presión estética: Moreno Pestaña, J. L. (2020): *Informe sobre discriminación corporal en el trabajo*, Comisiones Obreras, Granada, especialmente: 27-31.

¹⁹ A y B establecen una relación en la que, sencillamente, A paga un salario a B menor del trabajo realizado por B. Balibar (2017: 141-142) señala que la explotación así entendida sería un tipo ideal que no se encontraría en el capitalismo, tendiendo siempre este último a la sobreexplotación, esto es, a una extracción del plustrabajo que implica la puesta en cuestión del bienestar fisiológico y psíquico de la fuerza de trabajo.

que puede desembocar en enfermedad, exclusión o auto-rechazo. La supuesta “ventaja” del capital erótico se convierte en un privilegio frágil, costoso y profundamente inestable. De ahí que la última parte del análisis, apoyada en la distinción de Balibar entre violencia ultraobjetiva y violencia ultrasubjetiva, muestre que la lógica del capital funciona como una cinta de Möbius: la violencia estructural que convierte al trabajador en objeto se entrelaza inevitablemente con la violencia interiorizada que este ejerce sobre su propio cuerpo para cumplir la norma. No se trata de violencias separadas, sino de dos caras de un mismo proceso en el que la promesa de distinción se transforma en servidumbre simbólica y material. Acceder al código estético equivale, en última instancia, a ingresar en un régimen donde la recompensa posible nunca compensa plenamente los costes de su reproducción.

Por último, cabe señalar —para evitar cualquier malentendido— que la explotación cultural no sustituye a la explotación económica, sino que la profundiza. La estética corporal funciona como instrumento jerarquización laboral. Bajo el neoliberalismo, el cuerpo deviene una superficie de inscripción de desigualdades, una mercancía que exige una inversión constante y que puede degradarse hasta volver al individuo desechable para el mercado. La trayectoria que va del reconocimiento a la exclusión, de la singularización a la enfermedad, muestra la fragilidad estructural de un modo de producción que mercantiliza la apariencia y produce sujetos atrapados en una forma renovada de servidumbre.

BIBLIOGRAFÍA

ALTHUSSER, L. (1967). *La revolución teórica de Marx*, México D.F., Siglo XXI.

ALTHUSSER, L. (2016): *Sobre la reproducción*, Madrid, Akal.

ARISTÓTELES (2022): *Política. Introducción, traducción y notas de Manuela García Valdés*, Barcelona, Gredos.

BALIBAR, E. (1969): “Acerca de los conceptos fundamentales del materialismo histórico” en Althusser, L. y Balibar, É. (1969): *Para leer ‘El Capital’*, Buenos Aires, Siglo XXI, pp. 217-335.

BALIBAR, É. (1976): *Cinco ensayos de materialismo histórico*, Barcelona, Laia.

BALIBAR, É. (2010). *Violence et Civilité. Welles Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Galilée.

BALIBAR, É. (2017): «Exploitation, Aliénation, Domination» en C. Colliot-Thélène, *Que reste-t-il de Marx?*, Paris, PUR, pp. 137-149.

BALIBAR, É. (2017b): *The philosophy of Marx*, London, Verso.

BALIBAR, É. (2018): "Exploitation" en J.M. Bernstein, A. Ophir y A.L. Stoler (eds.): *Political concepts: a critical lexicon*, New York, Fordham University Press, pp. 131-145.

BIDET, J. (2016) : *Marx et la loi travail. Le corps biopolitique du Capital*, Paris, Éditions Sociales.

COLLINS, R. (2009): *Cadenas de rituales de interacción*, Rubí, Anthropos.

DELEUZE, G. y GUATTARI, F. (2004). *El Anti-Edipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós.

DE STE. CROIX, G. (1988): *La lucha de clases en la Antigüedad*, Barcelona, Crítica.

HAKIM, C. (2012): *El capital erótico. El poder de fascinar a los demás*, Barcelona, Debate.

HELLER, A. (1978): *Teoría de las necesidades en Marx*, Barcelona, Península.

LABICA, G. (1982) : « Aliénation » en Bensuan, G. y Labica, G. (éd.), *Dictionnaire Critique du Marxisme*, Paris, PUF, 1982, pp. 16-22.

LUKÁCS, G. (2021): *Historia y conciencia de clase. Estudios sobre la dialéctica materialista. Traducción de Manuel Sacristán*, Madrid, Siglo XXI.

MARX, K. (2017): *El Capital, tomo I. Traducción, edición y notas de Pedro Scaron*, Madrid, Siglo XXI.

MARX, K. y Engels, F. (2014): *La ideología alemana*, Madrid, Akal.

MEIKSINS WOOD, E. (2023). *El capitalismo contra la democracia*, Madrid, Verso.

MORENO PESTAÑA, J.L. (2010): *Moral corporal. Trastornos alimentarios y clase social*, Madrid, CIS.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2016): *La cara oscura del capital erótico. Capitalización del cuerpo y trastornos alimentarios*, Madrid, Akal.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2020): *Informe sobre discriminación corporal en el trabajo*, Granada, Comisiones Obreras de Andalucía/ Universidad de Granada.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2021): *Los pocos y los mejores. Localización y crítica del fetichismo político*, Madrid, Akal.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2022): “Umbral y crepúsculo del sujeto burgués: Juan Carlos Rodríguez y el inconsciente ideológico del capitalismo” en Rodríguez, J. C.: *Freud: la escritura, la literatura (inconsciente ideológico e inconsciente libidinal)*, Madrid, Akal.

MORENO PESTAÑA, J. L. (2024): “Exclusión, dominación, explotación II: Dominación y explotación cultural del cuerpo” en *Revista Común*, 1 de noviembre. Disponible online: <https://revistacomun.com/blog/exclusion-dominacion-explotacion-ii-dominacion-y-explotacion-cultural-del-cuerpo/>

MORENO PESTAÑA, J. L. (2025): “Inconsciente, cosificación y democratización en Historia y conciencia de clase” en *Archivos de historia del movimiento obrero y la izquierda*, 26, pp. 128-149.

MORENO PESTAÑA, J.L. (2026): *Los dos cuerpos del trabajo. Una teoría de la explotación*, Madrid, Akal.

OBSERVATORIO ESPAÑOL DE LAS DROGAS Y LAS ADICCIONES (2021): *Encuesta 2019–2020 sobre consumo de sustancias psicoactivas en el ámbito laboral en España*, Madrid, Ministerio de Sanidad https://pnsd.sanidad.gob.es/profesionales/sistemasInformacion/sistemaInformacion/pdf/2021_OEDA_InformeLaboral_2019_2020.pdf

ORTÍ, M., GÓMEZ GARRIDO, M. y GIL RODRÍGUEZ, H. (2023): “Camareras de piso. Sobrevivir, organizarse en la *normalidad* postcrisis” en Moreno Pestaña, J. L. y Costa Delgado, J. (coord.) (2023): *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*, Madrid, Akal.

PARKIN, F. (1984): *Marxismo y teoría de clases. Una crítica burguesa*, Madrid, Calpe.

PASCAL, B. (1981): *Pensamientos*, Madrid, Alianza.

POULANTZAS, N. (1975): *Poder político y clases sociales en el estado capitalista*, Madrid, Siglo XXI.

RENAULT, E. (2023) : *Abolir l’exploitation*, Paris, La Découverte.

RODRÍGUEZ, J. C. (2017): *Teoría e historia de la producción ideológica. Las primeras literaturas burguesas*, Madrid, Akal.

ROEMER, J. (1998). *Una teoría general de la explotación y de las clases*, Madrid, Siglo XXI.

ROSER, M. y GAMA, C. (2023): “Cuerpos racializados” en Moreno Pestaña, J. L. y Delgado Costa, J. (coord.) (2023): *Todo lo que entró en crisis. Escenas de clase y crisis económica, cultural y social*, Madrid, Akal.

VROUSALIS, N. (2021): *Exploitation as Domination: What Makes Capitalism Unjust*, Oxford, Oxford University Press.

WRIGHT, E. O. (1994): *Clases*, Madrid, Siglo XXI.

WRIGHT, E. O. (2018): *Comprender las clases sociales*, Madrid, Akal.

ZELIZER, V. A. (2011): *El significado social del dinero*, México D.F., Fondo de Cultura Económica.

Recibido: 27.06.2025

Aceptado: 25.11.2025

Pablo Beas Marín es profesor de secundaria e investigador predoctoral en la Universidad de Granada. Graduado en Historia (UGR) y máster en Historia Contemporánea (UAH) y Filosofía Contemporánea (UGR). Es miembro del Grupo de Investigación Filosofía Social: Análisis Crítico de la Sociedad y de la Cultura y del Consejo de Redacción de Sociología Histórica. Su línea de trabajo actual se centra en la interrelación entre política y violencia en el pensamiento de Étienne Balibar. Ha publicado algunos artículos como: Beas Marín, Pablo (2023) “El sorteo como dispositivo de la civilidad en Étienne Balibar”. *Isegoría*, 68: e06. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2023.68.06>; Beas Marín P. (2024). Ciudadanía y democracia en Étienne Balibar: un archivo histórico para una nueva práctica de la política. *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas*, 27(2), 187-197. <https://doi.org/10.5209/rpub.93520>.
pbeas@correo.ugr.es