

8. Los modos de dominación

La teoría de las prácticas propiamente económicas es un caso particular de una teoría general de la economía de las prácticas. Cuando dan todas las apariencias del desinterés porque escapan a la lógica del interés "económico" (en el sentido estricto) y porque los asuntos en juego hacia los que se orientan son no materiales y difícilmente cuantificables, como en las sociedades "precapitalistas" o en la esfera cultural de las sociedades capitalistas, las prácticas no dejan de obedecer a una lógica económica. Las correspondencias que se establecen entre la circulación de las tierras vendidas y recompradas, la de las venganzas "prestadas" y "devueltas" o la de las mujeres cedidas o recibidas, es decir entre las diferentes especies del capital y los modos de circulación correspondientes, obligan a abandonar la dicotomía de lo económico y lo no económico que impide captar la ciencia de las prácticas "económicas" como un caso particular de una ciencia capaz de tratar a todas las prácticas, incluidas aquellas que se pretenden desinteresadas o gratuitas, y por lo tanto libradas de la "economía", como prácticas económicas, orientadas hacia la maximización del beneficio, material o simbólico. El capital acumulado por los grupos, esa energía de la física social,¹ puede existir bajo

¹ Aunque no haya extraído de ello ninguna consecuencia real, Bertrand Russell expresó muy bien la intuición de la analogía entre la energía y el poder que podría constituir el principio de una unificación de la ciencia social: "Como la energía, el poder existe bajo muchas formas, tales como la riqueza, la fuerza militar, la autoridad civil, la influencia o la opinión. Ninguna de ellas puede ser tenida por subordinada o al contrario considerada como un principio del cual derivaran todas las otras. Toda tentativa de tratar aisladamente una forma de poder, por ejemplo la riqueza, no puede llevar sino a un éxito parcial, así como el estudio separado de una forma de energía se revelará insuficiente más allá de un cierto punto si no se toman en cuenta las otras formas. La riqueza puede derivar del poder militar o de la influencia ejercida sobre la opinión que, por su parte, pueden derivarse a su vez de la riqueza" (B. Russell, *Power, A New Social Analysis*, Londres, George Allen and Unwin Ltd., 1938, pp. 12-13). Y define muy bien el pro-

diferentes especies (para el caso particular, el capital de fuerza de combate, ligado a la capacidad de movilización, y por lo tanto al número y a la combatividad, el capital "económico", tierra, ganado, fuerza de trabajo, ligada también a la capacidad de movilización, y el capital simbólico asegurado por un uso conforme a otras especies de capital); aunque estén sometidas a estrictas leyes de equivalencia, y por lo tanto sean mutuamente convertibles, cada una de ellas no produce sus efectos específicos sino en condiciones específicas. Pero la existencia del capital simbólico, es decir del capital "material" en cuanto es desconocido y reconocido, recuerda, sin invalidar no obstante la analogía entre el capital y la energía, que la ciencia social no es una física social; que los actos de *conocimiento* que implican el desconocimiento y el reconocimiento forman parte de la realidad social y que la subjetividad socialmente constituida que los produce pertenece a la objetividad.

Se pasa, por grados, de la simetría del intercambio de dones a la asimetría de la redistribución ostentatoria que se halla en la base de la constitución de la autoridad política: a medida que nos alejamos de la perfecta reciprocidad, que supone una relativa igualdad de situación económica, necesariamente se acrecienta la parte de las contraprestaciones brindadas bajo la forma típicamente simbólica de testimonios de gratitud, homenajes, respeto, obligaciones o deudas morales. Si hubiesen sido conscientes de esta continuidad, aquellos que, como Polanyi y Sahlins, vieron claramente la función determinante de la redistribución en el establecimiento de una autoridad política y en el funcionamiento de la economía tribal (donde el circuito acumulación-redistribución cumple funciones análogas a la del Estado y las finanzas públicas), sin duda no les habría pasado inadvertida la operación central de este proceso, es decir la reconversión del capital económico en capital simbólico, que produce relaciones de dependencia fundadas económicamente pero disimuladas bajo el velo de las relaciones morales. Al no considerar sino el caso particular de los intercambios que apuntan a *consagrar* relaciones simétricas, o al no retener sino el efecto económico de los intercambios asimétricos, uno se expone a olvidar el efecto ejercido por la circulación circular o engendrado por la plusvalía simbólica, a saber la legitimación de lo arbitrario, cuando oculta una relación asimétrica de fuerza.

grama de una ciencia de las conversiones de las diferentes formas de la energía social: "Hay que considerar que el poder, como la energía, pasa continuamente de una forma a otra, siendo la tarea de la ciencia social investigar las leyes de esas transformaciones" (pp. 13-14).

Es importante observar, como lo hace Marshal D. Sahlins, prolongando un análisis de Marx,² que la economía precapitalista no ofrece las condiciones de una dominación indirecta e impersonal asegurada de manera cuasi automática por la lógica del mercado del trabajo.³ Y, efectivamente, la riqueza no puede funcionar como capital sino en relación con un campo propiamente económico, que supone un conjunto de instituciones económicas y un cuerpo de agentes especializados, dotados de intereses y de modos de pensamiento específicos. Así, Moses Finley muestra a las claras que lo que le faltaba a la economía antigua no son los recursos sino los medios institucionales para "sobrepasar los límites de los recursos individuales" movilizándolo los capitales privados, es decir, toda la organización de la producción y del financiamiento de la producción, y especialmente los instrumentos de crédito.⁴ Este análisis vale, *a fortiori*, para

² "Cuanta menos fuerza social posee un instrumento de intercambio, más unido se encuentra a la naturaleza del producto directo del trabajo y a las necesidades inmediatas de quienes intercambian, y más grande debe ser la fuerza de la comunidad que liga a los individuos entre sí: patriarcado, comunidad antigua, feudalismo, régimen de corporaciones. Cada individuo posee potencia social bajo la forma de un objeto. Si uno le retira a ese objeto la potencia social, deberá dársela a unas personas sobre otras personas. *Las relaciones de dependencia personal* (en principio puramente naturales) son las primeras formas sociales en el seno de las cuales se desarrolla la productividad humana, si bien en proporciones reducidas y en lugares aislados. *La independencia de las personas fundada en la dependencia material* es la segunda gran forma: sólo allí se constituye un sistema de metabolismo social generalizado, hecho de relaciones, de facultades, de necesidades universales" (K. Marx, "Principios de una crítica de la economía política", en *Œuvres*, I, París, Gallimard, col. Pléiade, p. 210 [*Elementos fundamentales para la crítica de la economía política*, México, Siglo XXI, 1972]).

³ Véanse M. D. Sahlins, "Political power and the economy in primitive society", en G. E. Dole y R. L. Carneiro, *Essays in the Science of Culture*, Nueva York, Thomas Y. Crowell Company, 1960, pp. 390-415; "Poor man, rich man, big man, chief; political types in Melanesia and Polynesia", *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, pp. 285-303 ["Hombre pobre, hombre rico, gran hombre, jefe: tipos políticos de Melanesia y Polinesia", en J. R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama, 1979]; "On the sociology of primitive exchange", en M. Banton (comp.), *The Relevance of Models for Social Anthropology*, Londres, Tavistock Publications, 1965, pp. 139-236 [*Economía de la Edad de Piedra*, Madrid, Akal, 1977, cap. 5].

⁴ M. I. Finley, "Technical innovation and economic progress in the Ancient World", *The Economic History Review*, vol. XVIII, n° 1, agosto de 1965, pp. 29-45, especialmente p. 37; véase también M. I. Finley, "Land debt, and the man of property in classical Athens", *Political Science Quarterly*, LXVIII, 1953, pp. 249-268.

la antigua Kabila, que no disponía de los instrumentos más rudimentarios de una institución económica. Las tierras estaban casi totalmente excluidas de la circulación, incluso si, sirviendo a veces como prenda, estaban expuestas a pasar de un grupo a otro. Los mercados de pueblo o de tribu permanecían aislados y no podían integrarse de ninguna manera en un mecanismo único. La oposición (marcada por la distinción espacial entre el lugar de residencia, el pueblo, y el lugar de las transacciones, el mercado) entre la "malicia sacrilega", de buena ley en las transacciones del mercado, y la buena fe que conviene a los intercambios entre parientes y conocidos, tenía por función sobre todo mantener las disposiciones favorables por el mercado fuera del universo de las relaciones de reciprocidad y no le impedía para nada al pequeño mercado local mantenerse "inmerso en las relaciones sociales" (*embedded in social relationships*), como dice Polanyi.⁵ De modo general, los bienes no eran tratados nunca como capital. Eso puede verse en el caso de un contrato que, como la *charka* del buey, tiene toda la apariencia de un préstamo a interés: en esta transacción, que sólo es concebible

5 K. Polanyi, *Primitive, Archaic and Modern Economics*, George Dalton (comp.), Nueva York, Doubleday and Co., 1968, y *The Great Transformation*, Nueva York, Rinehart, 1944. Es paradójico que, en su contribución a una obra colectiva editada por Karl Polanyi, Francisco Benet, por estar demasiado atento a la oposición entre el mercado y el pueblo, casi no menciona todo aquello que hace que el *suq* local esté controlado por los valores de la economía de la buena fe (véase F. Benet, "Explosive markets: The berber highlands", en K. Polanyi, C. M. Arensberg y H. W. Pearson, comps., *Trade and Market in the Early Empires*, Nueva York, The Free Press, 1957 [*Comercio y mercado en los imperios Antiguos*, Barcelona, Labor, 1976]). De hecho, el *suq*, ya se trate del pequeño mercado tribal o de los grandes mercados regionales, representaba una modalidad de transacción intermedia entre dos extremos, nunca completamente realizados: por un lado, los intercambios del universo familiar, fundados en la confianza y la buena fe autorizadas por el hecho de que se dispone de una información prácticamente total sobre los productos intercambiados y sobre las estrategias del vendedor, y en que la relación entre los responsables del intercambio preexiste y debe sobrevivir al intercambio; por el otro, las estrategias racionales del *self-regulating market* que la estandarización de los productos y la necesidad cuasi mecánica de los procesos hacen posible. El *suq* ya no suministra toda la información tradicional, tampoco ofrece aún las condiciones de la información racional: es por eso que todas las estrategias de los campesinos apuntan a limitar la inseguridad correlativa a la imprevisibilidad transformando las relaciones interpersonales e instantáneas, sin pasado ni porvenir, de la transacción comercial en relaciones duraderas de reciprocidad recurriendo a garantes, testigos, ineditadores.

entre los que son más extraños entre los individuos con derecho a contratar, es decir, sobre todo entre miembros de pueblos diferentes, y si los dos asociados tienden de común acuerdo a disimular (prefiriendo el prestatario ocultar su indigencia y hacer creer que el buey es de su propiedad con la complicidad del prestador, que tiene el mismo interés en ocultar una transacción de la que se presume no obedece al estricto sentimiento de equidad), un buey es confiado por su propietario, contra cierto número de medidas de cebada o de trigo, a un campesino demasiado pobre para comprarlo; o bien un campesino pobre se entiende con otro para que éste compre un par de bueyes y se los confíe por uno, dos o tres años según el caso y, si los bueyes son vendidos, el beneficio es compartido a partes iguales.⁶ Allí donde uno se vería tentado a ver un simple préstamo, el proveedor de fondos que confía un buey contra el interés de algunas medidas de trigo, los agentes ven una transacción equitativa que excluye toda retención de plusvalía: el prestador da la fuerza de trabajo del buey, pero la equidad se satisface puesto que el prestatario alimenta y atiende al buey, cosa que en todo caso el prestador habría estado obligado a hacer, no siendo las medidas de trigo sino una compensación por la devaluación del buey acarreada por el envejecimiento. Las diferentes variaciones de la asociación que concierne a las cabras tienen también en común el hacer soportar a las dos partes la disminución del capital inicial debida al envejecimiento. El propietario, una mujer que coloca así su peculio, confía sus cabras, por tres años, a un primo alejado, relativamente pobre, que ella sabe que las alimentará y atenderá debidamente. Se tasan los animales y se acuerda que el producto (leche, vellón, manteca) será repartido. Cada semana, el prestatario le envía una calabaza por medio de un niño. Éste no podría regresar con las manos vacías (*elfal*, el portador de felicidad o la conjuración de la desdicha, tiene una significación mágica debido a que devolver un utensilio vacío, devolver vacío, sería amenazar la prosperidad y la fecundidad

6 Debido a que las convenciones de lo amistoso susceptibles de ser engendradas a partir de los principios implícitos que rigen las transacciones entre conocidos son innumerables, unos procedimientos extremadamente diferentes en sus detalles resultan colocados bajo el mismo "concepto" por las taxonomías indígenas: así, se registran tantas variantes de la *charka* del buey como informantes existen.

de la casa): se le hace entrega de frutos, aceite, aceitunas, huevos, según el momento. Al término, el prestatario devuelve los animales y se comparten los productos. Variantes: habiéndose valuado el rebaño de seis cabras en 30.000 francos, el que tiene la guarda devuelve 15.000 francos y la mitad del rebaño inicial, es decir tres cabras viejas; el que tiene la guarda devuelve la totalidad del rebaño pero se queda con todo el vellón.

Así como la riqueza económica no puede funcionar como capital sino en relación con un campo económico, tampoco la competencia cultural, en ninguna de sus formas, se constituye como capital cultural sino en las relaciones objetivas que se establecen entre el sistema de producción económica y el sistema de producción de los productores (constituido él mismo por la relación entre el sistema escolar y la familia). Las sociedades desprovistas de la escritura, que permite conservar y acumular bajo una forma objetivada los recursos culturales heredados del pasado, y del sistema de enseñanzas que dota a los agentes de las aptitudes y las disposiciones indispensables para reapropiárselos simbólicamente, no pueden conservar sus recursos culturales sino *en estado incorporado*,⁷ en consecuencia, sólo pueden asegurar la perpetuación de recursos culturales destinados a desaparecer, al mismo tiempo que los agentes que son sus portadores, al precio de un trabajo de inculcación que, como lo muestra el caso de los bardos, puede ser tan largo como el tiempo de utilización. Se ha establecido con claridad qué transformaciones hace posible un instrumento como la escritura:⁸ al separar los recursos culturales de la

persona, la escritura permite sobrepasar los límites antropológicos —en particular los de la memoria individual— y libera de las restricciones que implican medios mnemotécnicos como la poesía, técnica de conservación por excelencia de las sociedades carentes de escritura,⁹ permite la acumulación de la cultura hasta ese punto conservada en estado incorporado y, correlativamente, *la acumulación primitiva del capital cultural* como monopolización total o parcial de los recursos simbólicos, religión, filosofía, arte, ciencia, a través de la monopolización de los instrumentos de apropiación de esos recursos (escritura, lectura y otras técnicas de desciframiento), a partir de allí conservadas en textos y no en la memoria. Pero el capital no halla las condiciones de su plena realización sino con la aparición del *sistema escolar*, que concede *títulos* que consagran de manera duradera la posición ocupada en la estructura de la distribución del capital cultural.

Si está mil veces justificado recordar esas *condiciones negativas* del recurso privilegiado o exclusivo de las formas simbólicas del poder, no hay que ignorar que no explican la lógica específica de la violencia simbólica más de cuanto la ausencia de pararrayos o de telégrafo eléctrico que Marx evoca en la *Introducción general a la Crítica de la economía política* explican a Júpiter o Hermes, es decir la lógica interna de la mitología griega. Para ir más allá, hay que to-

7 La creencia, a menudo observada en las religiones iniciáticas, de que el saber puede transmitirse por diferentes formas de contacto mágico —de las cuales la más típica es el beso—, representa un esfuerzo por trascender los límites de este modo de conservación: "Cualquier cosa que aprenda, el especialista lo aprende de otro *dukun* que es su *guru* (maestro), y cualquier cosa que aprenda, él la llama su *ilmu* (ciencia). Por *ilmu* se entiende por lo general una suerte de conocimiento abstracto y de aptitud excepcional, pero los espíritus "concretos" y un poco "anticuados" ven en ello una especie de poder mágico totalmente real que en este caso puede ser objeto de una transmisión más directa que la enseñanza" (C. Geertz, *The Religion of Java*, Nueva York, The Free Press of Glencoe, Londres, Collier-Mac Millan Ltd., 1960, p. 88).

8 Véanse en particular, J. Goody y I. Watt, "The consequences of literacy", *Comparative Studies in Society and History*, V, 1962-63, p. 304 y siguientes, y J. Goody (comp.), *Literacy in Traditional Societies*, Cambridge, Cambridge U.P., 1968.

9 "El poeta es el libro encarnado de las tradiciones orales" (J. A. Notopoulos, "Mnemosyne in Oral Literature", *Transactions and Proceedings of American Philosophical Association*, LXIV, 1938, pp. 465-593, especialmente p. 469). En un bellissimo artículo, William C. Greene deja ver cómo un cambio del modo de acumulación, de circulación y de reproducción de la cultura conlleva un cambio de la función que le es impartida y, al mismo tiempo, un cambio de la estructura de las obras (W. C. Greene, "The spoken and the written word", *Harvard Studies in Classical Philology*, IX, 1951, pp. 24-58). Eric A. Havelock muestra asimismo que los recursos culturales resultan transformados, incluso en su contenido, por la transformación de la tecnología de la conservación y de la transmisión culturales (*the technology of preserved communication*) y en particular por el pasaje de la mimesis, como reactivación práctica que moviliza todos los recursos de una "configuración de acciones organizadas" (*pattern of organized actions*) con función mnemónica, música, ritmo, palabras, en un acto de identificación afectiva, al discurso escrito, y por ende repetible y reversible, separado de la situación y predispuesto por su permanencia a convertirse en objeto de análisis, de control, de confrontación y de reflexión (E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, M.A., Harvard U.P., 1963).

mar en serio la representación que los agentes proponen de la economía de su propia práctica en lo que ella tiene de más opuesto a su verdad "económica". El jefe es, como dice Malinowski, "un banquero tribal" que no acumula alimento sino para gastarlo y para atesorar así un capital de obligaciones y de deudas, que serán canceladas bajo la forma de homenajes, de respeto, de fidelidad y, llegado el caso, de trabajo y de servicios, bases posibles de una nueva acumulación de bienes materiales. Pero la analogía no debe engañar y los procesos de circulación como la recolección de un tributo seguida de una redistribución que en apariencia conduce otra vez al punto de partida serían perfectamente absurdos si no tuviesen por efecto transmutar la naturaleza de la relación social entre los agentes o los grupos que están involucrados en ellos. Allí donde se los observa, *tales ciclos de consagración* tienen la función de llevar a cabo la operación fundamental de la alquimia social: transformar relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas.

Se es "rico para darles a los pobres".¹⁰ Expresión ejemplar de la *negación práctica* del interés que, como la *Verneinung* freudiana, permite satisfacer el interés pero sólo bajo la forma (desinteresada) que tiende a mostrar que no se lo satisface (puesto que el *Aufhebung* de la represión no implica sin embargo "una aceptación de lo reprimido"). Se posee para dar. Pero se posee también al dar. El don que no se restituye puede convertirse en una deuda, una obligación duradera, y el único poder reconocido, el reconocimiento, la fidelidad personal o el prestigio, es el que se asegura al dar. En semejante universo, no hay más que dos maneras de tener a alguien de manera perdurable: el don o la deuda, las obligaciones abiertamente económicas que impone el usurero,¹¹ o las obligaciones morales y los apegos afectivos que crea y mantiene

el don generoso, en una palabra la violencia abierta o la violencia simbólica, violencia *ensurada* y *eufemizada*, es decir irreconocible y reconocida. La "manera de dar", manera, forma, es lo que separa el don del toma y daca, la obligación moral de la obligación económica: *guardar las formas* es hacer de la manera de actuar y de las formas exteriores de la acción la negación práctica del contenido de la acción y de la violencia potencial que ella puede encerrar.¹² Es clara la relación entre esas dos formas de violencia que coexisten en la misma formación social y a veces en la misma relación: es porque la dominación no puede ejercerse sino bajo su *forma elemental*, es decir de persona a persona, que no puede cumplirse abiertamente y que debe disimularse bajo el velo de las relaciones encantadas cuyo modelo oficial ofrecen las relaciones entre parientes, en una palabra hacerse desconocer para hacerse reconocer. Si la economía precapitalista es el lugar por excelencia de la violencia simbólica, es porque las relaciones de dominación sólo pueden instaurarse, mantenerse o restaurarse en ella al precio de estrategias que deben, so pena de anularse traicionando abiertamente su verdad, travestirse, transfigurarse, en una palabra *eufemizarse*, es porque las *ensuras* que ella impone a la manifestación abierta de la violencia, en particular en su forma brutalmente económica, hacen que los intereses no puedan satisfacerse sino a condición de disimularse en y por las estrategias mismas que apuntan a satisfacerlos.

No hay que ver una contradicción, pues, en el hecho de que la violencia esté al mismo tiempo más presente y más enmascarada.¹³ Es porque no dispone de la violencia implacable y oculta de los mecanismos objetivos que autorizan a los dominantes a contentarse con estrategias de reproducción, a menudo pura-

10 La riqueza, don que Dios otorga al hombre para que pueda aligerar la miseria de los otros, implica sobre todo deberes. Sin duda, la creencia en la justicia inmanente, que preside numerosas prácticas (como el juramento colectivo), contribuye a hacer de la generosidad un sacrificio destinado a merecer en retribución esa bendición que es la prosperidad. "El generoso, se dice, es amigo de Dios" ("los dos mundos le pertenecen"); "Ha de comer, aquel que tiene la costumbre de dar de comer"; "Oh, Dios mío, se dice también, dame para que yo pueda dar" (sólo el santo puede dar sin poseer nada).

11 Los usureros están destinados al desprecio y algunos de ellos, por temor a verse desterrados del grupo, prefieren conceder nuevos plazos (por ejemplo, hasta la cosecha de aceitunas) a sus deudores a fin de evitar que tengan que vender tierras para cancelar la deuda.

12 Basta con ver que el tiempo y el trabajo consagrados allí a *guardar las formas* es mayor, debido a que la negativa a reconocer las evidencias de que "negocios son negocios" o "time is money" —sobre las que reposa el arte de vivir tan poco artístico de la *harried leisure class* de las sociedades llamadas avanzadas— impone una censura más fuerte de la expresión directa del interés personal, para comprender que las sociedades arcaicas ofrecen a los aficionados a las bellas formas el encanto de un arte de vivir que se eleva al orden del arte por el arte.

13 La historia del vocabulario de las instituciones indoeuropeas que escribe Emile Benveniste capta las marcas lingüísticas del proceso de *develamiento* y *desencantamiento* que conduce de la violencia física o simbólica al derecho "económico", del rescate (del prisionero) a la compra, del premio (por una acción destacable) al salario, y también del reconocimiento moral al reconocimiento de deudas, de la creencia al crédito, y también de la obligación moral a la obligación ejecutoria ante una corte de justicia (E. Benveniste, *op. cit.*, pp. 123-202).

mente negativas, que esta economía recurre *simultáneamente* a formas de dominación que, desde el punto de vista del observador contemporáneo, pueden parecer más brutales, más primitivas, más bárbaras y al mismo tiempo más suaves, más humanas, más respetuosas de la persona.¹⁴ Esta coexistencia de la violencia abierta, física o económica, y de la violencia simbólica más refinada, vuelve a encontrarse en todas las instituciones características de esta economía y en el corazón mismo de cada relación social: está presente en la deuda tanto como en el don, que, a pesar de su aparente oposición, tienen en común el poder de fundar dependencia e incluso servidumbre tanto como solidaridad, según las estrategias a las que sirven.¹⁵ Esta ambigüedad esencial de todas las instituciones que las taxonomías modernas llevarían a tratar como "económicas" testimonia que las estrategias opuestas que, como en la relación entre el dueño y su *khammes*, pueden coexistir, son medios *sustituibles* para cumplir la misma función, siendo que la "opción" entre la violencia abierta y la violencia suave e invisible depende del estado de las relaciones de fuerza entre las dos partes y de la integración e integridad ética del grupo que arbitra. Mientras la violencia abierta, la del usurero o la del amo despiadado, se tope con la reprobación colectiva y se exponga a suscitar ya sea una respuesta violenta o la fuga de la víctima, es decir, en los dos casos y debido a la *ausencia de todo recurso*, a la anulación de la relación misma que se pretendía explotar, la violencia simbólica,

violencia suave, invisible, desconocida en cuanto tal, elegida tanto como sufrida, la de la confianza, la de la obligación, la fidelidad personal, la hospitalidad, el don, la deuda, el reconocimiento, la piedad, la de todas las virtudes, en una palabra, honradas por la moral del honor, se impone como el modo de dominación más económico porque es el que más se adecua a la economía del sistema.

Es así como una relación social tan próxima, en apariencia, a una simple relación entre el capital y el trabajo como la que une al dueño con su *khammes* (suerte de aparcerero al quinto que no recibía más que una parte muy escasa de la cosecha, en general un cincuentavo, con variantes locales) no podía mantenerse sino por una combinación o una alternancia de la violencia material y de la violencia simbólica directamente aplicadas a la persona misma a la que se trataba de sujetar. El dueño podía atrapar a su *khammes* por medio de una deuda que lo obligaba a renovar su contrato hasta tanto encontrase un nuevo dueño que estuviese dispuesto a abonar el monto de su deuda al antiguo empleador, es decir indefinidamente. Podía también recurrir a medidas brutales como la retención de la totalidad de la cosecha para recuperar el monto de sus anticipos. Pero cada relación particular era el producto de estrategias complejas cuya eficacia dependía no sólo de la fuerza material y simbólica de las partes presentes sino también de su habilidad para movilizar al grupo suscitando conmiseración o indignación. So pena de privarse de lo que a menudo constituía todo el provecho proporcionado por la relación —esto es, para numerosos dueños que, apenas más ricos que sus *khammes*, habrían tenido interés en cultivar ellos mismos sus tierras, el estatuto mismo de dueño (o de no *khammes*)—, el dueño tenía interés en manifestar las virtudes de su rango excluyendo de la relación "económica" toda garantía que no fuese la fidelidad exigida por el honor y tratando a su *khammes* como un asociado que, por su parte, no pedía sino entrar, con la complicidad de todo el grupo, en esa ficción interesada pero apropiada para ofrecer una representación honorable de su condición. Dada la ausencia de un verdadero mercado de trabajo y la escasez (y por ende la carestía) del dinero, el dueño no podía servir mejor sus intereses que tejiendo día a día, a costa de cuidados y de atenciones incesantes, los lazos tanto éticos y afectivos como "económicos" que lo unían perdurablemente a su *khammes*: a menudo

14 La cuestión del *valor* relativo de los modos de dominación —que, al menos implícitamente, plantean las evocaciones rousseauianas de los paraísos originales o las disertaciones americanocéntricas sobre la "modernización"— está totalmente desprovista de sentido y sólo puede dar lugar a debates, interminables por definición, sobre *las ventajas y los inconvenientes del antes y el después* que no tienen otro interés que el de revelar los *fantasmas sociales* del investigador, es decir, la relación nunca analizada que él mantiene con su propia sociedad. Como en todos los casos en los que se trata de comparar un sistema con otro, uno puede oponer al infinito las representaciones parciales de los dos sistemas (encantamiento versus desencantamiento, por ejemplo), cuya coloración afectiva y connotaciones éticas varían únicamente según estén constituidas a partir de uno u otro de los sistemas tomados como punto de vista. El único objeto legítimo de comparación son los sistemas considerados como tales, lo que impide toda evaluación que no sea la que la lógica inmanente de la evolución implica *de hecho*.

15 Moses Finley muestra que la deuda que a veces era manipulada para crear una situación de servidumbre podía también servir para crear relaciones de solidaridad entre iguales (M. Finley, "La servitude pour dettes", *Revue d'histoire du droit français et étranger*, 4^a série, XLIII, 1965, abril-junio, n° 2, pp. 159-184).

era él quien, para mantenerlo ligado, arreglaba el matrimonio de su *khammes* (o de su hijo) y quien lo instalaba, con su familia, en su propia casa; los niños, criados en común en la comunidad de bienes (rebaño, campos, etc.), a menudo no se enteraban de su condición sino muy tardíamente. No era raro que uno de los hijos del *khammes* partiese para trabajar en la ciudad como obrero asalariado al mismo tiempo que uno de los hijos del propietario, a quien entregaba como él sus ahorros. En una palabra, el amo no podía obtener de su *khammes* que se consagrara perdurablemente a sus intereses sino en la medida en que lo *asociaba* completamente a sus intereses, al punto de enmascarar, negándola simbólicamente en todos sus comportamientos, la asimetría de la relación que lo unía a él: el *khammes* es aquel a quien se confían los propios bienes, la propia casa, el propio honor (como lo recuerda la fórmula "cuento contigo, asociado, me voy a asociar", que emplea el dueño que parte para trabajar en la ciudad o en Francia); es él quien "trata la tierra como propiedad" porque nada en la conducta de su dueño le impide reconocerse derechos sobre la tierra que él trabaja y no es raro oír a un *khammes* darse autorización, mucho tiempo después de haber abandonado a su "amo", en nombre del sudor que ha derramado, para recoger frutos o penetrar en la propiedad. Y así como nunca se siente completamente liberado de sus obligaciones hacia su antiguo amo, del mismo modo puede reprocharle a éste por lo que llama el "viraje", la "cobardía" que consiste en abandonar a aquel a quien había "adoptado".

Las formas suaves y larvadas de violencia tienen tantas más posibilidades de imponerse como la única manera de ejercer la dominación y la explotación cuanto más difícil y reprobada es la explotación directa y brutal. Sería tan erróneo identificar esta economía esencialmente doble con su verdad oficial como reducirla a su verdad "objetiva", viendo en la ayuda mutua una faena obligatoria, en los *khammes* una suerte de esclavos, y así sucesivamente. El capital "económico" no actúa sino bajo la forma eufemizada del capital simbólico. Esta reconversión del capital que es la condición de su eficacia no tiene nada de automático. Exige, además de un perfecto conocimiento de la lógica de la economía de la negación, incesantes cuidados y todo un *trabajo*, indispensable para establecer y mantener las relaciones, y también importantes *inversiones*, tanto materiales como simbólicas, ya se trate de asistencia política contra las agresiones, robos, ofensas o injurias, o de asistencia económica, a

menudo muy costosa, en particular en caso de escasez, y también la disposición (sincera) a ofrecer cosas que son más personales, y por lo tanto más preciosas que los bienes o el dinero, porque, como se dice, no pueden "ni prestarse ni tomarse prestadas", como el *tiempo*:¹⁶ aquel que hay que tomarse para hacer cosas que "no se olvidan", porque son hechas como se debe, cuando es debido, "atenciones", "gestos", "gentilezas". Si la autoridad es percibida siempre como una propiedad de la persona, es porque la violencia suave exige de aquel que la ejerce que *dé la cara* [*qu'il paie de sa personne*].¹⁷

La dominación suave es muy costosa para aquel que la ejerce. Y para empezar económicamente. Por el hecho de que su acción se añadía a los obstáculos objetivos ligados a la debilidad de los medios de producción y a la ausencia de instituciones "económicas", los mecanismos sociales que, al imponer la represión del interés económico, tendían a hacer de la acumulación de capital simbólico la única forma reconocida de acumulación, sin duda bastaban para frenar, incluso para prohibir la concentración del capital material.¹⁸ Los más acomodados debían contar con el juicio colectivo, porque de él obtenían su autoridad y en particular su poder para movilizar al grupo por o contra individuos o grupos; debían contar también con la moral oficial que les imponía no solamente las participaciones más fuertes en los intercambios ceremoniales sino también las más pesadas contribuciones al mantenimiento de los pobres, al cobijo de los extranjeros o a la organización de las fiestas. Cargos como el de *t'amen*, "responsable" o "garante" que representaba a su grupo en las reuniones de la asamblea de los hombres y en todas las circunstancias solemnes (recibiendo por ejemplo la parte de su grupo en ocasión del sacrificio colectivo) no eran para

16 A aquel que "no sabe consagrar al prójimo el tiempo que le debe", se le dirigen reproches: "Apenas llegado, ya te vas". "¿Ya nos dejas? Acabamos de sentarnos... No hemos hablado nada".

17 La *fides*, como lo recuerda Benveniste, no es la "confianza" sino la "cualidad propia de un ser que inspira confianza y que se ejerce en forma de autoridad protectora sobre quien confía en él" (E. Benveniste, *op. cit.*, t. I, p. 117 y siguientes).

18 Y sin duda era excepcional que la asamblea fuese obligada a intervenir expresamente como en cierto caso recogido por Maunier, para conminar a alguien a que "dejara de enriquecerse" (R. Maunier, *Mélanges de sociologie non-africaine*, París, Alcan, 1930, p. 68).

nada disputados ni envidiados, y no era raro que los personajes más influyentes y más importantes de su grupo rehusaran esa función o solicitaran rápidamente ser reemplazados: las tareas de representación y de mediación que incumbían al *t'amen* exigían efectivamente mucho tiempo y molestias. Aquellos a los que el grupo acredita el nombre de "sabios" o de "grandes" y que, incluso en ausencia de todo mandato oficial, se hallan investidos de una suerte de delegación tácita de la autoridad del grupo, *se deben* (como se dice para expresar la obligación hacia sí que implica una elevada idea de sí mismo) llamar continuamente al grupo a los valores que éste reconoce oficialmente, tanto por medio de su conducta ejemplar como de sus intervenciones expresas: son ellos los que, cuando dos mujeres de su grupo entraban en una querrela, debían separarlas, incluso pegarles (si se trataba de viudas o si a los hombres de los que dependían les faltaba autoridad) o infligirles una multa; los que, en caso de conflicto grave entre los miembros de su clan, debían llamar a cordura a unos y otros, cosa que no dejaba de tener su dificultad y a veces peligro; los que, en todas las situaciones cuya naturaleza implicaba un conflicto entre los clanes (en caso de crimen, por ejemplo) se reunían en asamblea, con el morabito, para reconciliar a los antagonistas; eran ellos, por último, quienes estaban a cargo de proteger los intereses de los pobres y de los clientes, de hacerles dones en ocasión de las colectas tradicionales, de enviarles alimento en ocasión de las fiestas, de llevarles su ayuda a las viudas, de asegurar el matrimonio de los huérfanos, etcétera.

En pocas palabras, a falta de verse asegurada por una delegación oficialmente declarada e institucionalmente garantizada, la autoridad personal no puede perpetuarse en forma duradera sino a través de acciones que la reafirman prácticamente por medio de su conformidad con los valores que el grupo reconoce.¹⁹ Los "grandes" pueden permitirse menos que cualquiera el

19 Los morabitos [*marabouts*] se encuentran en una situación diferente, por el hecho de que disponen de una delegación insitucional como miembros de un cuerpo respetado de "funcionarios de culto" y de que se mantienen en un estatuto separado, en particular por una endogamia bastante rigurosa y por todo un conjunto de tradiciones propias, como la reclusión de sus mujeres. No deja de ser cierto que aquellos de quienes se dice que, "a semejanza del

tomarse libertades con las normas oficiales y deben pagar su aumento de valor con un aumento de conformidad a los valores del grupo. Mientras no se haya constituido el sistema de los mecanismos que aseguran por su propio movimiento la reproducción del orden establecido, a los dominantes no les basta *dejar hacer al sistema* que ellos dominan a fin de ejercer perdurablemente su dominación; necesitan trabajar cotidiana y personalmente en producir y reproducir las condiciones siempre inciertas de la dominación. Al no poder conformarse con apropiarse de los beneficios de una máquina social todavía incapaz de encontrar en ella misma el poder de perpetuarse, se ven condenados a las *formas elementales de la dominación*, es decir a la dominación directa de una persona sobre otra persona cuyo extremo es la apropiación personal, es decir la esclavitud; no pueden apropiarse del trabajo, los servicios, los bienes, los homenajes, el respeto de los otros sin "ganárselos" personalmente, sin "acoplárselos", en resumen sin crear un vínculo personal, de persona a persona. Operación fundamental de la alquimia social, cuyo paradigma es el intercambio de dones, la transformación de una especie cualquiera de capital en capital simbólico, posesión legítima fundada en la naturaleza de su poseedor, supone siempre una forma de trabajo, un gasto visible (sin ser necesariamente ostentatorio) de tiempo, de dinero y de energía, una *redistribución* que es necesaria para asegurar el reconocimiento de la distribución, bajo la forma del reconocimiento concedido por aquel que recibe a aquel que, mejor colocado dentro de la distribución, está en condiciones de dar, reconocimiento de deuda que es también reconocimiento de valor.

Puede verse que, desafiando los usos simplistas de la distinción entre la infraestructura y la superestructura,²⁰ los mecanismos sociales que aseguran la

torrente, engordan en tiempos de tormenta", no pueden, como lo sugiere el dicho, sacar provecho de su función cuasi institucionalizada de *mediadores* salvo si encuentran dentro de su conocimiento de las tradiciones y de las personas el medio para ejercer una autoridad simbólica que no existe sino por directa delegación del grupo: los morabitos con frecuencia no son otra cosa que la coartada objetiva, la "puerta" como se dice, que permite a los grupos en conflicto llegar a un acuerdo sin desprestigiarse.

20 El pensamiento en términos de "instancias" debe su éxito social casi inevitable al hecho de que, como lo demostraría el análisis más elemental de los usos, ese pensamiento permite movilizar para fines clasificatorios y aparentemente explicativos toda la simbología tranquilizadora de la *arquitectura*, *estructura* desde luego, y por ende *infraestructura* y *superestructura*, pero también *fondo*, *fundación*, *fundamento*, *base*, sin olvidar los inimitables *niveles* [*paliers*] (en profundidad) de Gurvitch.

producción de los *habitus* adecuados forman parte integrante, aquí como en otros lugares, de las condiciones de reproducción del orden social y del aparato mismo de la producción, que no podría funcionar sin las disposiciones que el grupo inculca y refuerza continuamente y que vuelven *indispensables* prácticas que la economía desencantada del "interés desnudo" hará aparecer como legítimas o incluso como inevitables. Pero el peso particularmente grande que corresponde a los *habitus* y a sus estrategias en la instauración y la perpetuación de relaciones duraderas de dominación sigue siendo un efecto de la *estructura del campo*: a falta de ofrecer las condiciones institucionales de la acumulación de capital económico o de capital cultural (que desalienta incluso expresamente por una *censura* que impone el recurso a formas eufemizadas de poder y de violencia), este orden económico hace que las estrategias orientadas a la acumulación de capital simbólico que se observan en todas las formaciones sociales sean en este caso las más *racionales*, por ser las más eficaces dentro de los límites de las coacciones inherentes al universo. Es en el grado de objetivación del capital donde reside el fundamento de todas las diferencias pertinentes entre los modos de dominación: los universos sociales en los que las relaciones de dominación se hacen, se deshacen y se rehacen en y por la interacción entre las personas se oponen a las formaciones sociales en las que, mediatizadas por mecanismos objetivos e institucionalizados como el "mercado autoregulado" (*self-regulating market*) en el sentido de Karl Polanyi, el sistema de enseñanza o el aparato jurídico, esas relaciones de dominación tienen la capacidad y la permanencia de las cosas y escapan a las tomas de conciencia y a las adquisiciones individuales de poder.

La oposición entre universos de relaciones sociales que, al no tener en sí mismos el principio de su reproducción, no pueden subsistir sino al precio de una verdadera creación continua, y un mundo social que, movido por su propia *vis insita*, dispensa a los agentes de ese trabajo incesante e indefinido de instauración o de restauración, encuentra su expresión directa en la historia o la prehistoria del pensamiento social. "Para Hobbes", escribe Durkheim, "es un acto de voluntad el que da nacimiento al orden social y es un acto de voluntad perpetuamente renovado el que oficia como su soporte."²¹ Y todo permite suponer que la ruptura con esta visión ar-

21 E. Durkheim, *Montesquieu et Rousseau précurseurs de la sociologie*, París, Rivière et Cie., 1953, pp. 195-197. La correspondencia con la teoría cartesiana de la

tificialista que es la condición de la captación científica no podía ser operada antes de que se constituyeran, en la realidad, los mecanismos objetivos tales como el *self-regulating market* que, como lo señala Polanyi, era adecuado para imponer la creencia en el determinismo.²²

La objetivación en instituciones garantiza la permanencia y la acumulatividad de las adquisiciones, tanto materiales como simbólicas, que pueden subsistir sin que los agentes tengan que recrearlas continua e integralmente por una acción expresa; pero, debido a que los beneficios asegurados por esas instituciones son el objeto de una apropiación diferencial, ella tiende también a asegurar, inseparablemente, la reproducción de la estructura de la distribución del capital que, bajo diferentes especies, es la condición de esa apropiación y, al mismo tiempo, la reproducción de la estructura de las relaciones de dominación y de dependencia.

Paradójicamente, es la existencia de campos relativamente autónomos, que funcionan según mecanismos rigurosos y capaces de imponer a los agentes su necesidad, la que hace que los poseedores de los medios para dominar esos mecanismos y apropiarse de los beneficios materiales o simbólicos producidos por su funcionamiento puedan *hacer ahorro* [*faire l'économie*] de las estrategias orientadas expresa y directamente a la dominación de las personas. Se trata por cierto de un ahorro [*une économie*] porque las estrategias que apuntan a instaurar o a mantener relaciones perdurables de dependencia de persona a

creación continua es perfecta. Y cuando Leibniz, criticando a ese Dios que está condenado a mover el mundo "así como el carpintero mueve su hacha o como el molinero maneja su molino desviando las aguas o dirigiéndolas hacia su rueda" (G. W. Leibniz, *De Ipsa Natura, Opuscula philosophica selecta*, París, Boivin, 1939, p. 92), opone al mundo cartesiano, incapaz de subsistir sin una asistencia de todos los instantes, un mundo físico dotado de una *vis propria*, anuncia la crítica de todas las formas de la negativa a reconocerle al mundo social una "naturaleza", es decir una necesidad inmanente, que no encontrará su expresión sino mucho más tarde (es decir, para ser exactos, en los *Principios de la filosofía del derecho* de Hegel).

22 La existencia de mecanismos capaces de asegurar la reproducción del orden político fuera de toda intervención expresa inclina a su vez a aceptar una definición restringida de la política y de las prácticas orientadas a la adquisición o la conservación del poder que excluye tácitamente la competición por el dominio de los mecanismos de reproducción. Así es como, cuando por objeto principal se da —como hace hoy la llamada "ciencia política"— la esfera de la política legítima, la ciencia social retoma por su cuenta el objeto preconstruido que le impone la realidad.

persona son, ya lo hemos visto, extremadamente costosas, lo cual hace que el medio devore al fin y que las acciones necesarias para asegurar la duración del poder contribuyan a su fragilidad. Hay que gastar fuerza para producir derecho y ocurre que una gran parte de la fuerza se pierde en ello.²³

El decoro, dignidad o pundonor [*le point d'honneur*] es política en estado puro. Lleva a acumular riquezas materiales que no tienen su justificación "en sí mismas", es decir en su función "económica" o "técnica", y que, en su extremo, pueden ser totalmente inútiles, como los objetos intercambiados en numerosas economías arcaicas, pero que valen como *instrumentos de demostración del poder por la demostración*—lo que Pascal llama "la muestra" [*la montre*]—, como capital simbólico adecuado para contribuir a su propia reproducción, es decir a la reproducción y a la legitimación de las jerarquías en vigor. La acumulación de riquezas materiales no es, en tal contexto, sino un medio entre otros para acumular poder simbólico como *poder de hacer reconocer el poder*: el gasto que podemos llamar demostrativo, por oposición a "productivo" (lo que hace lo hace llamar "gratuito" o "simbólico") representa, a igual título que cualquier gasto *visible* de los signos de riqueza reconocidos en la formación social considerada, una suerte de autoafirmación legitimadora por la que el poder se hace conocer y reconocer. Al afirmarse de manera visible, pública, y al hacerse aceptar como dotado del derecho a la visibilidad, por oposición a todos los poderes ocultos, escondidos, secretos, oficiosos, vergonzosos, inconfesables (como los de la magia maléfica), y en consecuencia *ensurados*, el poder se arroga esa forma elemental de institucionalización que es la oficialización. Pero sólo la plena institucionalización puede permitir, si no ahorrar completamente la "muestra", al menos no gastarla completamente para obtener la creencia y la obediencia de los otros y para movilizar su fuerza de trabajo o su fuerza de combate: y todo permite suponer que, como en el caso de la feudalidad según Georges Duby, la acumulación de capital "económico" se hace posible cuando aparece la posibilidad de asegurar la reproducción del capital simbólico de manera duradera y al menor costo, y de perseguir la guerra propiamente política por el rango, la distinción, la preeminencia, por otros medios, más "económicos". La institucionalización sustituye las relaciones entre agentes indisociables de las funciones que ellos

cumplen y que no pueden perpetuar sino dando la cara, por relaciones estrictamente establecidas y jurídicamente garantizadas entre posiciones reconocidas, definidas por su *rango* en un espacio relativamente autónomo de posiciones y que existen por su propia existencia, distinta e independiente de sus ocupantes actuales o potenciales, definidos ellos mismos por *títulos* que, como los títulos escolares, los *autorizan* a ocupar esas posiciones.²⁴ Por oposición a la autoridad personal, que no puede ser delegada ni transmitida hereditariamente, el título, como *medida de rango o de orden*, es decir como instrumento formal de evaluación de la posición de los agentes en una *distribución*, permite establecer relaciones de equivalencia (o de conmensurabilidad) casi perfecta entre agentes definidos como pretendientes a la apropiación de una clase particular de bienes, propiedades inmobiliarias, dignidades, cargos, privilegios, y esos bienes, clasificados ellos mismos, regulan así, de manera perdurable, las relaciones entre esos agentes desde el punto de vista de su orden legítimo de acceso a esos bienes y a los grupos definidos por la propiedad exclusiva de esos bienes. Así, por ejemplo, al dar el mismo valor a todos los poseedores del mismo título y al volverlos por eso mismo sustituibles, el sistema de enseñanza reduce al máximo los obstáculos de la circulación del capital cultural que resultan del hecho de que esté incorporado a un individuo singular (sin anular no obstante los beneficios asociados a la ideología carismática de la persona irremplazable);²⁵ permite relacionar el conjunto de los poseedores de títulos (y también, negativamente, al conjunto de aquellos que carecen de ellos) a un mismo patrón, instaurando así un *mercado unificado* de todas las capacidades culturales y garantizando la convertibilidad en moneda del capital cultural adquirido al precio de un determi-

23 Hemos señalado muchas veces que la lógica que hace de la redistribución de los bienes la condición de la perpetuación del poder tiende a frenar o a impedir la acumulación primitiva del capital económico y la aparición de la división en clases (véase, por ejemplo, E. Wolf, *Sons of the Shaking Earth*, Chicago, Chicago U.P., 1959, p. 216).

24 Una historia social de la uoción de título, de los que el título nobiliario o el académico son casos particulares, debería mosuar las condiciones sociales y los efectos del pasaje de la autoridad personal (por ejemplo, la *gratia*, consideración, influencia, de los romanos), al *título*, o, si se quiere, del honor al *jus honorum*: es así como en Roma el uso de los títulos (por ejemplo, *equus romanus*) que definía una *dignitas*, como posición oficialmente reconocida dentro del Estado (por oposición a una simple cualidad personal), se vio progresivamente sometido—así como el uso de las *insignia*— a los controles minuciosos del uso o del derecho (véase Cl. Nicolet, *L'ordre équestre à l'époque républicaine*, I, "Définitions juridiques et structures sociales", París, 1966, pp. 236-241).

25 Medida del rango, que indica la posición de un agente en la estructura de la distribución del capital cultural, el título académico es percibido socialmente como garantizando la posesión de una cantidad determinada de capital cultural.

nado gasto de tiempo y de trabajo. El título escolar o académico, como la moneda, tiene un valor convencional, formal, jurídicamente garantizado, por lo tanto liberado de las limitaciones locales (a diferencia del capital cultural no escolarmente certificado) y de las fluctuaciones temporales: el capital cultural que él garantiza en cierto modo de una vez y para siempre no tiene necesidad de ser probado continuamente. La objetivación operada por el título y, más generalmente, por todas las formas de "poderes" (*credenciales*), en el sentido de "prueba escrita de calificación que confiere crédito o autoridad", es inseparable de aquella que el derecho garantiza al definir *posiciones permanentes* independientes de los individuos biológicos que ellas reclaman y susceptibles de ser ocupadas por los agentes biológicamente diferentes más intercambiables desde el punto de vista de los títulos que deben poseer. A partir de allí, las relaciones de poder y de dependencia ya no se establecen directamente entre personas; se instauran, en la objetividad misma, entre instituciones, es decir entre títulos socialmente garantizados y puestos socialmente definidos y, a través de ellos, entre los mecanismos sociales que producen y garantizan el valor social de los títulos y de los puestos y la distribución de esos atributos sociales entre los individuos biológicos.

El derecho no hace otra cosa que consagrar simbólicamente, por un *registro* que eterniza y universaliza, el estado de la relación de fuerzas entre los grupos y las clases producidos y garantizados prácticamente por el funcionamiento de esos mecanismos. Por ejemplo, registra y legitima la distinción entre la función y la persona, entre el poder y su poseedor, al mismo tiempo que la relación que se establece en un momento dado del tiempo entre los títulos y los puestos (en función del *bargaining power* de los vendedores y de los compradores de fuerza de trabajo calificada, es decir académicamente garantizada) y que se materializa en una distribución determinada de los beneficios materiales y simbólicos atribuidos a los poseedores (o no poseedores) de títulos. Así, aporta la contribución de su propia fuerza, es decir propiamente simbólica, a la acción del conjunto de los mecanismos que permiten hacer ahorro de la reafirmación continua de las relaciones de fuerza por el uso declarado de la fuerza.

El efecto de legitimación del orden establecido no incumbe solamente, como ya se ha visto, a los mecanismos tradicionalmente considerados como pertenecientes al orden de la ideología, como el derecho. El sistema de producción de bienes culturales o el sistema de producción de los productores cumplen, por añadidura, es decir por la lógica misma de su funcionamiento, funciones ideológicas dado que los mecanismos por los cuales ellos contribuyen a la reproducción del orden social y a la permanencia de las relaciones

de dominación permanecen ocultos. Como lo hemos mostrado en otra parte, no es tanto a través de las ideologías que él produce o que inculca como el sistema de enseñanza contribuye a proporcionar a la clase dominante una "teodicea de su propio privilegio" sino más bien a través de la justificación práctica del orden establecido que procura al disimular bajo la relación patente, que él garantiza, entre los títulos y los puestos, la relación que *registra subrepticamente*, bajo la apariencia de igualdad formal, entre los títulos obtenidos y el capital heredado, es decir a través de la legitimación que así aporta a la transmisión de esa forma de herencia. Los efectos ideológicos más seguros son aquellos que, para ejercerse, no tienen necesidad de palabras, sino del *laissez-faire* y del silencio cómplice.²⁶

Si es verdad que la violencia simbólica es la forma suave y larvada que adopta la violencia cuando la violencia abierta es imposible, uno comprende que las formas simbólicas de la dominación hayan decaído progresivamente a medida que se constituían los mecanismos objetivos que, al volver inútil el trabajo de eufemización, tendían a producir las disposiciones "desencantadas" que su desarrollo exigía.²⁷ Uno comprende también que el desarrollo de las fuerzas de subversión y de crítica que las formas más brutales de la explotación "económica" han suscitado, y la puesta en evidencia de los efectos ideológicos y prácticos de los mecanismos que aseguran la reproducción de

26 Es decir, de paso, que todo análisis de las ideologías en el sentido restringido de discurso de legitimación, que no conlleve un análisis de los mecanismos institucionales correspondientes, se expone a no ser más que una contribución suplementaria a la eficacia de esas ideologías: es el caso de todos los análisis internos (semiológicos) de las ideologías políticas, escolares, religiosas o artísticas que olvidan que la función política de esas ideologías puede, en ciertos casos, reducirse al efecto de desplazamiento y de desvío, de disimulación y de legitimación, que ellas producen al reproducir, por defecto, por omisión, en sus silencios voluntaria o involuntariamente cómplices, los efectos de los mecanismos. Es el caso, por ejemplo, de la ideología carismática (o meritocrática), forma particular del don del "don", que explica por la desigualdad de los dones naturales las oportunidades diferenciales de acceso a los títulos, reforzando así el efecto de los mecanismos que disimulan la relación entre los títulos obtenidos y el capital cultural heredado.

27 En la lucha ideológica entre los grupos (clases de edad o clases sexuales, por ejemplo) o las clases sociales por la definición de la realidad, a la violencia simbólica, como violencia desconocida y reconocida, y por lo tanto legítima, se opone la toma de conciencia de la arbitrariedad que despoja a los dominantes de una parte de su fuerza simbólica al abolir el desconocimiento.

las relaciones de dominación, determinan un *retorno* a modos de acumulación fundados en la conversión del capital económico en capital simbólico, como todas las formas de redistribución legitimadora, pública (política "social") o privada (financiamiento de fundaciones "desinteresadas", donación a hospitales, a instituciones académicas y culturales, etc.) por las cuales los dominantes se aseguran un capital de "crédito" que parece no deber nada a la lógica de la explotación,²⁸ o incluso el atesoramiento de bienes de lujo que atestiguan el gusto y la distinción de su poseedor. La negación de la economía y del interés económico que, en las sociedades precapitalistas, se ejercía en principio en el terreno mismo de las transacciones "económicas", de donde hubo que excluirlo para constituir la "economía" como tal, encuentra así su refugio predilecto en el dominio del arte y de la "cultura", lugar del consumo puro, de dinero desde luego pero también de tiempo, islote de lo sagrado que se opone de manera ostentatoria al universo profano y cotidiano de la producción, asilo de la gratuidad y del desinterés que propone, como en otros tiempos la teología, una antropología imaginaria obtenida por la negación de todas las negaciones que la "economía" realmente opera.

28 No es la sociología sino un grupo de industriales norteamericanos el que, para explicar el efecto de las "relaciones públicas", forjó la "teoría de la cuenta bancaria", que "exige que uno haga depósitos regulares y frecuentes en la Banca de la opinión pública (*Bank of Public Good-Will*) de manera que pueda extender cheques a esa cuenta cuando es necesario" (citado por Dayton Mac Kean, *Party and Pressure Politics*, Nueva York, Houghton Mifflin Company, 1944). Se pueden consultar también Richard W. Gable, "N.A.M.: Influential lobby or kiss of death?", *The Journal of Politics*, vol. 15, n° 2, mayo de 1953, p. 262 (sobre los diferentes modos de acción de la N.A.M., acción sobre el gran público, acción sobre los educadores, los eclesiásticos, las líderes de clubes femeninos, los líderes agrícolas, etc.) y H. A. Turner, "How pressure groups operate", *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 319, septiembre de 1958, pp. 63-72 (sobre la manera en que la organización se eleva a sí misma en la estima del público y condiciona las actitudes de manera de crear un estado de opinión pública tal que la gente reciba favorablemente los programas deseados por el grupo).

9. La objetividad de lo subjetivo

El orden establecido, y la distribución del capital que es su fundamento, contribuyen a su propia perpetuación por su existencia misma, es decir por el efecto simbólico que ellos ejercen desde el momento en que se afirman pública y oficialmente y que son por eso mismo (des)conocidos y reconocidos. Por consiguiente, la ciencia social no puede "tratar los hechos sociales como cosas", según el precepto durkheimiano, sin dejar escapar todo lo que deben al hecho de que son objetos de conocimiento (aunque se trate de un desconocimiento) en la objetividad misma de la existencia social. Y ella debe introducir en su definición completa del objeto las representaciones iniciales del objeto, que primero ha debido destruir para conquistar la definición "objetiva". Debido a que los individuos o los grupos son definidos no solamente por lo que son, sino también por lo que tienen la reputación de ser, por un *ser percibidos* que, incluso si depende estrechamente de su ser, no es jamás reducible a ese ser, la ciencia social debe tomar en cuenta las dos especies de propiedades que están objetivamente ligadas a ella: por un lado unas propiedades materiales que, empezando por el cuerpo, se dejan enumerar y medir como cualquier otra cosa del mundo físico, y por otro unas propiedades simbólicas que no son más que las propiedades materiales cuando son percibidas y apreciadas en sus relaciones mutuas, es decir como propiedades distintivas.¹

1 Va de suyo que esta distinción indispensable tiene algo de ficticio: en efecto, la ciencia no puede conocer la realidad sino aplicando instrumentos lógicos de clasificación y efectuando de un modo consciente y controlado el equivalente a las operaciones de clasificación de la práctica ordinaria. Sin duda aquellos que hacen de la crítica de las representaciones individuales la condición de acceso a una realidad "objetiva" totalmente inaccesible a la experiencia común ("Creemos fecunda", dice Durkheim, "esta idea de que la vida social debe explicarse no por la concepción de aquellos que participan en ella, sino por causas profundas que escapan a la conciencia") pueden admitir, como el propio Durkheim, que esa "realidad" no puede