

Para una economía de los intercambios simbólicos. Debate con el subjetivismo y el objetivismo en la obra de Bourdieu

For an economy of symbolic exchanges: debates with subjectivism and objectivism in the work of Bourdieu.

Federico Ferme
Universidad de Buenos Aires
Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales
fedferme@hotmail.com

Resumen

En este trabajo se pretenden abordar algunos aspectos centrales de la economía de los bienes simbólicos y de las prácticas de intercambio desde la obra de Bourdieu como modelo para la indagación de las prácticas sociales en general en su vinculación con los fenómenos de dominación simbólica, tanto en el orden de los consumos culturales como en el terreno de la política. El modo de ser ambiguo que caracteriza a este tipo de comportamientos, según se desprende del análisis de Bourdieu, basado en las interpretaciones de Mauss y Levi-Strauss de los intercambios de dones, permitiría explorar la posibilidad de la coexistencia de diferentes sentidos en la unidad de cada práctica de los sujetos, sobre la que se fundan las relaciones de dependencia –generalmente afectivas– que guían los comportamientos más allá de los sentidos con los que la conciencia explícita los justifica. Esto conduciría a plantear una dimensión afectiva de la dominación simbólica. Para ello se abordarán las relaciones entre el doble juego de la economía de los bienes simbólicos y de los «eufemismos prácticos» que disimulan las relaciones de explotación y dominación mostrándolas como legítimas.

Palabras clave: Intercambios simbólicos – Dominación – Prácticas – Habitus – Doble verdad

Abstract

This paper attempts to examine some key aspects of the economy of symbolic goods and exchange practices from the work of Bourdieu as a model for the investigation of social practices in general in connection with the phenomena of symbolic domination, in the order of cultural consumption and in the field of politics. The ambiguity that characterizes this type of behavior, as can be seen from the analysis of Bourdieu, based on interpretations of Mauss and Levi-Strauss exchanges of gifts, would explore the possibility of the coexistence of different meanings in the unity of subjects practice on which the dependency relationships- usually affective- guiding behaviors beyond the justifications of explicit consciousness. This would lead to raise an affective dimension of symbolic domination. For this purpose the relationship between the double play in the economy of symbolic goods and "practical

euphemisms' to conceal the relations of exploitation and domination showing them as legitimate addresses.

Keywords: Symbolic exchanges – Domination – Practices – Habitus – Double Truth

1–. Introducción

En este trabajo se pretenden abordar algunos análisis de la economía de los bienes simbólicos y de las prácticas de su intercambio como un modelo, aunque por el momento hipotético, para la indagación de las prácticas sociales en general. Esto se debe a que dichas prácticas se caracterizan por poner en evidencia, con una mayor facilidad, ciertas lógicas de funcionamiento y modos de operación que podrían ser extendidas, en la medida en que la indagación lo permita, y como un prisma analítico, a fenómenos sociales diversos, ya sea que se trate del orden de los consumos culturales o de los comportamientos paradójicos en el terreno de la política. Ese carácter relativamente descomponible de las prácticas de intercambio simbólico y su modo de ser ambiguo, como se verá, permite introducir a la manera de una hipótesis primera la posibilidad de distintas lógicas operando en ellas de modo subyacente. Desde esta perspectiva, se intentará comprender el carácter afectivo de la dominación simbólica, tal como la desarrolla Pierre Bourdieu, como un modo de distribución desigual del capital simbólico.

El análisis propuesto pretende avanzar en la elucidación de una posible dimensión afectiva de los intercambios simbólicos y en consecuencia de las prácticas como un anudamiento operante por detrás de las condiciones de su transformación y reproducción, y en definitiva, de la constitución de la subjetividad en términos generales. Claro que esto supone intentar conocer a la par de los fenómenos objetivos observables –es decir: del hecho concreto de que unas prácticas se modifiquen o repitan, o que nuevos comportamientos las sustituyan, y que a su vez pueda llevarse de ello un registro exhaustivo— condiciones subjetivas que se hallen objetivadas en el terreno de las prácticas. De tal modo que, no siendo ellas inmediatamente aprehensibles, puedan ser aun así reconocidas como guiando y reorientando los comportamientos tanto colectivos como individuales, más allá del registro consciente que los sujetos puedan tener de ellas. Un planteo de este tipo tiene como supuesto la posibilidad de una superposición de diferentes sentidos provenientes de fuentes subjetivas diversas en la unidad de cada práctica concreta. Por lo tanto, los motivos que la conciencia explícita tematiza como la justificación de sus comportamientos tal vez no sean necesariamente aquellos que constituyen el principio de la práctica o su fin último, sino tan sólo uno de los sentidos coexistentes en cada acto y no el único.

La crítica de Bourdieu a la posición subjetivista de las filosofías de la conciencia, encarnada en la figura del intelectual sartreano y en las teorías económicas del sujeto de acción racional, toma aquel punto como el centro del debate. Para estas posiciones las acciones son

el resultado de unas estrategias explícitas y conscientes orientadas hacia unos fines también explícitos y puestos por los sujetos como un proyecto libre. Es la libre decisión racional y consciente de los sujetos, sin historia ni condicionamientos, la que guía sus prácticas. Aunque no se comprende cómo esto podría ser así cuando las prácticas en cuestión son irracionales, como es el caso de las creencias o de la costumbre que, como sostuvo Pascal, no necesitan evidencia ni razones. Llevada al extremo, la perspectiva subjetivista plantearía que es el sujeto quien elige ser conmovido o elige indignarse, como si se tratase de unos «posibles intercambiables». Pero entonces, tanto la revolución como la sumisión serían elecciones con base en una decisión racional. Hecho por lo demás absurdo que lleva al colmo de la literalidad el conocido discurso de De La Boétie sobre la «servidumbre voluntaria». Bourdieu se ha encargado de analizar cómo efectivamente los dominados se someten a quienes los dominan, pero a menudo sin saberlo, como por una suerte de complicidad secreta y no mediante un acto consciente y deliberado. Como sostiene Bourdieu «en la noción de “falsa conciencia”, a la que recurren algunos marxistas para dar cuenta de los efectos de la dominación simbólica, lo que sobra es “conciencia”» (Bourdieu, 1999, p. 233). Para una perspectiva de este tipo la cuestión de la dominación se situaría en el orden de las representaciones intelectuales. Se pretende resolver un problema del orden de la creencia encarnada en el cuerpo con una transformación de la representación a partir de un proceso de «toma de conciencia». Una de las mayores dificultades para aceptar esta posición se encuentra en las innumerables experiencias en las que la sola toma de conciencia no garantiza transformación alguna. Lo mismo podría decirse, en el orden de la terapia psicoanalítica, en aquellos casos en que la lucidez de un sujeto respecto del origen de sus síntomas no alcanza para disolverlos. Lo que parecen ignorar estas teorías en general, por el lugar que le dan a la conciencia, es que las prácticas individuales y colectivas pueden tener otros principios que las causas mecánicas o los fines conscientes y que tienen una «razón immanente» que no encuentra su “origen” en las decisiones de la razón (Bourdieu, 2007, p. 82). Uno se ve obligado a invocar otros poderes que los de la razón, afirma Bourdieu. Aquellas prácticas que tienen un sentido claro para la conciencia de los agentes y que incluso son justificadas racionalmente por ellos de forma explícita, tal vez sigan unos principios ajenos a la razón y operen según una lógica distinta a la lógica de la lógica.

2-. La economía de los intercambios simbólicos: entre el subjetivismo y el objetivismo

Desde sus primeras investigaciones en la región de Cabilia en Argelia, durante la década del '60, el trabajo de Bourdieu se consagró en buena medida al estudio de la dominación simbólica. Las formas predominantes en que se organizaban las sociedades pre-capitalistas a partir de una economía de intercambio de dones, en la que circulaban bienes tanto materiales como simbólicos, y los «desafíos de honor», le permitieron construir los primeros bosquejos de categorías centrales como las de «violencia simbólica» y «capital simbólico». Más tarde se volverían una constante en sus investigaciones del campo artístico, el religioso y el cultural, y ciertamente pueden extenderse al político y social en general. Los instrumentos contruidos para abordar las prácticas de intercambio de honor en la Cabilia también le

permitieron pensar las relaciones al interior de la economía doméstica, las relaciones entre Iglesia y fieles, y las que se constituyen a partir del modo de funcionamiento del campo literario o del campo burocrático. Estos casos están regidos por lo que Bourdieu denomina los «principios generales de la economía de los intercambios simbólicos» (2007, p. 159) como una parte central de su teoría general de la práctica. Es en el análisis de la experiencia del obsequio, iniciado en *El sentido práctico* –y en su versión anterior el *Esbozo de una teoría de la práctica*–, en donde se pone de manifiesto el mecanismo principal de esta economía y junto con ella se sientan las bases del modelo con el que Bourdieu propone comprender los modos en que se ejerce la dominación.

La particularidad que la «experiencia del obsequio» aporta a una economía de los intercambios simbólicos, y en todo caso a los motivos que se objetivan en las prácticas sociales en general, es su ambigüedad. Quien primero dió cuenta de la característica principal de los intercambios de dones y de las formas en que sociedades enteras estructuran sus relaciones sociales de acuerdo a su lógica fue Marcel Mauss en *Ensayo sobre el don*. Desde el inicio de ese trabajo deja planteada la cuestión principal: «un regalo dado siempre espera un regalo a cambio» (2009, p. 70). De esta manera, el problema que recorre el *Ensayo* es el de establecer la regla de derecho que hace que en las sociedades primitivas y arcaicas los regalos cedidos voluntariamente sean aun así devueltos obligatoriamente, teniendo en consideración que la totalidad de los intercambios y los contratos en esas sociedades se realizan en la forma de obsequios. Es decir que de lo que trata el trabajo de Mauss es de la «roca que sustenta la existencia misma de la sociabilidad» (2009, p. 11). Más tarde, fueron realizadas diversas interpretaciones respecto de esta obra, en muchos casos divergentes, desde la antropología, como la de Godelier o Sahlins, y principalmente la reevaluación del *Ensayo* desarrollada por Lévi-Strauss desde el estructuralismo, desde la sociología en el caso de Bourdieu, pero también desde la filosofía por Bataille o Lefort, y de la fenomenología por Merleau-Ponty, de quien el sociólogo francés retomaría los aspectos centrales para su análisis del intercambio simbólico.

Lo que se intercambia según Mauss no son sólo bienes o riquezas, es decir objetos económicamente valiosos, también ritos, fiestas y festines, mujeres o niños, colaboraciones militares, etc. La particularidad de los ciclos de prestaciones y contraprestaciones es que se realizan de forma voluntaria, y esto es así porque la finalidad de los intercambios, por ejemplo el *potlatch*, no es abiertamente comercial sino ante todo moral: «su objeto es producir un sentimiento amistoso entre dos personas en juego» (2009; p. 108). Mauss destaca como una de las características principales del *Kula* o del *potlatch*, como algunas de las formas más reconocidas del «don», es que quienes participan del intercambio «intentan superarse en generosidad los unos a los otros» (2009, p. 108). Se genera una rivalidad para establecer quien puede dar una mayor cantidad de objetos y de mayor valor. En este sentido, en la descripción de la donación en el *Kula* Mauss hace mención de la modestia exagerada y la solemnidad con que, con el propósito de mostrar «liberalidad, libertad y autonomía, al mismo tiempo que grandeza» (2009, pp. 114-115), el obsequio es entregado a quien lo

recibe: el «don» es por definición un acto de generosidad y por lo tanto es de carácter gratuito. Como bien señala Bourdieu, Mauss describía el proceso de intercambio de obsequios como una «serie discontinua de actos generosos» (2007, p. 161) en la que los mismos actores involucrados resaltan el rechazo del interés y del cálculo egoísta.

De existir un cálculo tal, que pusiera en el principio de la práctica del «don» la espera interesada de una devolución, ciertamente anularía la vivencia del obsequio como un acto generoso y el exaltado desinterés con el que los sujetos lo realizan, como un acto libre. Es eso lo que lo diferencia de un intercambio económico de contraprestaciones recíprocas en el que prima el cálculo interesado como búsqueda de una maximización del beneficio. Lo que esto parece indicar es que en el obsequio inaugural no habría una intención conciente que calcule a partir del «don» un «contra-don», como una expectativa interesada guiada por una lógica racional y económica —en su sentido estricto— que motive explícitamente el hecho de regalar, como la que se encuentra en las transacciones monetarias en el mercado. Nadie podría negar que quien entra en el mercado a vender ya sea una mercancía producida por otro o la propia fuerza de trabajo para producirlas lo hace con el fin explícito de obtener a cambio más de lo que ofrece o por lo menos algo equivalente. No hace falta más que recordar la fórmula presentada por Marx de la circulación ampliada del capital y su valorización (D-M-D') para ver esto.

Sin embargo, y como ya se mencionó, Mauss desde un primer momento se encarga de dejar en claro el carácter obligatorio de la devolución de todo obsequio recibido. De hecho, Godelier señala en las primeras páginas de *El enigma del don* las tres obligaciones de las que da cuenta Mauss en el *Ensayo* —e incluso propone una cuarta—. A pesar de que, por un lado, en las sociedades analizadas el obsequio sea vivido como un acto desinteresado y único, se encuentra que, a su vez, tanto los individuos como los grupos efectivamente sienten la obligación de hacerlo, pero también la de recibir lo que se les obsequia; y en tercer lugar, se hallan además en la obligación de devolver ya sea algo similar a lo que se les ha donado o alguna otra cosa, incluso mejor (Godelier, 1998, p. 23). De modo que la práctica del «don» se realiza como un acto voluntario y desinteresado, y no obstante ello, «en el fondo, lo que está en juego son mecanismos de obligación, e incluso de obligación a través de las cosas» (Mauss, 2009, p. 115). Esta segunda característica —que el intercambio es obligatorio más allá del modo en que los individuos y grupos viven cada acto de «don» como espontáneo, gratuito y único— fue retomada por Lévi-Strauss para plantear que es la «estructura» del intercambio lo que constituye el fenómeno primitivo y no como asume Mauss las operaciones discretas con las que la vida social la descompone. Un año más tarde de la publicación de *Las estructuras elementales del parentesco* —obra que da inicio a la antropología «estructuralista»— publicado en 1949, e inspirado en su tesis central, esto es: que la «vida social es fundamentalmente intercambio», Lévi-Strauss escribe el prefacio del *Ensayo sobre el don*. Evidentemente aquel prefacio titulado «Introducción a la obra de Mauss», destacaba aquellos elementos que en el *Ensayo* le permitían encontrar un «orden lógico en el intercambio como denominador común de actividades en apariencia

heterogéneas y como fenómeno fundamental» (Levi-Strauss, 1971). Pero a la vez somete a crítica la forma en que Mauss explica las razones de la obligatoriedad del proceso de «don» y el «contra-don», demostrando por defecto la superioridad del análisis estructural de los hechos sociales.

En rigor, esta crítica se basa en el carácter de «verdad» que se le otorga a las interpretaciones que los mismos actores le dan al proceso de intercambio y, por consiguiente, a la representación indígena de esa experiencia y de sus prácticas. Así, Mauss creía dar cuenta del «enigma del don» a través de los sentidos explícitos con que individuos y grupos justificaban sus comportamientos como si en ellos se hallara ya la verdad objetiva del fenómeno. Como sostiene Godelier la solución de este enigma se encuentra por el lado de los «mecanismos espirituales», de las razones morales y religiosas, de las creencias, se trata de una explicación desde lo imaginario (1998, p. 17). Para Mauss lo que obliga a devolver el regalo recibido se explica a través de la idea del «*hau*» (espíritu) que está en las cosas personales para las sociedades maoríes: las cosas no son inertes sino que «hay un espíritu en las cosas que obliga a retornarlas» (2009, p. 86). La crítica de Lévi-Strauss supone un desplazamiento del análisis de lo imaginario a lo simbólico. En tanto esa «fuerza que está en la cosa» no existe en ella objetivamente como una propiedad física de los bienes intercambiables, sino como dimensión subjetiva, el *hau* no es la razón última del intercambio —puede leerse en el prefacio del *Ensayo*—, «sino la forma consciente bajo la que los hombres de una sociedad determinada [...] han aprehendido una necesidad inconsciente, cuya razón se halla en otra parte» (1971, p. XXXIX). En efecto, para Lévi-Strauss una explicación integral del objeto «debería dar cuenta simultáneamente de su estructura y de las representaciones por medio de las que aprehendemos sus propiedades» (1971, p. XXVII). Lo que el análisis estructural pretende hacer es poner de manifiesto las «estructuras mentales inconscientes» por debajo de las representaciones subjetivas y las prácticas del «don». Refiriéndose a Mauss, Lévi-Strauss afirma que «tras haber expuesto la concepción indígena, hubiera sido necesario someterla a una crítica objetiva que permitiese alcanzar la realidad subyacente [...] hay menos oportunidades de encontrar dicha realidad en las elaboraciones conscientes que en las estructuras mentales inconscientes» (1971, p. XXXVIII). El estructuralismo niega el rol del sujeto en el análisis de los hechos sociales y construye como objeto de estudio una estructura de carácter significativa que los trasciende y a la vez se les impone como una fuerza que actúa permanentemente; se propone encontrar las regularidades objetivas que, como leyes mecánicas, van más allá –o más acá– de las conciencias de los individuos. Así, para Lévi-Strauss la verdad objetiva del intercambio de «dones», y por consiguiente el principio inconsciente de la obligación de dar, aceptar lo obsequiado y devolver, es la «ley mecánica de «los ciclos de reciprocidad» (Bourdieu 2007, p. 155). Se sustituye la sucesión vivida de dones, como actos gratuitos, únicos y desinteresados, según la perspectiva de Mauss, por un modelo objetivo introducido por un observador externo «objetivo y objetivante» (2007, p. 51).

En el primer capítulo de *El sentido práctico* (2007) Bourdieu afirma que el estructuralismo objetivista de Lévi-Strauss, basándose en la lingüística de Saussure, plantea una primacía de la estructura —de la lengua como sistema de relaciones objetivas, de la que no se tiene experiencia sensible, por sobre la historia individual o colectiva —el habla como las condiciones concretas de la utilización de la lengua— (2007, pp. 52-53). Claro que esta inversión supone una ruptura epistemológica considerable entre la lengua y su realización en el habla y, por lo tanto, con la práctica y la historia, que termina por oponer estructura y acción, el modelo a la ejecución o, en otros términos, la esencia a la existencia, «lo que equivale a colocar al científico, que dispone del modelo, en la posición de un Dios leibniziano que posee en acto el sentido objetivo de las prácticas» (2007, p. 55). Semejante esquema termina por reducir las a la actualización de una especie de esencia a-histórica, de un *constructum*, que el teórico como «observador imparcial» proyectaría a la realidad como el principio objetivo de los comportamientos, como si éste por sí mismo fuera capaz de determinarlas. En este sentido, el análisis estructuralista caería en una posición intelectualista similar a la que critica, encarnada fundamentalmente en la figura de Sartre. Según afirma Bourdieu, en el estructuralismo objetivista «se [da] por principio objetivo de la práctica lo que se ha conquistado y construido mediante el trabajo de objetivación» (2007, p. 59); trabajo que por sus características produce una ruptura con la acción y con el mundo. El modelo abstracto de las «leyes mecánicas» plantea unas relaciones teóricas que sacan a las prácticas de su situación concreta, de sus fines inmanentes e inminentes realizables en un mundo cuya familiaridad y evidencia para los agentes desconoce. La mirada objetivista genera una separación entre el conocimiento teórico, que en el caso de la experiencia del «don» encuentra que son las «leyes del intercambio» y los «ciclos de reciprocidad» lo que motiva su devolución, y un conocimiento práctico.

Similar crítica puede encontrarse en el artículo de Merleau-Ponty dedicado a Mauss y Lévi-Strauss que ciertamente influyó la posición de Bourdieu. En ese texto recuerda que el modelo de estructura construido por el «sabio» para comprender las sociedades existentes no es un sustituto de lo real (1972, p. 142). Las operaciones lógicas con las que el análisis estructuralista pretende dar cuenta de la estructura formal de las sociedades deben ser de algún modo realizadas por las poblaciones que las viven, «debe pues existir una especie de equivalente vivido de [ellas]» (1972, p. 142). No se puede exigir de dichos modelos que aparezcan en estado puro en la experiencia del individuo, motivo por el cual junto al «sentido objetivo» de las estructuras se debe dar cuenta también de su otra cara que es el «sentido vivido». En abierta sintonía con la posición de Merleau-Ponty el trabajo de Bourdieu intentará resolver estas antinomias entre objetivismo y subjetivismo y agregará que es preciso introducir en la teoría, para que sea completa, en particular la del ritual, el «desfase» entre las razones vividas y las razones «objetivas» de la práctica (Bourdieu 2007, p. 60). Como recuerda en *El oficio del sociólogo*, frente al etnocentrismo de sabios —los mismos a los que se refiere Merleau-Ponty en el artículo mencionado, es decir el pensamiento objetivista en su versión estructuralista— que pretenden saber la verdad de la gente mejor que esa misma gente, hay que decir que hay un saber práctico, un conocimiento

práctico que tiene su propia lógica, irreductible a la del conocimiento teórico (Bourdieu, Chamberdon, Passeron, p. 372). Desde su investigación acerca de la conciencia del desempleo en los trabajadores de Argelia abordó esta doble vía: las estructuras de posibilidad y acceso al trabajo, las condiciones sociales y económicas, y por otro lado su relación con las “representaciones” que los agentes se forman de ese mundo, que a su vez son parte de él, como modo de comprender la experiencia vivida mejor que ella se comprende a sí misma (Champagne, Pinto, Sapiro, 2007, p. 97).

Los diferentes abordajes de la experiencia del «don» llevaron a Bourdieu a afirmar que no es posible limitarse a la visión objetivista, que conduce a la idea de la existencia de un mundo en sí que puede tratarse como una cosa, ni a la subjetivista, para la que el mundo social no es más que el resultado de las representaciones y voluntades de los agentes sociales (Bourdieu, 1999). La ciencia social, afirma, no puede reducirse a una objetivación que no dé cuenta de las elaboraciones con las que los agentes se representan a sí mismos y al mundo, incluso a veces más allá de cualquier objetividad; ni, por otro lado, a una recopilación de representaciones, como si en ellas se encontrara la verdad de los comportamientos. Como sostiene Louis Pinto, la concepción del conocimiento científico que defendió Bourdieu, entendido como la ruptura con el sentido común, no fue acompañada por una devaluación del punto de vista de los agentes, sino por el modo en que el saber objetivo y el sentido vivido se relacionan en las diferentes experiencias de los agentes sociales, en las que lo subjetivo y lo objetivo se mezclan como lo demuestra el análisis de los intercambios de dones. La superación de la alternativa entre objetivismo y subjetivismo supone atribuir a la mirada erudita la tarea de incluir, en el conocimiento del objeto, el saber práctico de los agentes (Champagne, Pinto, Sapiro, 2007, p. 231). Sin poder quedarse con una de las dos posiciones, por las dificultades mencionadas, lo que éstas muestran en los intentos de describir los comportamientos analizados es la «doble verdad» de los juegos sociales. El análisis no debe optar por alguna de esas dos verdades ya que su coexistencia forma parte del fenómeno que se busca comprender.

El planteo de Bourdieu busca integrar ambas posturas: si bien como afirma Lévi-Strauss todo obsequio engendra su devolución, aun así, es posible vivir esa obligación —la de retornar lo recibido— como un gesto espontáneo. En este sentido, Bourdieu propone como una de las propiedades principales de la economía de los intercambios simbólicos que sus prácticas «siempre tienen verdades dobles, difíciles de unir» (Bourdieu, 2007b, p. 163). Por un lado se encuentra la «verdad objetiva» o estructural —la reciprocidad del intercambio— que Lévi-Strauss puso en evidencia y que tiene la particularidad de ser «algo que nadie ignora» (2007b, p. 162), es decir: que es una obligación devolver el obsequio. Pero a su vez, junto a ella hay una «verdad subjetiva» a través de la cual, como ya se indicó, todo obsequio se vive como gratuito, como un acto desinteresado y único que no espera nada a cambio. Las prácticas de intercambio simbólico se caracterizan por estar atravesadas constitutivamente por una contradicción entre esas dos verdades. Por consiguiente, la verdad de estas prácticas «en su definición completa» supone un desfase entre el sentido vivido de las prácticas y el

sentido objetivo, que el análisis pone de manifiesto, pero que no es del todo ignorada por los agentes sociales. A partir del análisis de la economía del don, y de la ambigüedad que caracteriza a este fenómeno, Bourdieu comienza a desarrollar algunos de los puntos centrales de una economía general de las prácticas. Como afirma Martínez, la novedad del trabajo bourdeano en relación al intercambio de obsequios, a diferencia del objetivismo y el subjetivismo, es la inclusión de los diferentes puntos de vista como parte de la construcción del objeto: el trabajo de objetivación muestra que hay un interés en dar y devolver que no desmiente la creencia sincera en la gratuidad de los intercambios (Martínez 2007, p. 230). La particular relación entre estas dos verdades que los agentes sociales sostienen en su ambigüedad, siempre apoyados en unas estructuras objetivas que promueven «un desconocimiento institucionalmente organizado y garantizado» (2007, p. 230) de la verdad objetiva, se encuentra en el fundamento de un trabajo simbólico encargado de hacer pasar las relaciones interesadas –en la familia, en el trabajo, en la política, etc.– como prácticas desinteresadas. A partir de ellas es posible acumular un capital simbólico que constituye la condición principal para una forma de dominación en la que las relaciones arbitrarias de explotación, que se arraigan en la materialidad del poder social, político y económico, no se muestren con la crudeza de su fuerza y sus prerrogativas directas, sino disimuladas de manera tal que logre la adhesión inmediata de los dominados. Para que esto suceda se debe poner en marcha toda una maquinaria de «alquimia social» a través de la cual se niegue sin anular la verdad objetiva del interés desnudo de los intercambios. Por medio de esta operación se consagran como legítimas unas relaciones sociales arbitrarias haciéndolas pasar como fundadas en propiedades personales de quienes dominan.

3–. El capital simbólico y las diferentes especies de interés: la dominación

Parte de la crítica de Bourdieu a la concepción objetivista de los intercambios simbólicos tuvo como consecuencia sacar la noción de interés de la esfera del economicismo, en la que se la reduce a una versión restringida y vinculada a la búsqueda de la maximización del beneficio monetario. Lo cierto es que el análisis objetivista proyecta unas categorías constituidas a la luz de la economía capitalista, caracterizada por la autonomización del campo económico de otras esferas, como la cultural, religiosa, o política, que en sociedades pre-capitalistas permanecían indiferenciadas. En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim describía la indiferenciación de universos sociales, que para nosotros gozan de relativa autonomía, que generan una multifuncionalidad o polisemia de las conductas humanas, ya que pueden ser a la vez religiosas, económicas, políticas, etc. La constitución de un campo económico diferenciado ha permitido revelar el carácter interesado de los intercambios económicos y mostrarlos en su cruda desnudez. Según Pinto, el economicismo no admite que el conjunto de sus categorías económicas suponen un proceso de génesis y que el develamiento de prácticas económicas despojadas de todo otro revestimiento es un producto histórico cuyo estado más desarrollado se puede ver en el capitalismo. La lógica de funcionamiento del campo económico ya diferenciado, que el utilitarismo ha planteado muy bien al afirmar que en su interior «los negocios son los negocios», pone de manifiesto la

búsqueda explícita del aumento del beneficio económico y el cálculo abierto de utilidades como carta de ingreso a él. A nadie al interior de este campo le parecería desubicado plantear las relaciones en términos económicos claros como podría ser la exigencia sin disimulos ni eufemismos de un monto monetario justo a cambio de la venta de la fuerza de trabajo o en un intercambio de otras mercancías. La emergencia del campo económico señala la aparición de un espacio en el que el interés puede confesarse públicamente y que los agentes sociales que están ahí lo hacen para hacer negocios y, por consiguiente, «para comportarse de forma interesada, calcular, sacar provecho, acumular, explotar» (Bourdieu 2007b, p. 177). Sin embargo, Bourdieu deja en claro que estos principios son tan sólo uno de los modos posibles de la economía y del interés, entre otros. Al sólo admitir como económicas a las prácticas calculadoras y de interés lucrativo, y a la maximización del capital material como la única forma de racionalidad económica, el objetivismo, arroja hacia el lugar de la irracionalidad y por fuera de la noción de interés a la mayoría de las prácticas de las sociedades pre-capitalistas y a gran parte de los sectores sociales de sociedades capitalistas, como el campo artístico, político o burocrático, que se constituyen en base a la negación de la economía en su sentido estricto.

Los trabajos de etnografía en la Cabila iniciados por Bourdieu en los '60 y sus análisis de los intercambios simbólicos como formas de la economía pre-capitalista han demostrado la existencia de otros tipos de interés y de racionalidad más allá de la concepción restringida del economicismo utilitarista. El desplazamiento producido por Bourdieu lleva a integrar una dimensión simbólica al interior de una economía general de las prácticas dotada de autonomía respecto de un orden económico material. La noción de interés en su sentido amplio fue desarrollada en *Razones prácticas* (Bourdieu, 2007b). En ella se integra como un caso particular al interés económico estricto, pero le permite incorporar prácticas que siendo «antieconómicas» según una lógica calculadora son movilizadas por otros intereses y cuentan con una racionalidad particular. Así, para Pinto «tanto las prácticas económicas como las simbólicas son determinadas por intereses; mediante una transposición de conceptos propiamente económicos al dominio simbólico se hablará, en consecuencia, de beneficios, inversiones, costos, capital, e incluso plusvalor [...] simbólicos» (Pinto, 2002, p. 150). Esta misma lógica se encuentra en el fundamento de la constitución de los campos diferenciados en los que no se persigue explícitamente un fin económico material. Tal es el caso del campo artístico cuyo proceso de autonomización a partir del Renacimiento corre a la par de la exclusión de la ley económica como modo de funcionamiento. Como sostiene Bourdieu, la génesis del campo artístico como el literario supuso la emergencia de un «mundo económico invertido» en el que las sanciones positivas del mercado son indiferentes y hasta pueden llegar a ser negativas. Las obras legítimas no se construyen en función de los éxitos comerciales que en muchos casos, como el de los *best-sellers*, puede tener valor de condena (Bourdieu, 2007b, p. 183). Incluso podría darse la situación en la que un fracaso económico se asociara con el éxito artístico, rechazando de este modo el interés puramente económico como condición de acumulación de otro interés propio del campo, asociado a un reconocimiento no económico. Esto se produce a la par con la creación

histórico-social del «arte puro» y del valor del «arte por el arte» —es decir sin más fines que el arte— y como apuesta al interior de un campo que se rige según el rechazo de los fines comerciales que subordinarían al artista a un mercado económico, a encargos externos, etc., y, por lo tanto, por una negación del interés económico: quien pueda tener intereses comerciales, afirma Bourdieu, que permanezca por fuera (2007b, p. 150).

En esta línea, la concepción economicista reduce los intercambios simbólicos a su «verdad objetiva», aquella que establece la reciprocidad entre obsequio y contra-obsequio y que pone en el inicio de la relación una conciencia calculadora. Pero no permite ver el desfase entre esa «verdad objetiva», que es negada colectivamente, y la representación social de esa relación como su «verdad subjetiva» y las formas de acumulación no estrictamente económica que eso genera (Bourdieu, 2007, p.180). Es a condición de mantener a distancia la «verdad objetiva» que las prácticas de intercambio simbólico pueden realizarse de forma satisfactoria. Aunque esa distancia costosa o antieconómica, ya que puede implicar numerosos gastos, pues hay que invertir en su disimulo, aporta aun así unas ventajas acumulativas en un orden simbólico que incluso podrían transferirse al económico. El hombre de honor de las sociedades cortesanas o de la economía Cabila gasta sin tapujos, obsequia regalos, realiza fiestas, tiene prácticas ostentatorias, derrocha económicamente —y el fenómeno del *potlatch* no es otra cosa que esto— presentando sus comportamientos como generosos, pero éstos le aportan un beneficio indirecto en términos de aumento del honor y el prestigio como formas de acumulación de un capital simbólico. Este capital que es resultado de una inversión en su sentido estricto, es puesto en juego luego, por ejemplo en el arreglo de un matrimonio con una familia acomodada o como garantía en una negociación, y suele traer beneficios en el terreno de la economía material (Bourdieu, 2007, p. 182). Las estrategias que conducen a acumular capital de honor en la Cabilia permiten como contraprestación movilizar de ser necesaria una gran cantidad de hombres para los trabajos de la tierra en situaciones extraordinarias como los tiempos de crisis y falta de mano de obra y obtener en virtud de ello un beneficio económico. En sociedades indiferenciadas, hacer un gasto económico importante pero innecesario, como comprar un tractor para trabajo agrícola en período de lluvias, puede aumentar el capital simbólico y que éste se traduzca en mejores alianzas matrimoniales. El alto costo económico se ve compensado por el éxito de la estrategia matrimonial, y las nuevas alianzas y relaciones sociales que eso genera (Martínez, 2007, p. 233). De esta manera, para Bourdieu «capital económico y capital simbólico están tan inextricablemente mezclados, que la exhibición de la fuerza material y simbólica [...] es de una naturaleza tal que en una economía de la buena fe aporta de por sí beneficios materiales» (2007, p. 189). La acumulación de ganancias simbólicas por medio de dones gratuitos y generosos luego es aprovechada por quienes las poseen para obligar una recompensa en la forma de trabajo, pero disimulando su «verdad objetiva», y por consiguiente, manteniendo la reputación honorable que lleva a una reproducción de las relaciones sociales (Pinto, 2002, p. 153). Al desarrollarse en detrimento de una racionalidad de maximización económica y a través de la negación de su «verdad objetiva», el análisis

economicista no puede ver que la racionalidad de las prácticas simbólicas se encuentra en la función de reproducción social.

También en las sociedades diferenciadas y con campos relativamente autónomos el valor del desinterés es recompensado y constituye un elemento central de sus lógicas particulares y formas de interés específicas. A excepción de lo que ocurre en el campo económico en el que el interés explícito no es reprimido, el «interés desinteresado», por ser públicamente confesable, es a su vez, fundamento de legitimidad y condición de sumisión. Así, refiriéndose a la política, Bourdieu sostiene que los agentes en situación de competencia por el poder político, que buscan atraer sobre sí la delegación del grupo o quitársela a otros, apuntan a través de sus prácticas a la universalización simbólica de intereses privados o la apropiación de los intereses oficiales (Bourdieu, 2007, p. 175). Así como el campo artístico en el proceso de su constitución histórica creó la forma del arte puro como «valor supremo» en el sentido de Hegel, o la racionalidad ligada a una forma de verdad se erigió en el fundamento del campo científico, como lo es el «servicio público» como el ideal burocrático¹, asimismo, la política se ha desarrollado en simultáneo con la construcción del «interés general» —en tanto que manifestación paradigmática de los comportamientos desinteresados— como justificación de las acciones de los agentes en ese universo. Tal como lo ha demostrado la crítica marxista a la ideología, es porque hay beneficios en la universalización que lo que es conforme al interés particular se presenta como universal y desinteresado. Desde ya, esto se produce en determinados universos en los que resulta provechoso negar el interés individual y egoísta como motor de los comportamientos y someterse a lo universal como modo de acceder a la dominación. En este sentido, y siguiendo la misma lógica que se encuentra en las prácticas de los intercambios simbólicos en los que se reconoce el «desinterés interesado» como garantía de recompensa simbólica, en este caso la creación de lo «universal» y de los espacios sociales en los que éste es un interés específico y un valor perceptible por los actores sociales en juego, se vuelve una condición de legitimidad y por lo tanto una forma de dominación para quien lo encarna. Como sostiene Bourdieu la invención de lo universal es la creación de la dominación en nombre de lo universal y los comportamientos que le rinden homenaje tienen asegurado un beneficio simbólico (Bourdieu, 2007b, p. 158). Dicho en otros términos, quien se comporte de acuerdo a valores «universales», aunque sea de forma hipócrita, tendrá como contrapartida un reconocimiento universal.

¹ En la *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel* de Marx puede leerse que el «servicio público» exige el sacrificio de la satisfacción personal y de cualesquiera fines subjetivos y, por ello mismo, da el derecho de encontrarlos en el cumplimiento del deber, pero sólo en este cumplimiento. Para Marx en la burocracia la identidad del interés del Estado y de la finalidad privada particular es formulada de tal manera que el interés del Estado se vuelve la finalidad particular del servidor público. El burócrata, en sentido estricto, no sería un servidor del Estado, sino que hace del interés general del Estado su interés particular. Cf. Marx, C., (1973) *Crítica de la Filosofía del Estado de Hegel*, Editorial Claridad, Bs. As.

La negación del interés lucrativo y de fines económicos explícitos como modo de acumulación de capital simbólico, como capital de honor y reputación, pone de manifiesto una lógica de los comportamientos cuyo interés específico es el desinterés. Las «conductas de honor» en las sociedades aristocráticas o pre-capitalistas a las que se refiere Bourdieu tienen como norma oficial mostrarse como desinteresadas, pues en estos universos el desinterés es recompensado a través de muestras de reconocimiento, gestos de agradecimiento y admiración. Todos estos «sentimientos de incondicionalidad y fidelidad» que se encuentran del mismo modo en la base de la lógica de las prácticas políticas constituyen el fundamento de la dominación y de la violencia simbólica, en tanto que «forma transformada –es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada–, de las otras formas de poder» (Bourdieu, 1999, p. 72). Esta propiedad de transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos, que la economía del obsequio deja ver bien, supone que aquello que se intercambia deja de ser un objeto material para volverse un símbolo o mensaje que se comunica y funda un vínculo social (Bourdieu, 2007b, p. 175). Para que esto suceda esos símbolos o mensajes, que en sí mismos son arbitrarios, deben poder ser reconocidos socialmente como valiosos a partir de unas estructuras de percepción y valoración constituidas fruto de la incorporación en los agentes sociales de unas estructuras sociales objetivas en las que se definen los diferentes capitales, en tanto que intereses socialmente construidos, que se ponen en juego en el espacio social y dentro del cual se determina qué cosas son importantes y cuáles indiferentes. En definitiva, para que se reconozcan las diferentes especies de interés –el abiertamente interesado y lucrativo del campo económico o el «interés desinteresado» del campo artístico, literario, o de los intercambios simbólicos–, y todos los símbolos en los que se encarnan, tienen que haberse constituido en los agentes sociales unas disposiciones subjetivas conformes a aquellas estructuras objetivas.

Al referirse al interés Bourdieu sostiene «se encuentran importantes, interesantes, los juegos importan porque han sido implantados e importados en la mente, en el cuerpo, bajo la forma de lo que se llama sentido del juego» (2007b, 142). Una vez constituido el sistema de disposiciones como *habitus*, los agentes sociales están dotados de esquemas de acción que tienden a producir, sin cálculo previo ni por una deliberación explícita unos comportamientos acordes a los intereses específicos de cada campo –prácticas desinteresadas por ejemplo– y de categorías de percepción y pensamiento ajustadas a ellos, y por medio de las cuales se las puede reconocer como valiosas y legítimas. En esta dirección, el capital simbólico sería para Bourdieu «una propiedad cualquiera, fuerza física, riqueza, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente» (Bourdieu, 2007b, p. 172). En tanto una propiedad cualquiera (honor, generosidad, gloria, un título de nobleza o un título escolar) responde a unas determinadas «expectativas colectivas» que fueron socialmente constituidas, ésta ejerce «una especie de atracción a distancia y sin contacto físico» en virtud de la cual una orden es obedecida sin que sea vivida como orden ni la respuesta como un acto de obediencia. Así,

los actos simbólicos para que funcionen deben suponer a la vez actos de conocimiento y reconocimiento por intermedio de categorías de percepción y valoración que sean idénticas en quien las realiza como en quien las recibe. Lejos de ser resultado de una acción deliberada de imposición simbólica la legitimación social, es para Bourdieu, producto de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y de apreciación que salen de esas estructuras objetivas y tienden por eso mismo a percibir el mundo como evidente (Bourdieu, 2007c, p. 138).

Toda la lógica del poder carismático trabajada por Weber puede ser abordada desde esta perspectiva. Para tomar un caso, el campo religioso se constituye en torno a la satisfacción de un tipo de interés particular que es el «interés religioso», y que conduce a quienes participan de ese campo a tener determinadas expectativas de que ciertos agentes realicen a través de sus comportamientos, sus investiduras y sus posiciones, como afirma Bourdieu, «acciones mágicas o religiosas» (1999, p. 47). Todas las interacciones simbólicas al interior del campo religioso deben su forma particular a la naturaleza de su interés específico y cualquiera que no participe de ese «juego», es decir que no tenga las disposiciones constituidas en relación a ese campo, encontrará lo que allí se realiza como prácticas sin sentido, pues no reconocen lo que está juego. Por no contar con las categorías de percepción, pensamiento y acción relativas a ese campo ignoran los acuerdos tácitos que éste impone y la adhesión inmediata a sus presupuestos de quienes han, por así decirlo, nacido en el juego y lo han incorporado junto con sus apuestas como una «segunda naturaleza», en el sentido que Aristóteles le da a la virtud como *hexis*. Se trata de lo que Bourdieu denomina «creencia originaria», adquirida de modo a la vez insensible, indiscutido e ingenuo, y por lo tanto de manera pre-reflexiva, como sistema de disposiciones corporales, a partir de la relación práctica con las lógicas del campo y sus asuntos en disputa. Hecho que por lo demás lleva a los agentes a desconocer que se trata de un juego arbitrario. El principio de la «eficacia simbólica» que ha trabajado Lévi-Strauss puede comprenderse desde esta misma lógica. Su secreto radica en la creencia compartida en el poder de determinados atributos simbólicos que se encarnan ya sea en la figura del sacerdote, del *chamán* o del líder, en tanto que instituciones sociales. Para Bourdieu este poder tiene por fundamento la capacidad de determinadas conductas de simbolizar los intereses propiamente religiosos de los agentes de ese campo particular o de la comunidad por parte de *chamán* y de movilizar a través de ella la fuerza del grupo. El carisma que Weber definía como una cualidad misteriosa u extraordinaria que se le atribuye a una persona, como si se tratara de un «don natural» que lo dotaría de una fuerza sobrehumana o con poderes excepcionales, supone, por lo tanto, una operación de reconocimiento como fundamento. No porque se trate de atributos naturales o dones en sentido estricto, como tal vez lo pensaba Weber, sino por el proceso dialéctico por el que determinados emblemas, palabras y gestos tienen la capacidad de simbolizar, gracias a los resultados de las luchas por la nominación legítima, unas representaciones y aspiraciones sociales, a las que contribuyen a constituir junto con las categorías necesarias para su percepción y comprensión, en tanto que disposiciones de un *habitus* religioso. En este mismo sentido se orientan las luchas políticas, en tanto se trata de «luchas cognitivas

por el poder de imponer la visión legítima del mundo social, o, más precisamente, por el reconocimiento, acumulado en forma de capital simbólico de notoriedad y respetabilidad, que confiere autoridad para imponer el conocimiento legítimo del *sentido* del mundo social» (Bourdieu, 1999, p. 244). El poder simbólico descansa sobre el reconocimiento práctico de unos valores encarnados en símbolos y relativos a unas especies de interés socialmente constituidas, portados por agentes como si se tratara de propiedades naturales suyas. Respecto a esto, Bourdieu muestra cómo la base del dominio de Luis XIV, y lo que le permite dar órdenes y que esas órdenes sean obedecidas, consagrar como degradar, se encuentra en los principios de percepción socialmente constituidos a través de los cuales se reconocen como valiosas «las pequeñas diferencias, las sutiles señales de distinción en la etiqueta y el rango, en las prácticas de vestir». Pero tal reconocimiento depende de la aplicación sobre el mundo de «formas de clasificación», en el sentido que les da Durkheim, que son fruto de la incorporación como disposiciones corporales de los agentes de estructuras objetivas. La coincidencia o complicidad inmediata de las estructuras objetivas y las subjetivas se erige en el fundamento de la relación de sumisión dóxica o «creencia originaria», y por lo tanto, no deliberada, sobre la que se sostiene la eficacia de la dominación simbólica. Así, la «creencia originaria» de la que habla Bourdieu es «la relación inmediata que se establece en la práctica entre un habitus y el campo al cual está acordado, esa muda experiencia del mundo como algo que se da por sentado y que el sentido práctico procura» (2007, p. 111).

A esa relación de «complicidad ontológica» entre las estructuras objetivas y subjetivas, por medio de la cual los agentes sociales toman en serio los «asuntos en juego», vale decir, como algo que se les presenta evidente, familiar e inmediatamente dotado de sentido, importancia e interés, Bourdieu la llama *illusio*, término con el que fue reemplazando en su obra a la noción de interés (Bourdieu, Wacquant, 2005, p. 56). La inmersión y adhesión dóxica de un agente a la lógica del campo social, a sus necesidades y capital específico y a sus formas propias de interés supone, como contraparte necesaria para que se viva como un juego, sin saberlo, el desconocimiento de las condiciones de su funcionamiento y la aceptación indiscutida de los presupuestos, desafíos y finalidades inscriptos en su estructura. Esta inmersión, que es constitutiva de la pertenencia de los agentes al campo, requiere a la vez de un proceso de inversión-investidura² –en su doble sentido a la vez económico y psicoanalítico– sobre lo que allí se pone en disputa como capital, sobre sus normas implícitas, y lo que tiene importancia como valor supremo, y comprometerse con ellas a un punto tal como para estar dispuesto a dar la vida por el juego. De este modo, la *illusio* para Bourdieu «es el hecho de meterse dentro, de apostar por los envites de un juego concreto, como consecuencias de la competencia, y que sólo existen para aquellas personas que, cogidas por el juego y estando en disposición de reconocer las apuestas en juego, están dispuestas a morir por unos envites que, inversamente, aparecen como carentes de interés desde el punto de vista del que no está cogido por el juego» (Bourdieu, 2007b, p. 142). Es

² El término francés *investissement* condensa los conceptos inversión e investidura que en la lengua castellana se presentan separados.

por medio de la inculcación sutil de las regularidades objetivas del campo social, cuya profundidad depende de la precocidad con la que se la realice –a veces desde el propio nacimiento– y de las repetidas experiencias de reforzamiento de su sentido, que se produce la adhesión tácita a las diferentes especies de interés y a las diversas formas de su acumulación como capital simbólico. Esta inversión originaria, «que hace existir como digno de ser buscado y conservado un determinado tipo de bienes» (Bourdieu, 2007, p. 193), funda a través de la creencia primaria tanto la pertenencia a ese campo como el reconocimiento incondicional del valor de sus bienes, a los que se los percibe como si estuvieran inscriptos en la naturaleza de las cosas o como si fueran propiedades inherentes a los hombres.

De esta manera, con la noción de *illusio* Bourdieu intenta dar cuenta de la relación de fascinación o encantamiento que los agentes tienen con los mensajes, bienes, gestos o comportamientos que encarnan las distintas especies de interés de los universos sociales, que por sostenerse en una creencia que se da en la práctica, de orden inconsciente y pre-reflexiva, supone el desconocimiento a la vez individual y colectivo de la arbitrariedad de los valores en juego y de su verdad objetiva. Es por esta relación de «hechizo» con los presupuestos del juego social por la que los agentes sociales se someten como por naturaleza y a menudo contra su voluntad a los símbolos del poder y la dominación, que puede hablarse de un verdadero fetichismo del capital simbólico. Así, el reconocimiento colectivo de los comportamientos desinteresados, en aquellos universos sociales en los que hay interés por el desinterés, como en el campo artístico o religioso o en los intercambios simbólicos, asegura las relaciones de dominación haciéndolas pasar por atributos personales a los que hay que adherirse indiscutidamente. La generosidad, la gracia, la distribución ostentatoria, el carisma o la confianza, en tanto se consideran «dones» desigualmente distribuidos por la naturaleza y no, en cambio, valores particulares socialmente contruidos y legitimados por su universalización, generan los sentimientos de deuda, fidelidad y respeto sobre los que se funda la dependencia y disimula la dominación.

4–. La doble verdad de los intercambios simbólicos: consideraciones finales

El análisis de las formas de la dominación emprendido por Bourdieu a través del abordaje de los procesos de intercambio simbólico ha mostrado, a través de toda una economía de las prácticas, el complejo trabajo social por el que las relaciones de explotación son disimuladas para reproducirse, y cómo sus condiciones, hasta tanto no puedan ser objetivadas en mecanismos impersonales, deben ser a cada momento recreadas por los agentes sociales. Toda la lógica de acumulación del capital simbólico, en tanto que capital de reconocimiento, requiere del trabajo directo, continuo y personal de los dominantes para asegurarse sin la necesidad de recurrir a la violencia material ni a la coerción física la sumisión de los dominados y su sujeción duradera (Bourdieu, 2001, pp. 62-63). De esta manera, para Bourdieu «la autoridad personal no puede perpetuarse de manera duradera si no es por medio de acciones que la reafirman en la práctica por obra de su conformidad con los

valores que el grupo reconoce» (2001, p. 68). Es con la complicidad del colectivo como la dominación puede mantenerse, transformando relaciones asimétricas, contingentes, arbitrarias y principalmente interesadas, en relaciones legítimas, «diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas» (2001, p. 71).

Toda la economía de los intercambios de dones y en consecuencia la lógica de la dominación simbólica se construye sobre el doble juego en el que las relaciones interesadas de intercambio con las que se constituyen las relaciones sociales aparecen disimuladas a través de la «sincera ficción de un intercambio desinteresado» (Bourdieu, 2007, p. 180). Esto conduce a que el desinterés con el que se vive el regalo, tanto cuando se lo hace como cuando se lo recibe, institucionalice duraderamente y al mismo tiempo disimule unas relaciones de intercambio interesado y, por consiguiente, de explotación ya sea económica, generacional, sexual o política. El complejo trabajo colectivo de eufemización práctica — por medio del cual se realiza algo haciendo como si no se lo hiciese— al negar la lógica económica del cálculo y la optimización del beneficio puro y explícito a través de comportamientos que se presentan como generosos, como se ha dicho, permite acumular un capital que no es necesariamente económico sino simbólico. Quien obsequia «sabe» que su comportamiento le garantiza una recompensa sin que se la busque deliberadamente ni se caiga en una lógica del interés desenmascarado. Es por esto que no puede decirse que se ignore que la lógica del intercambio —su «verdad objetiva»—, como lo ha afirmado Lévi-Strauss, es la reciprocidad de los ciclos don-contradon. Así, lo que en la práctica parecería ser desconocido, «lejos de estar abolido, está bien presente, pero es invisible a fuerza de ser evidente, explicitable solamente en una situación de crisis» (Champagne, Pinto, Sapiro, 2007, p. 232). Puede destacarse, como un ejemplo cotidiano, el modo en que este «saber» aflora a la tematización consciente ante la pregunta por si el obsequio una vez realizado será considerado insuficiente por quien lo recibió o, a la inversa, cuando el regalo, desinteresado en un principio, no nos es retornado o lo es pero en una forma distinta a la esperada. En esos casos, que la experiencia directa deja a la mano, se vislumbra cómo el saber respecto a la «verdad objetiva» de la lógica del intercambio estaba presente en la forma de una expectativa de reconocimiento o retorno del obsequio dado, a veces cumplida otras frustrada. Lo particularmente interesante de éste fenómeno es que aun cuando se tenga un «saber» de la lógica de la reciprocidad, el regalo se siga viviendo como desinteresado, espontáneo, único, y su entrega como un comportamiento que no espera nada a cambio. En palabras de Bourdieu, se produce un juego en el que «todo el mundo sabe —y no quiere saber— que todo el mundo sabe —y no quiere saber— la verdad del intercambio» (1999, p. 253). Se «sabe» que el obsequio es desinteresado e interesado a la vez, sin que esto suponga una verdadera contradicción, ya que de así serlo un término anularía al otro, pues en rigor, algo no puede tener al mismo tiempo un sentido y su contrario sin que se cancelen recíprocamente. Sin embargo, el fenómeno del intercambio de dones revela que hay una superposición en la unidad de una misma práctica, tanto del conocimiento de la lógica que la rige como, a la vez, de su desconocimiento. Para que la coexistencia de estos sentidos contrapuestos sea posible es preciso que la verdad vivida oculte la verdad objetiva. Es decir,

que unas relaciones de intercambio «interesadas», en un sentido estrictamente económico, se transmuten en prácticas «desinteresadas» a través de la denegación individual y colectiva de los fines económicos a los que objetivamente se orienta y a los que sólo puede alcanzar dando la apariencia de ignorarlos.

Pero hay que destacar que el doble juego de «saber» y «no querer saber» la verdad objetiva de lo que se hace en las prácticas de intercambio simbólico no debe ser confundida con el producto del cálculo de una conciencia cínica. Al plantearlo en esos términos el análisis se quedaría atrapado en los límites de la filosofía de la conciencia y de ser así en cada agente debería existir una conciencia doble y dividida contra sí misma que conscientemente negara una verdad que es asimismo conocida por ella. Todo el proyecto de Bourdieu para desarrollar una teoría de la práctica tiene como uno de sus objetivos principales sortear las encerronas a las que llevan las filosofías de la conciencia y el pensamiento escolástico. Si toda acción fuera resultado de una intención y deliberación consciente a partir de un cálculo racional, como el que suponen los abordajes economicistas, no se entiende cómo en la base de los intercambios simbólicos puede encontrarse una «doble verdad» –un saber y un no saber– sobre la que se asientan las relaciones de dominación y de sumisión aceptadas. Permanecer en la lógica de la conciencia «equivale a producir una especie de monstruo teórico, efectivamente imposible, la experiencia autodestructiva de un obsequio generoso, gratuito, que englobaría el proyecto consciente de obtener el contraobsequio, planteado como fin posible» (Bourdieu, 1999, p. 256). No pueden dar cuenta de los juegos de conocimiento y rechazo de la verdad objetiva con los que los agentes sociales se comprometen en las relaciones de intercambio simbólico, ni de los mecanismos sociales que se despliegan para su ocultamiento. Una teoría de la práctica como la de Bourdieu apunta a comprender cómo las acciones de los agentes sociales pueden tener como principio algo diferente a la intención y que, aun así, puedan estar orientadas a fines sin que se tenga un propósito consciente de ellos. La idea de un «interés desinteresado» no puede sostenerse sino dejando de lado la concepción de una subjetividad conscientemente calculadora como fundamento de todos los comportamientos, en virtud de integrar en su seno la posibilidad de la ambigüedad, la duplicidad e incluso la contradicción.

La noción de «capital simbólico» es introducida desde los primeros trabajos desarrollados en la Cabilia en los años '60 a los que dedicó buena parte de *El esbozo para una teoría de la práctica* (1972). Esta noción, que luego sería central en toda su obra, aparecía vinculada a los intercambios simbólicos y las conductas de honor, cuya forma de interés es el «crédito de honorabilidad o reputación» (Bourdieu, 2007, pp. 190-191). Desde entonces el «capital simbólico» en tanto crédito o acreditación quedaba ligado a la creencia del grupo, como capital de confianza concedido a quien da garantías materiales o simbólicas (2007, p. 190). Pero es en la ampliación y reformulación de este libro, que sería publicado como *El sentido práctico* en el año 1980, que estas nociones serían reelaboradas a partir de los conceptos mencionados más arriba. En un artículo reciente Camille Tarot marca el período que va de una publicación a otra como el momento en que Bourdieu introduce en su obra la noción de

«poder simbólico» en relación con la de «capital simbólico», producto de investigaciones realizadas en el '73 y de la lectura de teóricos clásicos (Tarot, 2011). Antes de la edición de *El sentido práctico*, en un artículo del '76 publicado en *Les Actes de la recherche en Sciences Sociales* como «Los modos de la dominación» —cuyos aspectos centrales serían retomados en un capítulo específico y bajo el mismo título en el libro citado— ya se encontraban las principales relaciones entre las dos nociones en articulación con la de «violencia simbólica».

Bajo el subtítulo «Las formas elementales de la dominación» se analizan las estrategias inconscientes, propias de las economías pre-capitalistas, en las que las relaciones de dependencia personal sólo pueden instaurarse y sostenerse disimulándose tras el velo de las relaciones «encantadas», como relaciones de honor, fidelidad, o confianza. Este tipo de «explotación suave, larvada y desconocida como tal» se hace posible en sociedades cuyos intercambios se basan en una acumulación de «capital simbólico» a través de la transmutación de las relaciones interesadas en desinteresadas o gratuitas y su reconocimiento colectivo como virtud para una autoridad legítima: «[transforma] relaciones arbitrarias en relaciones legítimas, diferencias de hecho en distinciones oficialmente reconocidas» (Bourdieu, 2001, p. 71). Para dar cuenta de las formas «eufemizadas» de esta violencia y de la lógica por medio de la cual sus intereses económicos sólo se satisfacen a condición de mostrarse como si no lo hicieran, Bourdieu apela explícitamente al concepto de *Verneinung* de Freud: «discurso que no dice lo que dice sino bajo una forma que tiende a mostrar que no lo dice» (2001, p. 69). En estos casos es una «denegación práctica» al transmutar simbólicamente un intercambio interesado en desinteresado o una relación de fuerzas asimétrica en una relación que «cuida las formas». Se hace de la manera de actuar y de las formas exteriores de los comportamientos la negación práctica de su contenido. Tómese por ejemplo de *Verneinung* el de los desfiles militares en los que «la afirmación de la fuerza es inseparablemente la negación de la fuerza» (Tarot, 2011, p. 89). En los textos del final de la obra de Bourdieu como *Meditaciones pascalianas* (1998), o *Razones prácticas* (2007b), en donde retorna sobre la problemática de los intercambios simbólicos a propósito del funcionamiento de las prácticas de mecenazgo en las sociedades modernas y de las economías de la ofrenda en el campo religioso, los comportamientos de «autoengaño» quedan definitivamente asociados a las nociones mencionadas. Sin lugar a dudas, todas ayudan a comprender cómo es posible que alguien conozca y rechace a la vez la «verdad objetiva» de su comportamiento y, aun así, pueda sostener una «verdad subjetiva» en abierta contradicción con aquella, sin que esto suponga hipocresía, ni proyecto consciente de simulación. Muy por el contrario, las distintas formas de tramitar la doble verdad de los intercambios simbólicos que son el fundamento de la dominación hace posible la coexistencia en una misma subjetividad de sentidos contrapuestos de tal modo que pueda vivirse el don recibido como un gesto desinteresado, gratuito y espontáneo y, a la vez, quedar obligado a retornarlo. Se produce una obligación a través de las cosas que deja ver un fetichismo de los intercambios simbólicos. Cuando no es posible retornar lo recibido, porque se trata de una relación asimétrica, la obligación se vuelve deuda imposible de saldar

y se desplaza de la órbita de lo económico a la esfera de lo afectivo: la deuda eterna se vuelve respeto excesivo, admiración o una fidelidad exacerbada con la que se consagran las relaciones de sumisión duraderas con las que opera la dominación simbólica. Es en ese sentido que puede afirmarse con Bourdieu que la generosidad es posesiva; «se posee al dar».

Bibliografía

- Bourdieu, P. (1999), *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama
- Bourdieu, P. (2007) *El sentido práctico*, Bs. As., Siglo XXI
- Bourdieu, P. (2007) *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama
- Bourdieu, P. (1999) *Intelectuales, política y poder.*, Bs. As., Eudeba
- Bourdieu, P. (2007) *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa
- Bourdieu, P. (2001) *Las estrategias de la reproducción social*, Bs. As., Siglo XXI.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J.C., Passeron, J.C., (2008) *El oficio del sociólogo*, Bs. As., Siglo XXI,
- Bourdieu, P., Wacquant, L., (2005) *Una invitación a la sociología reflexiva.*, Bs. As., Siglo XXI
- Godelier, M., (1998) *El enigma del Don*, Madrid, Paidós, 1998
- Champagne, P., Pinto, Sapiro, G., (2007) *Pierre Bourdieu Sociólogo*, Bs. As., Nueva Visión.
- Martinez, Ana T., *Pierre Bourdieu. Razones y lecciones de una práctica sociológica*, Bs. As., Manantial,
- Mauss, M., (2009) *Ensayo sobre el don*, Bs. As., Katz Editores.
- Merleau-Ponty, M., (1973) “De Mauss a Lévi-Strauss”, *Signos*, Barcelona, Seix Barral
- Levi Straus, C., (1971) “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Pinto, L., (2002) *Pierre Bourdieu y la teoría del mundo social*, Bs. As., Siglo XXI
- Tarot, C., (2011) “Del poder simbólico. Sobre una noción cardinal de la sociología de Bourdieu y su contexto”, en Lescourret, Marie-Anne, *Pierre Bourdieu. Un filósofo de la sociología*, Bs. As., Nueva Visión