

Sobre el poder simbólico*

Pierre Bourdieu

Nacido del esfuerzo por presentar el balance de un conjunto de investigaciones sobre el simbolismo en una situación escolar de un tipo particular, el de la conferencia de una universidad extranjera (Chicago, abril de 1973), este texto no debe de ser leído como una historia –incluso escolar– de las teorías del simbolismo, ni menos aún como una suerte de reconstrucción pseudohegeliana de los pasos que habrían conducido, por superaciones sucesivas, hacia la “teoría final”.

Si la “inmigración de las ideas”, como dice Marx, e hace raramente sin prejuicios, es porque ella separa las producciones culturales del sistema de referencias teóricas, en relación a las cuales sin definidas, consciente o inconscientemente; es decir, del campo de producción jalonado por nombres propios o conceptos en *-ismo*, para cuya definición ellas contribuyen menos de lo que él las define. Por esta razón, las situaciones de “inmigración” imponen, con una fuerza particular, la actualización del horizonte de referencia que, en las situaciones ordinarias, pueden permanecer en estado implícito. Pero va de suyo que el hecho de *repatriar* ese producto de exportación implica graves peligros de ingenuidad y de simplificación –y también grandes riesgos, puesto que entrega un instrumento de objetivación.

Sin embargo, en un estado del campo en el que se va el poder por todas partes, como en otros tiempos se rechazaba reconocerlo allí donde salta a los ojos, no es útil recordar –sin hacer jamás, como otra manera de disolverlo, una suerte de “círculo cuyo centro está en todas partes y en ninguna parte”–, que es necesario saber descubrirlo allí donde menos se ofrece a la vista, allí donde está más perfectamente desconocido, por tanto reconocido: el poder simbólico es, en efecto, ese poder invisible que no puede ejercerse sino con la complicidad de los que no quieren saber que lo sufren o que lo ejercen.

I. Los sistemas simbólicos (arte, religión, lengua) como estructuras estructurantes

La tradición neokantiana (Humboldt-Cassirer o, variante americana, Sapir-Whorf para el lenguaje) trata a los diferentes universos simbólicos, mito, lengua, arte, ciencia, como instrumentos de conocimiento y de construcción del mundo de los objetos, como “formas simbólicas”, reconociendo, como lo señala Marx (*tesis sobre Feuerbach*), el “aspecto activo” del conocimiento. En la misma línea pero con una intención propiamente histórica, Panofsky trata la perspectiva como una *forma histórica*, sin llegar sin embargo hasta reconstruir sistemáticamente las *condiciones sociales* de producción.

Durkheim se inscribe explícitamente en la tradición kantiana. Sin embargo, por el hecho de que él entiende dar una respuesta “positiva” y “empírica” al problema del conocimiento, escapando a la alternativa del apriorismo y del empirismo, sienta los fundamentos de una *sociología de las formas simbólicas* (Cassirer dirá expresamente que él utiliza el concepto de “forma simbólica” como un equivalente de forma de clasificación: Cf. E. Cassirer, *Myth of the State*, New Haven, Yale University Press, 1946, p.16). Con Durkheim, las formas de clasificación dejan de ser formas universales (trascendentales) para devenir (como implícitamente en Panofsky) *formas sociales*, es decir arbitrarias (relativas a un grupo particular) y socialmente determinadas.¹

*Texto extraído de: Bourdieu, Pierre, “Sobre el poder simbólico”, en *Intelectuales, política y poder*, traducción de Alicia Gutiérrez, Buenos Aires, UBA/ Eudeba, 2000, pp. 65-73.

En esta tradición idealista, la objetividad del sentido del mundo se define por el acuerdo de las subjetividades estructurantes (*sensus = consensus*).

II. Los “sistemas simbólicos” como estructuras estructuradas (susceptibles de análisis estructural)

El análisis estructural constituye el instrumento metodológico que permite realizar la ambición kantiana de asir la lógica específica de cada una de las “formas simbólicas”: al proceder, según el deseo de Schelling, a una lectura propiamente *tautegórica* (por oposición a *alegórica*) que no refiere el mito a otra cosa que a sí mismo, el análisis estructural apunta a desprender la estructura inmanente a cada producción simbólica. Pero, a diferencia de la tradición neokantiana, que ponía el acento sobre el *modus operandi*, sobre la actividad productora de la conciencia, la tradición estructuralista privilegia el *opus operatum*, las estructuras estructuradas. Esto se ve bien en la presentación que Saussure, el fundador de esta tradición, se hace de la lengua: sistema estructurado, la lengua es fundamentalmente tratada como condición de inteligibilidad del habla, como médium estructurado que se debe de construir para dar razón de la relación constante entre el sonido y el sentido. (Por la oposición que se establece entre la iconología y la iconografía y que es el equivalente exacto de la oposición entre la fonología y la fonética, Panofsky –y todo aspecto de su obra que apunta a desprender las estructuras profundas de la obra de arte– se sitúa en esta tradición.)

Primera síntesis

Instrumentos de conocimiento y de comunicación, los “sistemas simbólicos” no pueden ejercer un poder estructurante sino porque son estructurados. El poder simbólico es un poder de construcción de la realidad que tiende a establecer un orden *gnoseológico*: el sentido inmediato del mundo (y, en particular, del mundo social) supone lo que Durkheim llama el *conformismo lógico*, es decir “una concepción homogénea del tiempo, del espacio, del número, de la causa, que hace posible el acuerdo entre las inteligencias”. Durkheim –o, después de él, Radcliffe-Brown, que hace descansar la “solidaridad social” en el hecho de compartir un sistema simbólico– tiene el mérito de señalar explícitamente la *función social* (en el sentido del estructural-funcionalismo) del simbolismo, auténtica función política que no se reduce a la función de comunicación de los estructuralistas. Los símbolos son los instrumentos por excelencia de la “integración social”: en cuanto que instrumentos de conocimiento y de comunicación (cf. el análisis durkeimniano de la festividad), hacen posible el *consenso* sobre el sentido del mundo social, que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración “lógica” es la condición de la integración moral”.²

Segunda síntesis

Contra todas las formas del error “interaccionista” que consiste en reducir las relaciones de fuerza a relaciones de comunicación, no es suficiente señalar que las relaciones de comunicación son

¹ Uno piensa en el sentido etimológico de *kategorēisthai* tal como lo recuerda Heidegger: acusar públicamente: y, al mismo tiempo, en la terminología del parentesco, ejemplo por excelencia de categorías sociales (términos de tratamiento).

² La tradición neo-fenomenológica (Schütz, Peter Berger) y ciertas formas de la etnometodología aceptan los mismos presupuestos por el solo hecho de omitir la cuestión de las condiciones sociales de la posibilidad de la *experiencia dóxica* (Husserl) del mundo (y en particular del mundo social), es decir, de la experiencia del mundo social como yendo de suyo (*taken for granted*, como dice Schütz).

siempre, inseparablemente, relaciones de poder que dependen, en su forma y contenido, del poder material o simbólico acumulado por los agentes (o las instituciones) comprometidos en esas relaciones y que, como el don o el potlch, pueden permitir acumular poder simbólico. En cuanto instrumentos estructurados y estructurantes de comunicación y de conocimiento, los “los sistemas simbólicos” cumplen su función de instrumentos o de imposición de legitimación de la dominación que contribuyen a asegurar la dominación de una clase sobre otra (violencia simbólica) aportando el refuerzo de su propia fuerza a las relaciones de fuerza que las fundan, y contribuyendo así, según la expresión de Weber, a la “domesticación de los dominados”.

Las diferentes clases y fracciones de clase están comprometidas en una lucha propiamente simbólica para imponer la definición del mundo social más conforme a sus intereses, el campo de las tomas de posición ideológicas que reproduce, bajo una forma transfigurada, el campo de las posiciones sociales.³ Pueden plantear esta lucha ya sea directamente, en los conflictos simbólicos de la vida cotidiana, ya sea por procuración, a través de la lucha que libran los especialistas de la producción simbólica (productores de tiempo completo) y tienen por apuesta el monopolio de la violencia simbólica legítima (cf. Weber), es decir, del poder de imponer (ciertamente de inculcar) instrumentos de conocimiento y de expresión (taxonomías) arbitrarias (pero ignoradas como tales) de la realidad social. El campo de producción simbólica es un microcosmos de la lucha simbólica entre las clases: sirviendo a sus propios intereses en la lucha interna en el campo de producción (y en esta medida solamente), los productores sirven a los intereses de los grupos exteriores al campo de producción.

La clase dominante es el lugar de las luchas por la jerarquía de los principios de jerarquización: las fracciones dominantes, cuyo poder descansa sobre el poder económico, apuntan a imponer la legitimidad de su dominación, ya sea por su propia producción simbólica, ya seas por la intermediación de las ideologías conservadoras que no sirven verdaderamente jamás a los intereses de los dominantes sino por *añadidura* y que amenazan siempre desviar a su beneficio el poder de definición del mundo social que detienen por delegación; la fracción dominada (clérigos o “intelectuales” y “artistas”, según la época) tienden siempre a ubicar el capital específico, al cual debe su posición, en la cima de la jerarquía de los principios de jeraquización.

IV. Instrumentos de dominación estructurantes porque son estructurados

Los sistemas ideológicos que los especialistas producen por y para la lucha por el monopolio de la producción ideológica legítima, reproducen bajo una forma irreconocible, por intermediación de la homología entre el campo de las ciencias sociales, la estructura del campo de las clases sociales.

Los “sistemas simbólicos” se distinguen, fundamentalmente, según sean producidos y al mismo tiempo apropiados por el conjunto de un grupo o, al contrario, sean producidos por un cuerpo de *especialistas* y, más precisamente, por un campo de producción y de circulación relativamente autónomo: la historia de la transformación del mito en religión (ideología) no es separable de la historia de la constitución de un cuerpo de productores especializados en discurso y en ritos religiosos, es decir del progreso de la *división del trabajo religioso* –siendo él mismo una dimensión del progreso de la división del trabajo social, por tanto, de la división de clases– que conduce, entre otras consecuencias a *desposeer* a los laicos de los instrumentos de producción simbólica.⁴

³ Las tomas de posición ideológicas de los dominantes son estrategias de reproducción que tienden a reforzar *en* la clase y fuera de la clase, la creencia en la legitimidad de la dominación de la clase.

⁴ La existencia de un campo de producción especializado es la condición de la aparición de una lucha entre la ortodoxia y la heterodoxia, que tienen en común distinguirse de la *doxa*, es decir de lo indiscutido.

Las ideologías deben su estructura y sus funciones más específicas a las condiciones sociales de su producción y de su circulación, es decir, a las funciones que cumplen inicialmente para los especialistas en concurrencia por el monopolio de la competencia considerada (religiosa, artística, etc.) y, secundariamente por añadidura, para los no especialistas. Recordar que las ideologías están siempre *doblemente determinadas*— que deben sus características más específicas no solamente a los intereses de las clases o de las fracciones de clases que expresan (función de sociodicea), sino también los intereses específicos de los que las producen y a la lógica específica del campo de producción (comúnmente transfigurada en ideología de la “creación y del “creador”)— es darse el medio de escapar a la reducción brutal de los productos ideológicos a los intereses de las clases que ellos sirven (efecto de “cortocircuito” frecuente en la crítica “marxista”), sin sucumbir a la ilusión idealista que consiste en tratar las producciones ideológicas como totalidades autosuficientes y auto-engendradas susceptibles de un análisis puro y puramente interno (semiología).⁵

La función propiamente ideológica del campo de producción ideológica se cumple de manera casi automática, sobre la base de la homología de estructura entre el campo de producción ideológica y el campo de la lucha de clases. La homología entre los campos hace que las luchas por lo que está en juego, específicamente en el campo autónomo, produzcan automáticamente formas *eufemizadas* de las luchas económicas y políticas entre las clases: es en la correspondencia de estructura a estructura que se cumple la función propiamente ideológica del discurso dominante, medio estructurado y estructurante tendiente a imponer la aprehensión del orden establecido como natural (ortodoxia) a través de la imposición enmascarada (por tanto, desconocida como tal) de sistemas de clasificación y de estructuras mentales objetivamente ajustadas a las estructuras sociales. El hecho de que la correspondencia no se efectúe sino de sistema a sistema enmascara, tanto a los ojos de los productores mismo cuanto a los ojos de los profanos, que los sistemas de clasificación internos reproducen, bajo una forma irreconocible, las taxonomías directamente políticas, y que la axiomática específica de cada campo especializado es la forma transformada (conforme a las leyes específicas del campo) de los principios fundamentales de la división del trabajo (por ejemplo, el sistema de clasificación universitaria, que moviliza bajo una forma irreconocible las divisiones objetivas de la estructura social y, especialmente, la división del trabajo —teórico y práctico—, convierte propiedades sociales en propiedades de naturaleza). El efecto propiamente ideológico consiste precisamente en la imposición de sistemas de clasificación políticos bajo las apariencias legítimas de taxonomías filosóficas, religiosas, jurídicas, etc. Los sistemas simbólicos deben su fuerza propia al hecho de que las relaciones de fuerza que allí se expresan no se manifiestan sino bajo la forma irreconocible de relaciones de sentido (desplazamiento).

El poder simbólico como poder de constituir lo dado por la enunciación, de hacer ver y de hacer creer, de confirmar o de transformar la visión del mundo, por lo tanto el mundo; poder casi mágico que permite obtener el equivalente de lo que es obtenido por la fuerza (física o económica), gracias al efecto específico de movilización, no se ejerce sino él es *reconocido*, es decir, desconocido como arbitrario. Esto significa que el poder simbólico no reside en los “sistemas simbólicos” bajo la firma de una “*illocutionary force*”, sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y los que los sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce la *creencia*.⁶ Lo que hace el poder de las palabras y las palabras de orden,

⁵ Es escapar también a etnologismo (visible en particular en el análisis del pensamiento arcaico) que consiste en tratar a las ideologías como mitos, es decir, como productos indiferenciados de un trabajo colectivo, y de silenciar, así, todo lo que ellas deben a las características del campo de producción (e.g. en la tradición griega, la reinterpretaciones esotéricas de las tradiciones míticas).

⁶ Los símbolos de poder (vestidura, cetro, etc.) no son sino capital simbólico *objetivado* y su eficacia está sometida a las mismas condiciones.

poder de mantener el orden o de subvertirlo, es la creencia en la legitimidad de las palabras y de quien las pronuncia, creencia cuya producción no es competencia de las palabras.

El poder simbólico, poder subordinado, es una forma transformada –es decir, irreconocible, transfigurada y legitimada–, de las otras formas de poder: no se puede superar la alternativa de los modelos energéticos que describen las relaciones sociales como relaciones de fuerza y de los modelos cibernéticos que hacen, de ellas, relaciones de comunicación, sino a condición de describir las leyes de transformación que rigen la transmutación de las diferentes especies de capital en capital simbólico, y, en particular, el trabajo de disimulación y de transfiguración (en una palabra, de *eufemización*) que asegura una verdadera transubstanciación de las relaciones de fuerza haciendo desconocer-reconocer⁷ la violencia que ellas encierran objetivamente, y transformándolas así en poder simbólico, capaz de producir efectos reales sin gasto aparente de energía.⁸

⁷ “Mécononnaître-reconnaître”, en el texto original (N. del T.).

⁸ La destrucción de este poder de imposición simbólica, fundado sobre el desconocimiento, supone la *toma de conciencia* de lo arbitrario, es decir, el develamiento de la verdad objetiva y el aniquilamiento de la creencia: es en la medida en que destruye las falsas evidencias de la ortodoxia –restauración ficticia de la *doxa*– y neutraliza allí el poder de desmovilización, que el discurso heterodoxo encierra un poder simbólico de movilización y de subversión, poder de actualizar el poder potencial de las clases dominadas.

INSTRUMENTOS SIMBÓLICOS

