

COMUNICACIÓN, VIOLENCIA Y PODER SIMBÓLICO EN LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU

COMMUNICATION, VIOLENCE AND SIMBOLIC POWER IN PIERRE BOURDIEU'S SOCIOLOGY

Víctor Manuel Silva Echeto

Universidad de Playa Ancha, Chile¹

Rodrigo Browne Sartori

Universidad Austral, Chile

Resumen.- Pierre Bourdieu dialogó y deambuló por diversas disciplinas abogando por el carácter transversal de las Ciencias Sociales. La preocupación constante por el lugar de la “sociología de las ciencias” lo llevó a elaborar un programa teórico que implicará la “autonomía” del “campo científico”. Desde sus estudios sobre “la distinción” y los gustos enfocados desde la conformación de los *habitus* (como *estructuras estructurantes* que desarticulan a *las estructuras estructuradas*), pasando por sus estudios sobre el *campo científico*, hasta sus preocupaciones finales por los medios de comunicación - fundamentalmente la función periodística de la televisión- y el papel de los intelectuales, implicaron un replanteamiento de las nociones expuestas en torno a lo *simbólico*, ejemplificándolo en conceptos específicos como el de *poder* y el de *violencia simbólica*.

Abstract.- Pierre Bourdieu dialogued with and wandered around different disciplines defending the transverse nature of the Social Sciences. His permanent concern over the place of the “sociology of sciences” led him to develop a theoretical programme of study that will suppose the “autonomy” of the “scientific field”. Starting from his works about “the distinction” and the tastes focused from the constitution of the *habitus* (as *structuring structures* that dismantle the *structured structures*), passing through his studies in the *scientific field*, and arriving at his last concerns about the communication media –mainly the journalistic function of television-, Bourdieu pointed out the importance of the intellectuals’ role, considering a rethinking of the notions exposed in relation to the *symbolic issue*, in which some specific concepts appear as example, as those of *power* and *symbolic violence*.

I. Introducción

El 24 de enero de 2002 falleció en París el sociólogo francés Pierre Bourdieu (Denguin, 1930). Intelectual destacado por sus aportes renovadores en el campo de las ciencias sociales que ejerció, entre otras actividades académicas, como profesor del *Collège de France*, director de las *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* y del *Centre de Sociologie Européene*; como también fue director de estudios de *l'École Pratique de Hautes Études en Sciences Sociales*. La sociología y la filosofía que guió el trabajo de Bourdieu se denominó “sociología relacional de la ciencia y filosofía de la acción”² y “se condensa en un reducido número de conceptos fundamentales: *habitus*, campo, capital, y cuya piedra angular es la relación de doble sentido entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las de los *habitus*)” (Bourdieu, 1999: 7-8).

II. Campos

¹ Víctor M. Silva Echeto es Doctor en Estudios Culturales y en Literatura y Comunicación. Actualmente es profesor e investigador de la Facultad de Humanidades de la Universidad de Playa Ancha. Rodrigo Browne Sartori es Doctor en Comunicación. Actualmente es profesor e investigador del Instituto de Comunicación Social de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Austral de Chile (Valdivia) y es el director académico del Magíster en Comunicación de la citada universidad.

² Como lo analizaremos a lo largo del presente ensayo, el concepto de acción (performativo) es una de las constantes en “la caja de herramientas” (Foucault) teóricas de Pierre Bourdieu.

Las estructuras objetivas (llamadas “campos sociales”), se enmarcan en torno a la problemática de “la autonomía”, referidas fundamentalmente al “campo científico”. La centralidad que le dedicó el autor a la concepción de la “autonomía”, lo llevó a analizar, entre otras nociones, las “autonomías” del arte³ y de los intelectuales. En el primer caso y al referirnos a los estudios sobre “las reglas del arte” -a partir de la obra de Flaubert- realizó un paralelismo entre las autonomías y las relaciones entre *el campo literario (capital simbólico)* y *el campo económico y de poder*, es decir, en la oposición entre arte y dinero⁴. De esa forma, se estructura el campo de poder que se reproduce en el campo literario: en la oposición entre *arte puro* (autonomía del arte) y *arte comercial* (autonomía económica). En el caso del arte puro, es paradigmática la poesía ya que ésta es simbólicamente dominante, pero económicamente dominada (“encarnación ejemplar del arte ‘puro’ se vende mal”). Y con referencia al arte comercial un ejemplo que se puede resaltar es el teatro que, en el siglo XVII, dependía mucho más del campo económico que del campo simbólico. Por tanto, era económicamente dominante y simbólicamente dominado.

Con referencia a la autonomía del *campo científico de las ciencias sociales frente a otras ciencias*, en su último curso en el *Collège de France*, Bourdieu sostuvo que la dificultad de las ciencias sociales -que, en ese momento, veía con mayor claridad y que las “ciencias de la naturaleza” podían obviar- era revelar lo que estaba oculto, lo que escapaba “de la mirada de la ciencia” ya que se escondía “en la mirada del científico”. Era, por tanto, “necesario historizar al sujeto que conoce, objetivar al sujeto de la objetivación, esto es, lo trascendental histórico cuya objetivación” era “la condición de acceso de la ciencia a la conciencia de sí, o sea, al conocimiento de sus presupuestos históricos” (Bourdieu, 2003). La Sociología de la Ciencia, por tanto, reposa en el postulado de que la verdad del producto (la llamada *verdad científica*) reside en particulares condiciones sociales de producción; es decir, en un estado determinado de la estructura y del funcionamiento del campo científico. Esa era la línea de pensamiento de Thomas Kuhn, cuando señalaba que “una comunidad de especialistas (de ciencia) se esmerará por asegurarse la progresión en la acumulación de datos que ella puede usar con precisión y con detalle” (Kuhn, 1981).

Bourdieu desmitifica al “campo científico” considerando que en él –como en el campo social- se producen relaciones de fuerza, monopolios, luchas y estrategias, pero –a diferencia del campo social- “todas estas invariantes revisten formas específicas” como son las ideas (los saberes) y las instituciones (campo científico) que les dan un soporte efectivo (las universidades y los institutos de investigación). En éstas se producen los *papers*, las conferencias, los ensayos, se participa en los Congresos, se realizan las investigaciones y se jerarquiza académicamente. Son, por lo tanto, las instancias de legitimación y de ritualización del campo científico, en definitiva, los “dispositivos” de poder⁵. Son esos los espacios donde se producen las relaciones de fuerza o, en palabras de Michel Foucault, de saber/poder. Es el ejemplo de la sociología durkheimiana que, como señalara Bourdieu, es una visión del campo científico que representa ese universo a partir del poder que los detentadores de este orden le imponen a sus competidores. En el caso del funcionalismo, de acuerdo a la perspectiva del sociólogo, la función es el interés que los dominantes (de un campo determinado o -en el campo de la lucha de clases- de la clase dominante) tienen en la perpetuación de un sistema conforme a sus intereses.

Por tanto, el campo es el “espacio relativamente autónomo”, un “microcosmos provisto de sus propias leyes”, es un “mundo social” en el que se ejercen coacciones, solicitudes, “pero son

³ Ver entre otras obras: (1995): *Las reglas del arte: génesis y estructura del campo literario*, Barcelona, Anagrama y (2003): *El amor al arte: los museos europeos y su público*, Barcelona, Paidós.

⁴ Véase la relación que existe entre Pierre Bourdieu y la Escuela de Frankfurt. Aproximación que se observa, por ejemplo, en la materialidad superestructural de la noción de “capital cultural” (Bourdieu) y en la de “industrias culturales”, propuesta por Adorno y Horkheimer de la Escuela de Frankfurt.

⁵ La noción de dispositivo remite directamente al pensamiento de Michel Foucault. Incluirla en un ensayo sobre Pierre Bourdieu tiene sentido en la medida en que éste ha reiterado en diversas oportunidades su deuda con la teoría sobre el poder del primero (por ejemplo ver su lección inaugural en el *Collège de France*: (2002): *Lección sobre lección*. Barcelona, Anagrama).

relativamente independientes de las coacciones del mundo social que las engloba”. Lo que justifica tal saber, para Bourdieu, no es un valor filosófico o moral, sino su estructuración en una comunidad científica.⁶

La idea de campo científico integra un nuevo dato a la discusión sobre el estatuto de las ciencias sociales, éste es la relación espacio- temporal que se produce en él. Así como el estructuralismo - tendencia dominante en la Francia de los años '50 y '60- privilegiaba la línea sincrónica, Bourdieu concibe que sólo el ejercicio de la crítica y la duda puede producirse en forma diacrónica, o sea, únicamente puede manifestarse cuando es historizada y, además, se localiza en un lugar específico producido por la sociedad y “pasible, incluso, de una lectura sociológica” (Ortiz, 2004: 139- 140).

El “campo” es ese territorio, “lugar jerarquizado, estructurado según una determinada lógica de intereses”. En él se agrupan, se integran, se complementan y entran en conflicto un grupo específico de actores: los científicos. A este agente se le reconoce la capacidad de hablar e intervenir legítimamente (de manera autorizada y con autoridad) en materia de ciencia. Los juicios sobre las capacidades científicas están siempre contaminados por el conocimiento de la posición que ocupan en las jerarquías instituidas.

La auténtica “ciencia de la ciencia” no puede constituirse, sino rechazando radicalmente la oposición abstracta entre un análisis inmanente interno y un análisis externo que relaciona sus problemas con sus condiciones sociales de aparición (en este último caso se refiere a la perspectiva marxista).

Para Pierre Bourdieu, el grado de autonomía determina, además, el grado de arbitrariedad⁷. Solamente es posible pensar de manera autónoma en el interior de un espacio determinado; en tanto, “ese lugar de libertad, en su estructura, en función de su ordenamiento, de sus jerarquías y de sus rituales, actúa también como obstáculo para el propio pensamiento” (Ortiz, 2004: 141). Como ejemplo se puede señalar la rigidez de muchas instituciones de investigación que limitan la crítica y la imaginación de los investigadores, así como los encasillamientos entre cuantitativos o cualitativos, privilegiando la moderna pregunta metodológica más que la complejidad de todo el proceso de investigación.

En definitiva autonomía significa fronteras, delimitación de un espacio en contraposición a otros. Pero esas fronteras son porosas y no se entienden como límites cerrados. Es así que el carácter diferencial del discurso de las ciencias sociales requiere de esta separación. La noción de frontera se vincula con la de Bachelard de ruptura epistemológica, un artificio que instaura el discurso científico en relación con el sentido común. En Bourdieu, Chamboredon y Passeron, se expresaba en las nociones de “vigilancia epistemológica”.

⁶ La complejidad que presenta la autonomía de las ciencias sociales es que nunca tuvieron el monopolio de la explicación de los fenómenos sociales. Desde sus inicios, debieron compartir el terreno de las interpretaciones con otras propuestas existentes, algunas más antiguas como la filosofía y la teología, otras más modernas como el periodismo. De ahí la reflexión de Bourdieu al precisar que es un saber que no se justifica por ningún valor filosófico o moral. Como había observado Max Weber es necesario diferenciar de otros fenómenos la estrategia de comprensión de los fenómenos sociales.

⁷ La noción de arbitrariedad tomada de la semiología saussureana es una constante en la sociología de Bourdieu. Por ejemplo, cuando se refiere “al arbitrario cultural” que permite desesencializar y desnaturalizar a las culturas.

III. *Habitus* y campo

Las estructuras objetivas (*estructuras estructuradas*) se complementan con las estructuras incorporadas (*estructurantes*), llamadas *habitus*. Este concepto tiene antecedentes tanto en la sociología y la antropología de Marcel Mauss como en el pragmatismo lógico matemático de Charles Sanders Peirce. En el primer caso no es tan casual ya que un grupo importante de sociólogos franceses -de la segunda mitad del siglo XX- concibieron a Mauss como uno de sus antecedentes teóricos directos⁸. Es así que la noción de *habitus* -incorporada y extendida por Bourdieu en su programa sociológico-, en Mauss implicaba utilizar el término en latín (*habitus*) para diferenciarlo de la noción estática y previsible de *hábito*.

En Pierre Bourdieu, por su parte, los *habitus* son estructuras incorporadas, de ahí que sea una noción relacional que pueda analizarse tanto como *estructura estructurada* o como *estructura estructurante*. Es decir, frente a la (...) tradición estructuralista que “privilegia el *opus operatum*, las estructuras estructuradas”, el *habitus* incorpora las estructuras estructurantes que organizan las prácticas y las moldean. Un ejemplo de este planteamiento se encuentra en *La distinción*:

“Lo que come el obrero y sobre todo su forma de comerlo, el deporte que practica y su manera de practicarlo, sus opiniones políticas y su manera de expresarlas difieren sistemáticamente de lo que consume o de las actividades correspondientes del empresario industrial” (Bourdieu, 1998: 20).

El *habitus* es un espacio donde se encuentran los estilos de vida como una correspondencia entre el *principio generador* de prácticas clasificables y el *sistema de enclasamiento* de dichas prácticas. Nos encontramos en el ámbito de la representación, porque el *espacio de los estilos de vida* se torna en un mundo representado que se traduce en la producción de prácticas definidas: “*habitus* como fórmula generadora que permite justificar simultáneamente las prácticas y los productos enclasables (...) que constituyen a estas prácticas y a estas obras en un sistema de *signos distintivos*” (Bourdieu, 1998: 170). Una de las funciones de la noción de *habitus* estriba en dar cuenta de la unidad de estilo que “une las prácticas y los bienes de un agente singular o de una clase de agentes”.

Las diferencias asociadas a las distintas posiciones, es decir, los bienes, las prácticas y sobre todo las *maneras*, funcionan en cada sociedad, “a la manera de las diferencias constitutivas de sistemas simbólicos, como el conjunto de los fenómenos de una lengua o el conjunto de los rasgos distintivos y de las desviaciones diferenciales que son constitutivas de un sistema mítico, es decir, como signos diferenciales” (Bourdieu, 1997: 20). El *habitus* es a la vez el *principio generador* de prácticas objetivamente *clasificables* y el *sistema de clasificación* (*principium divisionis*) de estas prácticas.

Es la relación entre esas dos capacidades las que definen al *habitus* -la capacidad de producir unas prácticas y unas obras *clasificables*, de diferenciar y de apreciar estas prácticas- donde se constituye el mundo social representado, es decir, el espacio de los estilos de vida. La relación que se establece de hecho “entre las características pertinentes de la condición económica y social (el volumen y la estructura del capital aprehendido sincrónicamente y diacrónicamente) y las características distintivas asociadas con la posición correspondiente en el espacio de los estilos de vida”, llega a ser una relación inteligible por la construcción del *habitus* como fórmula generadora “que permite justificar simultáneamente las prácticas y los productos enclasables, y los juicios, a su vez enclasados, que constituyen a estas prácticas y a estas obras en un sistema de signos distintivos” (Bourdieu, 1998: 170). Bourdieu (2002:15) plantea el siguiente ejemplo:

⁸ Hay que tener en cuenta que en Francia la Antropología y la Sociología tenían un grado de relación y dependencia muy estrecha. De ahí, que muchos sociólogos realizaran trabajos antropológicos o viceversa, como era el caso de Claude Lévi-Strauss o el del mismo Bourdieu y sus investigaciones sobre Argelia. Sobre lo último, ver Bourdieu, Pierre y Sayad, Abdelmalek (1965): *Argelia entra en la historia*, Barcelona, Nova Terra.

“Basta con imaginar lo que ocurriría si, como en las fábulas, los perros, los zorros y los lobos tuvieran voz a la hora de establecer la clasificación de los cánidos y los límites de variación aceptables entre los miembros reconocidos de la especie y si la jerarquía de las características consideradas para determinar los rangos en la jerarquía de los géneros y de las especies tuviera la facultad de fijar las posibilidades de acceso a la pitanza, o a los premios de belleza”.

En lugar de ser principios naturales o esenciales, las estructuras sociales son arbitrarios culturales, construcciones que se movilizan y no tienen casilleros fijos para los seres que se clasificarán. De esa forma, los mal clasificados pueden rechazar el principio de clasificación que les otorga el peor lugar. La historia muestra, según Bourdieu (2002), que los dominados casi siempre guiados por los pretendientes al monopolio del poder de juzgar y de clasificar, pueden sacudirse y liberarse del yugo de la clasificación legítima y transformar la visión del mundo, liberándose de los límites establecidos. Pero Bourdieu aclara que pensar como tal el espacio de la lucha de las clasificaciones -y la posición del sociólogo en este espacio o en relación con él- no implica aniquilar la ciencia en el relativismo. Implica, no obstante, cambiar la visión que considera al sociólogo como el árbitro imparcial o el espectador divino, el único capacitado para decir dónde está la verdad.

Pierre Bourdieu discute la concepción estática de las clases sociales de ciertos postulados marxistas: “Las clases sociales no existen (...) Lo que existe es un espacio social, un espacio de diferencias, en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, en punteado, no como algo dado sino como algo que se trata de construir” (Bourdieu, 1994, 1999: 24-25). La discontinuidad social no permite la continuidad histórica lineal, y desde la diferencia, plantea un espacio social heterogéneo. Las disposiciones y actuaciones de los agentes conformarán los *habitus*. La idea central en el pensamiento de Bourdieu es que ser un punto (individuo) en un espacio significa diferir (*distinción*), ser diferente, pero no indiferente. Una diferencia identificable, visible, perceptible y no socialmente indiferente.

“Y no hay día en el que, actualmente, en Estados Unidos, no aparezca una nueva investigación que muestre la diversidad donde antes se *pretendía ver* la homogeneidad, el conflicto donde antes se quería ver el consenso, la reproducción y la conservación donde antes se *pretendía ver* la movilidad. Así pues la *diferencia* (lo que expreso hablando de *espacio social*) existe y persiste” (Bourdieu, 1999: 40).

IV. Poder y violencia simbólica

En un principio, Bourdieu fue categórico con sus pares al estimular una dura crítica a los intelectuales que tenían la “tentación del profetismo”. De ahí la crítica a la sacralización del papel del intelectual como guía moral de la sociedad (Ortiz, 2004: 150). En uno de sus escritos señalaba que las ciencias sociales -“más que las otras ciencias”- tenían la dificultad de liberarse de la idea de que debían responder a las cuestiones últimas del futuro de las civilizaciones. Por tanto, todo sociólogo “debería combatir en él al profeta social que el público le pide que encarne”. Pierre Bourdieu combatió a Sartre y consideró que la relación entre él y la política era un nefasto imperativo moral existente en Francia desde Zola. Sin embargo, en los últimos años y vinculado con sus actividades militantes, inicia un proceso que lo lleva a destacar el papel crítico de los intelectuales, observando en sus escritos una marcada denuncia de las posturas imperialistas de los Estados Unidos⁹.

Se dedicó a convocar genéricamente a los intelectuales europeos para conformar una *Internacional Intelectual* que le diera autonomía frente a los poderes religiosos, políticos, militares y económicos.

Para Pierre Bourdieu, el intelectual debía ser una figura bidimensional que, por una parte, pudiera existir y subsistir en un mundo ilustrado autónomo con leyes determinadas a las que debe atenerse

⁹ Ver en este tema los dos volúmenes de *Contrafuegos* (2003).

y, por otro, una autoridad específica que se conforma en ese universo independiente que debería estar comprometido en las luchas políticas.

Por lo tanto, no sólo existe una antinomia entre la búsqueda de la independencia (que caracteriza al arte, la ciencia y la literatura: llamados puros) y la búsqueda de la eficacia política, sino que al incrementar esta autonomía de los intelectuales (que implicaría una libertad de crítica frente a los poderes) se podría propiciar una lucha más eficiente aún. Volvemos a su marcada idea de la autonomía de los campos, en este caso, del intelectual.

Se lamenta que este papel lo cumplan, erróneamente, los periodistas que, a través de los medios en que trabajan, participan de una tecnocracia que "(...) manda a los ciudadanos de vacaciones, favoreciendo la irresponsabilidad organizada (...) y que encuentra una complicidad inmediata en la tecnocracia de la comunicación cada vez más presente a través de los medios" (Bourdieu, 1999: 193). Los agentes de estos medios están realizando, permanentemente, un ejercicio de *autoengullimiento*, es decir, leyéndose y comentándose a sí mismos e imposibilitando otros tipos de lecturas. El aire fresco que podría ingresar en las redacciones periodísticas, a partir de nuevas y distintas aperturas intelectuales, se ve clausurado por esta *circulación circular* de la información (1997).

Al respecto, el intelectual francés indica que la televisión (medio dominante económica y políticamente y dominado intelectual y simbólicamente) no favorece la expresión del pensamiento y lo considera un colosal instrumento del orden simbólico, monopolizando la (in)formación de las mentes. La búsqueda de lo sensacional y de lo espectacular conduce directamente hacia la banalización y la uniformización de sus mensajes: "(...) mientras otra figura parece querer evadirse de un lugar donde la mentira se hace espectáculo, la máscara, imagen de la verdad" (Talens, 1989: 14).

Los medios serían parte de un *poder simbólico*, poder invisible que, no sólo existe física u objetivamente, sino que se ejerce con la complicidad de quien lo padece, sufriendo lo que Pierre Bourdieu denomina como *violencia simbólica*. Violencia que insta a imponer significaciones y que está aceptada implícitamente en un determinado ámbito social, debido a su propia carga de invisibilidad y simbolismo que la hace aún más perjudicial. El poder existe en las cosas y en los cuerpos, en los *campos* y en los *habitus*; como también en las instituciones y en los cerebros, "(...) pero cuyos actos de conocimiento, por parciales y falseados, contienen el reconocimiento tácito de la dominación implicada en el desconocimiento de los verdaderos fundamentos de la dominación" (Bourdieu, 2002: 22). Este es, por tanto, el poder simbólico que se encuentra en las prácticas contemporáneas de nuestras sociedades: un poder invisible que no puede ejecutarse sino con la confabulación de los que no desean saber que lo padecen o incluso que lo ejercen. Es un poder de construcción de imaginarios que tiene la tendencia de conformar un orden *gnoseológico*.

"Esto significa que el poder simbólico no reside en los "sistemas simbólicos" bajo la forma de una "*illocutionary force*", sino que se define en y por una relación determinada entre los que ejercen el poder y lo que sufren, es decir, en la estructura misma del campo donde se produce y se reproduce en *creencia*. Lo que hace el poder de las palabras y de las palabras de orden, 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 (Bourdieu, 2000: 71-72)".

Ese poder que penetra sigilosamente en los cuerpos vincula el pensamiento de Pierre Bourdieu con el de Michel Foucault, sobretodo cuando este último se pregunta -cuestionando las teorías marxistas tradicionales- si antes de plantear el tema de la *ideología*, no sería más materialista estudiar la cuestión del cuerpo y los efectos del poder sobre él: "Porque lo que me fastidia en estos análisis que privilegian la ideología, es que se supone siempre un sujeto humano cuyo modelo ha sido proporcionado por la filosofía clásica y que estaría dotado de una conciencia en la que el poder vendría a ampararse" (Foucault; 1979: 106).

Pierre Bourdieu tiene un fuerte compromiso con la investigación social, especialmente cuando se detiene a analizar las pugnas que en la actualidad existen en torno al poder. En sus estudios sostiene que el poder es constitutivo de la sociedad y se encuentra en los cuerpos, en los *campos* y en los *habitus*, en las instituciones y en los cerebros, como un cuerpo-poder, si recordamos algunas ideas foucaultianas.

En la línea del autor que nos ocupa, se encuentran ciertas propuestas teóricas de Paul Virilio que, más allá de obvias diferencias en sus postulados, concuerdan en admitir la existencia de ese poder omnipresente que está propiciado por las técnicas de la comunicación (Internet y medios audiovisuales, por lo general) que han trasladado el eje del debate académico. En esta temática, también, se presenta una novedad en la sociología de Bourdieu y en la teoría francesa, ya que su preocupación por los medios de comunicación siempre fue subsidiaria y secundaria en el conjunto amplio de sus escritos. Sus estudios de los años '70 sobre fotografía incluyen muy pocas claves teóricas sobre comunicación y sus análisis sobre *la cultura* se centraron en el *gusto*, sin incluir las relaciones entre medios de comunicación, producción, mercado y consumo, claves fundamentales para investigar sobre el tema en el capitalismo tardío. Por otra parte, cuando analizó el sistema educativo, privilegió básicamente la comprensión y la crítica del universo académico y su institucionalización¹⁰.

Esto se explica en el contexto francés donde el estudio sociológico sobre los medios de comunicación no tenía una tradición como en los Estados Unidos, país donde surge la sociología de la comunicación. Los enfoques conductistas y funcionalistas estadounidenses permitieron establecer una relación directa e inmediata entre los estímulos comunicativos y las respuestas de los receptores pasivos. En ese marco se ubican los análisis de Harold Laswell sobre los procesos de comunicación, centralizados en torno a las preguntas: ¿quién?, ¿dice qué?, ¿en qué canal?, ¿con qué efectos? Posteriormente, la investigación sociológica fue adquiriendo mayores niveles de complejidad, incorporando nuevos puntos de vista que convertían al receptor en un actor activo “y la comunicación de masas en un factor cuyo análisis era indisociable del de sus relaciones con el sistema social en su conjunto” (Moragas, 1993).¹¹

Como ya se dijo, hasta los años '60 en Francia no hubo prácticamente escritos, en el ámbito sociológico o filosófico, sobre “medios de comunicación de masas”. Éstos recién se inician en esos años¹², con los enfoques hegeliano- marxistas de Guy Debord y el *situacionismo*, que analizan los medios en el contexto de la llamada “sociedad del espectáculo”. También se podrían mencionar al filósofo Bernard-Henri Lévy, quien pasa de la filosofía al periodismo y a Roland Barthes que en sus análisis semiológicos incluye a las mitologías contemporáneas de la publicidad y la moda. En ese ámbito hay que destacar el papel que cumplió *Le Nouvel Observateur* que integró a un importante conjunto de periodistas-intelectuales. En el caso de la sociología, Alain Touraine y Edgard Morin dedicaron cientos de páginas a analizar los medios de comunicación y sus consecuencias en la sociedad. Esta situación se ha extendido actualmente y gracias a autores como Dominique Wolton, Michel Maffesoli, en el ámbito de la sociología, Jean Baudrillard, Jacques Derrida, en el de la filosofía, y Marc Augé, en el de la Antropología, han agudizado sus preocupaciones en el estudio de las comunicaciones, de la tecnología y la fractura simbólica que se ha producido en la sociedad. Hay casos radicales como el de Jean Baudrillard que, prácticamente, plantean el fin de lo social por la extensión del simulacro mediático.

¹⁰ En el caso de la *reproducción* es evidente la relación con la postura de Louis Althusser sobre los *aparatos ideológicos del Estado*.

¹¹ Desde la primera década del siglo XX, la comunicación en los Estados Unidos se vinculaba al proyecto de una ciencia social sobre bases empíricas. El enfoque microsociológico de los modos de comunicación en la organización de la comunidad de la Escuela de Chicago se encuentra enmarcado (y armonizando) con la reflexión sobre la función del instrumento científico en la resolución de los conflictos (y desequilibrios) sociales. La Segunda Guerra Mundial llega con la instauración de otra corriente de la sociología de la comunicación: *Mass Communication Research*. El esquema de análisis funcional de esta corriente la lleva a privilegiar la investigación cuantitativa. Según Mattelart y Mattelart (1995, 1997: 23), esta elección se produjo al estar “en mejores condiciones para responder a la petición que emana de los gestores de los medios de comunicación”.

¹² En una reciente entrevista Dominique Wolton señaló: “cuando entré de lleno en el campo de la comunicación las principales figuras en Francia eran Armand Mattelart y Lucien Sfez” (entrevista de Pablo Rodríguez publicada en el Portal de Comunicación. En línea: <http://www.blues.uab.es/incom/portalcomunicacion/>).

En ese contexto, es que en los años '90, Bourdieu realiza un acercamiento a los medios de comunicación de masas, aunque, todavía, de manera muy lateral y secundaria. En *Sobre la televisión* (1997), no se refiere mucho a la televisión y a la relación entre textos e imágenes, tampoco hace mayores alusiones a los contenidos mediáticos y a la extensión de lo tecnológico. Su escrito, por tanto, se convierte fundamentalmente en un análisis de la función periodística y en una denuncia a la posición dominante que ocupa el periodismo televisivo en las relaciones de poder. De ahí, que su diatriba se centrará fundamentalmente en el periodismo televisivo. Michel Maffesoli (2003: 20), critica la postura de denuncia que sobre la televisión se encuentra en el libro de Bourdieu, señalando que se mantiene en la línea de pensamiento hegeliano- marxista propuesta en los '60 por los situacionistas encabezados por Guy Debord.

V. Académicos mediáticos

Pierre Bourdieu, en diversos escritos finales, se refiere a un “nuevo académico mediático”. Con Loïc Wacquant se refieren a la *doxa* neoliberal que oculta las nuevas formas de dominación y le coloca un velo a los temas más críticos de la política, la economía y la sociedad, practicando otra de las formas de violencia simbólica. Como ejemplo mencionan el debate sobre el multiculturalismo que, en Estados Unidos, está intentando esconder, por parte de la academia, un racismo contemporáneo ya no centrado en la noción de raza sino en la de cultura. En un evidente ejercicio de violencia simbólica se margina a las otredades -como por ejemplo los negros (racismo sin razas)- al ingresar en un proceso de crisis sin retorno del “sueño americano”. La “crisis que el vocablo ‘multicultural’” oculta estuvo acompañada de su reducción artificial al “microcosmos universitario” (Bourdieu y Wacquant, 1998, 1999: 207).

Bourdieu y Wacquant (2002: 41), plantean, en ese sentido, que “en todos los países avanzados, empresarios, altos funcionarios internacionales, intelectuales mediáticos y periodistas de alto vuelo se han puesto de acuerdo” en referirse a términos como el de multiculturalismo, pero paralelamente ocultan nociones como las de racismo, capitalismo, clase, explotación, dominación y desigualdad. La difusión de estos términos, para dichos autores, es producto de un “imperialismo propiamente simbólico” y sus agentes difusores son los partidarios de la revolución neoliberal. Frente a lo anterior, piensan reformar el mundo haciendo “tabla rasa” de las conquistas sociales y económicas, producto de años de luchas sociales, presentadas contemporáneamente “como otros tantos arcaísmos y obstáculos al nuevo orden naciente”. Asimismo, son transmitidos por los productores culturales (investigadores, escritores, artistas) y militantes de izquierda que, en muchos casos se siguen considerando progresistas; lo que hace que sus efectos sean más dañinos. “Al igual que las dominaciones de género o de etnia, el imperialismo cultural es una violencia simbólica que se apoya en una relación de comunicación forzada, para imponer la sumisión” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 42). El concepto multiculturalismo fue importado a Europa para designar el pluralismo cultural en la esfera cívica, “en tanto que en Estados Unidos remite -en el mismo movimiento que las oculta- a la continua exclusión de los negros y a la crisis de la mitología nacional del ‘sueño americano’ de la ‘oportunidad para todos’”; esa crisis es paralela a la bancarrota que afecta al sistema de enseñanza pública “en momentos en que la competencia por el capital cultural se intensifica y las desigualdades de clase aumentan de manera vertiginosa”. El adjetivo “multicultural” tiende “un velo sobre esa crisis”, encerrándola artificialmente en el microcosmos universitario y expresándola “en un registro ostensiblemente ‘étnico’”. Sin embargo, sus verdaderas intenciones no son el reconocimiento de las culturas marginalizadas por los cánones académicos, “sino el acceso a los instrumentos de (re)producción de las clases media y superior -como la universidad- en un contexto de retirada activa y masiva del Estado”. El multiculturalismo en Estados Unidos, por tanto, no es ni un concepto, ni una teoría, ni un movimiento social o político, aunque tiene intenciones de ser todas esas cosas a la vez. En definitiva, “Es un discurso- pantalla cuyo estatuto intelectual resulta de un gigantesco efecto de alodoxia nacional e internacional que engaña a unos y otros”. Es, también, un discurso estadounidense -a pesar de que se piensa y se presenta como universal- ya que expresa las contradicciones específicas de la situación de universitarios que, sin ningún acceso a la esfera

pública y sometidos a una fuerte diferenciación en su medio profesional, no tienen otro terreno donde invertir “su libido política que el de las disputas de *campus* disfrazadas de epopeyas conceptuales” (Bourdieu y Wacquant, 2002: 44).

El problema de este planteamiento es que centra sus críticas en el Estado-nación -en este caso Estados Unidos- y no analiza al mercado y los nuevos poderes globales que han surgido en las últimas décadas. En otro contexto y siguiendo los estudios de Hardt y Negri y los de Zizek, entre otros, se puede clarificar que el Estado-nación se encuentra en una retirada sin retorno, dejando paso al Imperio glocalizado de multinacionales y organismos financieros y políticos internacionales de distinto tipo, así como de Organizaciones mundiales diversas que están diseñando el nuevo mapa geopolítico transnacional. Por tanto, Estados Unidos más que un Estado-nación, como lo analizan Bourdieu y Wacquant, es un instrumento de esa dominación global del Imperio, en época de capitalismo inmaterial y transnacional. En palabras de Slavoj Zizek (2005: 6): “(...) hay que situar la problemática de *La Guerra de las Galaxias* (el paso de la República al Imperio) precisamente en el contexto que describieron Antonio Negri y Michael Hardt en su libro *Imperio*, y el paso del Estado nación a un Imperio mundial”.

VI. Conclusiones

La obra de Pierre Bourdieu, en definitiva, es extensa, compleja, abarca una diversidad de temas, perspectivas y enfoques. Cruza por diversas disciplinas (sociología, antropología, filosofía...) y áreas de investigación (la educación, las culturas, los medios de comunicación, los intelectuales), lo que hace difícil un análisis sobre esa “arquitectura” teórico- epistemológica. Aunque sus ideas se pueden condensar en un reducido número de conceptos fundamentales: *habitus*, campo, capital, y cuya piedra angular es la relación de doble sentido entre las estructuras objetivas (las de los campos sociales) y las estructuras incorporadas (las de los *habitus*), la transversalidad de esas nociones hace que deambulen y viajen por distintas disciplinas y temas de investigación y reflexión. En resumen: es una obra amplia que nos invita a la reflexión y a la crítica constante. En el caso de la sociología de la comunicación y de la comunicación de masas, realiza desde estudios más específicos sobre la fotografía y el gusto en la cultura hasta una denuncia sobre el papel dominante que ocupa la televisión en la cultura contemporánea.

Bibliografía

- BOURDIEU**, Pierre (1979): *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*. Madrid, Taurus, 1998.
 (1982): *Lección sobre lección*. Barcelona, Anagrama, 2002.
 (1997): *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona, Anagrama, 1999.
 (1997): *Los usos sociales de la ciencia*. Buenos Aires, Nueva visión, 2000.
 (1999): *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba, 2000.
 (2001): *El oficio científico. Ciencia de la ciencia y reflexividad*. Barcelona, Anagrama.
- BOURDIEU**, Pierre y **SAYAD**, Abdelmalek (1965): *Argelia entra en la historia*. Barcelona, Nova Terra.
- FOUCAULT**, Michel (1978): *Microfísica del poder*. Madrid, La piqueta, 1979.
- MAFFESOLI**, Michel (2003): “A comunicação sem fim (teoria pós-moderna da comunicação)” en *FAMECOS*, Porto Alegre, Faculdade de comunicação social, Pontificia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.
- MORAGAS SPÀ**, Miquel (ed.) (1993): *Sociología de la comunicación de masas*, 4 volúmenes, Barcelona, Gustavo Gili.
- KUHN**, Thomas S. (1981): *La estructura de las revoluciones científicas*. México, Fondo de Cultura Económica.
- MATTÉLART**, Armand y **MATTÉLART**, Michèle (1995): *Historia de las teorías de la comunicación*. Barcelona, Paidós. 1997.
- ORTIZ**, Renato (2004): *Taquigrafiando lo social*. Buenos Aires, siglo XXI.
- ZIZEK**, Slavoj (2005): “Una represalia de las finanzas mundiales. La guerra de las galaxias, episodio 3” en *LE MONDE DIPLOMATIQUE*, edición chilena, junio.