

LA IMAGINACIÓN MEDIÁTICA DE LA NACIÓN

*Sergio Villena Fiengo**

Resumen

Este ensayo pretende articular, desde una perspectiva transdisciplinaria, algunas de las reflexiones teóricas más influyentes de las últimas décadas sobre el nacionalismo, en tanto fenómeno cultural de implicaciones políticas, con las contribuciones de la antropología procesual y las teorías hermenéuticas de los medios de comunicación. La pregunta que guía nuestro periplo teórico es de qué forma los medios de comunicación contribuyen a la generación de vínculos y lealtades nacionales, poniendo énfasis en el tratamiento ritualizante que los medios otorgan a las tradiciones. Iniciemos nuestro viaje proponiendo una definición provisional de la nación y el nacionalismo.

Nación y nacionalismo

Partamos señalando que, en términos generales, nuestro acercamiento al nacionalismo se nutre de la concepción de que la nación se ubica en las antípodas del nacionalismo étnico; para nosotros la nación no es el resultado del despliegue en el tiempo de una esencia primordial, sino más bien un trabajo de la imaginación, un producto cultural que tiene su propia y contingente historia¹. De allí que el estudio de la nación y del nacionalismo no consiste en buscar esas raíces que remontan hacia un origen mítico en la noche de los tiempos, que tanto desvelan a tantos nacionalistas, sino más bien en conocer los procesos políticos y culturales a través de los cuales cada nación se imagina a sí misma.

Con este postulado en mente, intentaremos a continuación elaborar algunas definiciones operativas.

La nación es una forma moderna de identidad colectiva², la cual constituye, según Anthony Smith (1997), el mito comunitario de mayor vigencia en la actualidad. Su especificidad, con respecto a otras formas de identidad territorial, reside en que la nación reviste el carácter de una comunidad cultural que, sobre la base de criterios finitos y soberanos, se articula con una comunidad política, el Estado. Una de las características fundamentales de la nación es su carácter de comunidad en anonimato, puesto que vincula a personas que viven más allá de

* ILACSO. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales

¹ Sobre este punto, es imprescindible la lectura de A. Appadurai (2001), así como de H. K. Bhabha (1990).

² Basándonos en la teoría del grupo mínimo, podemos conceptualizar la identidad social como el conjunto de disposiciones adquiridas por un individuo que opera en contextos sociales específicos, que hace que alguien sienta, piense y actúe en función de su pertenencia a un grupo y no de su singularidad como individuo (cf. J. C. Turner, 1999, 1989).

los espacios locales y que, probablemente, nunca lleguen a conocerse personalmente, es decir, que nunca interactúen en contextos de copresencia o cara-a-cara (Anderson, 1993). Así, el Estado-nación está constituido por una dimensión cultural y otra política, las cuales se combinan en proporciones distintas para conformar una nacionalidad: el primero otorga identidad y el segundo ciudadanía.

Ahora bien, la articulación entre la comunidad cultural y la comunidad política resulta a menudo problemática, ya que sus fronteras rara vez coinciden: “el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política” (Gellner, 1991: 13). Por eso, entre las principales tareas que se propone un Estado, una vez que asume una voluntad de ser, se destaca la de constituir una comunidad culturalmente homogénea a su interior y diferenciada lo más posible hacia fuera³. Es tarea del Estado, en alianza –u oposición– con sectores nacionalistas civiles, generar esa comunidad de sentido que transforme en vinculantes y legítimas las directrices políticas del Estado, así como producir entre los potenciales miembros de la comunidad tanto sentimientos de pertenencia a esta como de solidaridad entre sí. Para cumplir con ese propósito, la intelligentsia nacionalista constituye un “patrimonio cultural nacional”, mediante un proceso selectivo de sanción de ciertos elementos de la herencia cultural. Este proceso de “invención de la tradición”, como lo han denominado Hobsbawn y Ranger (1983), se nutre de un amplio repertorio simbólico que comprende la lengua, las costumbres, la alta cultura (si es un nacionalismo elitista) y/o la cultura popular (si es un nacionalismo de corte populista), y todo aquello que sea susceptible de alcanzar la dignidad de símbolo patrio.

Una vez que ese patrimonio cultural nacional ha sido elaborado y sacralizado por los mitógrafos de la nación, la intelligentsia nacionalista emprende un proceso de difusión e inculcación de esos valores y sentimientos nacionalistas entre “su” población, promoviendo así, mediante persuasión y coerción, un proceso de homogenización cultural entre la población que habita su territorio soberano⁴. Esta tarea se realiza desde una abultada red institucional que opera

³ Parfraseando a Hobsbawn (1991: 188), diríamos que el nacionalismo se propone crear la ilusión semántica que convierte a un estado en una nación (por ejemplo, en el caso de las “Naciones Unidas”, se trata más bien de “Estados Unidos”). Este tipo de ficción puede encontrarse también en publicaciones tales como “El estado de la nación”.

⁴ Una propuesta para distinguir las diferentes fases en la constitución de una nación, ver Hobsbawn (1997). Por su parte, Gellner señala que el nacionalismo es un fenómeno intrínsecamente ligado al surgimiento del Estado y al desarrollo de su tendencia centralizadora, normativa y homogeneizante, así como a sus pretensiones de soberanía. Es por eso que la

como agente de socialización masiva y que comprende tanto organizaciones públicas como entidades privadas: ministerios, diócesis, sistemas educativos, museos, ejércitos, medios de comunicación, asociaciones deportivas y otro conjunto de organizaciones a las que, con las reservas del caso, podríamos englobar en lo que Althusser denominó “aparatos ideológicos del Estado”. Conviene que nos detengamos en esta relación entre el proceso de “invención de la tradición” y el proceso de “imaginación de la nación”, con especial énfasis en el análisis del papel de los medios de comunicación en la articulación de dichos procesos.

Nación y tradición

En oposición a la tesis fundamental de la sociología del desarrollo de que la modernidad implica una erosión de la tradición, Gellner sostiene que la existencia de una cultura compartida es un prerequisite básico para la integración sistémica, básicamente porque esta permite la comunicación entre los ciudadanos⁵. Pero, a la vez, la tradición sería presentada como el “patrimonio cultural de la nación” (sobre el término patrimonio, ver Cros) y elevada a la categoría de objeto de culto y veneración por parte de los miembros de la nación (el marco institucional para este culto es, desde luego, la escuela, el museo y los ceremoniales públicos). En esa medida considera este autor que gran parte de la fuerza, así como las posibilidades de éxito del nacionalismo, se derivan, precisamente, de su recurso a la cultura en su forma de tradición.

Por su parte, Hobsbawm y Ranger (1983), en un libro que ya se ha convertido en un clásico para los estudios sobre el nacionalismo, han hecho notar que las tradiciones veneradas por los nacionalistas son, con frecuencia inusitada, inventadas por esta misma intelligentsia nacionalista, con el fin de generar un sentimiento de identidad entre sus miembros. La contribución de la tradición a la formación de una identidad colectiva presentaría entonces una doble vertiente: por un lado, proveer un carácter de “ancestralidad” de la nación entre sus miembros, de forma tal que puede decirse que las naciones son fenómenos modernos que se

educación, la comunicación y la cultura adquieren un papel fundamental en la era moderna.

⁵ Como señala Thompson (1998), la Ilustración se caracterizaba por el rechazo de la tradición, a la que se consideraba una mistificación enemiga de la razón y un obstáculo al progreso humano. A la vez, se consideraba que la propia dinámica de la modernización terminaría con la tradición, básicamente porque imponía un principio racional y reflexivo en todos los ámbitos de la vida, lo que significaba que la tradición era sometida a escrutinio y crítica, lo que erosionaba su fuente de legitimidad: su carácter de “herencia”.

presentan como antiguos. Pero las funciones de la tradición, en tanto objeto de culto, no se limitan a la producción de la ficción de la ancestralidad, sino que también sirven para la producción de un sentido de “diferencia”: las “tradiciones” dan contenido particular a la forma universal que es el Estado nación, y producen así ese sentimiento de diferencia que nos separa de los otros; puede decirse que el Estado-nación es una forma cuasi-universal que se presenta como un particular. Desde esta perspectiva, el culto de la tradición constituye un aspecto fundamental en el proceso de construcción de una frontera simbólica que separa a una comunidad de las otras; es un proceso de producción de la diferencia que busca anclar a esta en el fondo de los tiempos, casi siempre en una edad de oro mitológica⁶.

Una vez que hemos presentado sintéticamente los argumentos que justifican el tratamiento del tema de la elaboración y actualización de las tradiciones cuando se estudia el proceso de “imaginación” de la nación, corresponde ahora preguntarse cuál es el papel que juegan los medios de comunicación en ese proceso de invención, sacralización y renovación de las tradiciones en tanto símbolos de la ancestralidad y la particularidad de la nación. Uno de los pocos autores que se ha ocupado con detenimiento de este tema es John B. Thompson en su libro “Los medios y la modernidad. Una teoría de los medios de comunicación” (Barcelona: Paidós, 1998, especialmente el capítulo 6, “El arraigo de la tradición”, 237-268). Veamos lo relevante de su propuesta para nuestros propósitos.

Thompson, al igual que Gellner, inicia su reflexión poniendo en duda la afirmación de que, en las sociedades modernas, la tradición es cosa del pasado (238). De igual forma, critica aquellas posiciones según las cuales los medios de comunicación cumplirían, per se, la función de erosionar la tradición, antes que de actualizarla. Su tesis es, por el contrario, que “Los medios de comunicación pueden ser utilizados no sólo para desafiar y socavar los valores y creencias tradicionales, sino también para difundir y consolidar tradiciones.”(255). Ejemplos de este proceso podrían encontrarse en diversos lugares, incluidos aquellos

⁶ Las reflexiones de Amoretti (1999), basadas en la propuesta de Cros, son valiosas en este punto. El “texto cultural” sería el “código maestro” (que contiene también una “matriz trópica”) mediante el cual el “sujeto cultural” (que podríamos equipar a la tradición en su estado “protonacional”) es transformado en “sujeto nacional” (la tradición en su estado de “tradición nacional”). En otros términos, el “texto cultural” opera como un código (como un “ideogema”) que cambia o amplía los usos de la tradición de un uso “práctico” a un uso “simbólico”: ciertas prácticas culturales, como por ejemplo el “voseo”, se convierten en emblemas de identidad nacional; desde luego, esa transformación no corresponde a todas las prácticas, sino que esta sacralización se produce en forma selectiva.

países donde impera algún tipo de fundamentalismo religioso o político. Si se acepta esta tesis, la pregunta ya no es, desde luego, si los medios sirven para fortalecer la tradición, sino más bien cuáles son las transformaciones que sufre la tradición en la era de las tecnologías mediáticas. Según este autor, al desarrollarse los medios “el proceso de autoconformación pasó a ser más reflexivo e indelimitado, en el sentido en que los individuos recurrían progresivamente a sus propios recursos y a los materiales simbólicos transmitidos por los media para formar una identidad coherente de ellos mismos (238), lo que no necesariamente significa que se haya producido un socavamiento de la tradición. Considera, por el contrario, que, en este proceso, se presentó un doble movimiento: por un lado, la tradición se habría mediatizado y, por otro, la tradición se habría desritualizado⁷. Ello habría permitido que las tradiciones se ampliaran, renovaran y reincorporaran en nuevos contextos y en unidades espaciales que se encontraban más allá de los límites de la ‘interacción cara a cara’ (239) De hecho, afirma Thompson, la emergencia de las identidades nacionales podría explicarse en gran parte por este hecho.

Así, su hipótesis asevera que la tradición no ha sido destruida por los medios, sino más bien transformada o “desalojada” por ellos (239): Esto daría lugar a una paradoja de la tradición y la modernidad, puesto que: “el declive de la autoridad tradicional y de los fundamentos tradicionales de la acción no significa el cese de la tradición, sino más bien signos de un cambio en su naturaleza y papel, en la medida en que los individuos depositan progresivamente su confianza en tradiciones mediáticas y desubicadas como medios de dar sentido al mundo y crear un sentido de pertenencia”(247). Para comprender mejor el proceso de transformación de las tradiciones en la era mediática, Thompson propone distinguir los siguientes cuatro aspectos de la tradición:

- a) *Hermeneútica*: la tradición puede considerarse un conjunto de supuestos históricos que los individuos dan por sentados en su conducta cotidiana, y que además se transmiten de generación en generación. En este sentido, la tradición o representa una guía normativa para la acción, sino un esquema interpretativo, una estructura epistemológica y axiológica para la comprensión del mundo. Desde esta perspectiva, la Ilustración

⁷ Este último supuesto puede ponerse en duda gracias a las propuestas de Dayan y Katz, que tratamos más adelante. Hay que aclarar, sin embargo, que la afirmación de Thompson en cuanto a que la tradición se desritualizó es algo confusa, ya que parece estar pensando más en el anclaje de la tradición con la experiencia de la vida cotidiana de las personas que en su función ritual.

no constituiría un opuesto de la tradición, sino más bien una tradición entre otras. El aspecto “comunicativo” de la tradición, al que Gellner otorga gran importancia, podría situarse en este nivel.

- b) *Normativo*: estos conjuntos de supuestos, formas de creencia y esquemas de acción transmitidos desde el pasado pueden servir como guía normativa para las acciones y creencias en el presente. Dos formas: a) ciertas prácticas están rutinizadas, b) ciertas prácticas estarían tradicionalmente fundamentadas, es decir, fundadas o justificadas con referencia a la tradición.
- c) *Legitimación*: la tradición puede servir como fuente de apoyo para el ejercicio del poder y la autoridad. En este sentido, podría hablarse de la “ideología” de las tradiciones, para referirse su uso, con el fin de establecer o mantener relaciones de poder estructuradas de forma sistemáticamente asimétrica.
- d) *Identidad*: Las tradiciones proporcionan algunos de los materiales simbólicos para la formación de la identidad individual y colectiva. El sentimiento de uno mismo y el de pertenencia están ambos formados [...] por los valores, creencias y formas de conducta transmitidas desde el pasado.

El argumento de Thompson es que, con el desarrollo de las sociedades modernas, los aspectos normativos y legitimadores de la tradición entran en declive, aunque se mantiene su función de medio para dar sentido al mundo (hermeneútica) y como manera de crear un sentido de pertenencia (identidad). De esta forma, la transmisión de los materiales simbólicos que comprenden las tradiciones se habría separado progresivamente de la interacción social en un espacio compartido, lo que habría ocasionado que las tradiciones perdieran sus vínculos en los espacios compartidos de la vida cotidiana. En definitiva, el rearme de las tradiciones procedentes de espacios compartidos de la vida cotidiana no implica que las tradiciones floten libremente; por el contrario, las tradiciones se sostendrán a lo largo del tiempo si se reincorporan continuamente a nuevos contextos y se arraigan, sin que por ello pierdan su “autenticidad”.

De esa forma, y esto es fundamental para nuestros propósitos, el significado del nacionalismo puede, en parte, ser comprendido mediante estos términos: “el nacionalismo generalmente implica el arraigo de la tradición en el territorio contiguo de un actual o potencial Estado-Nación, territorio que no sólo

abarca sino que excede los límites de los espacios compartidos.”(247)⁸ De esa forma, Thompson aporta elementos para comprender cómo los medios contribuyen a ese re arraigo de la tradición, el cual, consistiría, precisamente, en la selección, sacralización y difusión de la tradición con fines nacionalistas, según lo han estudiado Gellner, Hobsbawn y otros autores. Dicho en los términos del autor:

“La transformación de la tradición está vinculada de manera fundamental con el desarrollo de los medios de comunicación. El vínculo es doble: de una parte, el desarrollo de los medios de comunicación facilita el declive de la autoridad y de los fundamentos tradicionales para la acción: por otra, los nuevos medios de comunicación también han logrado separar la transmisión de la tradición del hecho de compartir un espacio común, en consecuencia, han creado condiciones para la renovación de la tradición a una escala que excede ampliamente cualquiera que haya existido en el pasado”(247)

Podríamos concluir señalando, de acuerdo con Anderson, que los medios han permitido separar el sentimiento de compartir una tradición del sentimiento de compartir un espacio común y, sobre todo, superar la creencia de que la tradición solo podría mantenerse en contexto de interacción cara-a-cara; más aún, los medios habrían permitido que surgiera ese sentimiento de comunidad en anonimato, es decir, de pertenencia común en ausencia de interacción copresente. Por lo demás, con referencia a Walter Benjamín, podríamos decir que el papel de los medios de comunicación en la transformación no solo es pertinente respecto de la experiencia de la obra de arte, sino también en lo que respecta a cómo se transforma la experiencia de la tradición. Según hemos podido ver, esta, a diferencia de la obra de arte –según creía Benjamín–, no perdería su aura con la aparición de los medios, sino más bien que esta “aura” de la tradición sería en gran parte producto de su mediatización nacionalizadora.

En este apartado hemos hecho referencia al papel que tiene la tradición para los procesos de constitución de las comunidades imaginadas, siguiendo básicamente a Geller. De igual forma hemos tomado los aportes de J.B. Thompson para elaborar el concepto de tradición y reflexionar acerca del papel que juegan los medios de comunicación en la redefinición del papel de la tradición en las sociedades modernas. Para avanzar en nuestro ensayo sobre la articulación entre el nacionalismo, la tradición y los media requerimos ahora

⁸ Según teóricos de la globalización, como Giddens, en la actualidad el proceso de erosión de las tradiciones nacionales (la tradición en su función de identidad) se daría, precisamente, porque la ‘deslocalización’ y ‘re arraigo’ de la misma superaría hoy los límites territoriales del Estado nación, lo que a su vez expondría a un mayor escrutinio crítico a la tradición (reflexividad, tiempo-espacio, deslocalización).

preguntarnos cuáles son las formas específicas en que los medios de comunicación transmiten la tradición y generan un sentido de “comunidad en anonimato” en el conjunto de una población orgánicamente cohesionada (en el sentido durkheimiano). Antes, sin embargo, consideramos necesario referirnos al papel del ritual en la generación de vínculos comunitarios. Posteriormente, presentaremos una propuesta sobre el papel de los medios en la reelaboración de los rituales comunitarios.

Nación y rituales cívicos

Se ha destacado que una de las paradojas del nacionalismo deriva del contraste entre su pobreza filosófica y su amplia aceptación (Anderson, 1993). Existe un acuerdo mediante el cual la adhesión o las lealtades a la nación poseen, antes que un fundamento intelectual, una dimensión emotivo-existencial: la constitución de sujetos nacionales requiere de mecanismos de socialización capaces de generar vínculos comunitarios a partir de sentimientos, antes que de razones y argumentos. Esa función la cumplen, principalmente, los rituales cívicos, definidos como aquel modo de conducta colectiva de carácter simbólico que se repite regularmente con el propósito de dotar de sentido de permanencia a la comunidad y de trascendencia comunitaria a sus miembros individuales, que obvian –y a menudo refuerzan– las diferencias cotidianas que en el plano estructural funcional existen entre ambos. Los rituales comunitarios serían fundamentales para hacer posible la magia del nacionalismo, como señala Anderson: transformar el azar en destino.

Es en los rituales donde se genera un proceso de identificación colectiva de los individuos mediante la adquisición de mapas cognoscitivos, vínculos afectivos y lealtades sociales que hacen posible la definición de la singularidad del grupo con respecto a sus similares, al tiempo que la apasionada adhesión al colectivo por parte de sus potenciales miembros. En esta perspectiva, la urdimbre de las identidades colectivas puede considerarse, como ya señalamos, un proceso de elaboración, sacralización y difusión de valores, [costumbres] y tradiciones, las cuales encarnan en emblemas, símbolos y arquetipos, en tipos ideales que condensan o cristalizan, en estado puro, todo aquello que, en una perspectiva idealizada, se considera la esencia distintiva del “nosotros” y, por oposición o contraste, de los “otros”. Desde la perspectiva del nacionalismo, el asunto del ser se plantea entonces como un deber ser; el recurso a la tradición sería, en esta perspectiva, una forma de legitimar ese “deber ser”.

Con fines didácticos, de enseñanza y reforzamiento, estos modelos reencarnan continuamente en héroes, próceres, prohombres y otros personajes ejemplares, cuyas hazañas son narradas una y otra vez en rituales conmemorativos que movilizan las energías psíquicas de los individuos considerados como miembros de la comunidad, con el fin de inspirarles, esto es, de socializarles. Así, los rituales cívicos buscan generar una profunda adhesión y cohesión social mediante la difusión, entre la población, de patrones de comportamiento que abarcan los ámbitos intelectual, moral y emocional, los cuales son considerados propios y distintivos de la comunidad, a la vez que necesarios para su permanencia. A la vez, los rituales cívicos son también una escenificación dramática de los efectos disgregantes que podría producir la desviación de la conducta de los miembros de la comunidad con respecto a esos patrones⁹.

Para profundizar en la forma en que los rituales permiten, en las sociedades estatales, que la generación de vínculos sistémicos de codependencia económica y política sean reforzados por vínculos culturales de carácter comunitario, conviene acudir a la propuesta de Victor Turner, la cual puede resumirse en el postulado de que las sociedades son estructura más *communitas*. Este antropólogo plantea, en oposición a la sociología de Durkheim, que la “estructura” tiene un carácter centrífugo, debido a que produce diferencias de rol y de estatus¹⁰. Por eso, cuando se plantea el problema de la cohesión social, las sociedades requieren generar un momento de *communitas* o de “antiestructura”, de forma tal que el problema del orden social se plantea como una dialéctica entre estructura y *communitas*¹¹.

⁹ “En el pasado, lo que mantenía unida a la sociedad era la estructura social, no la cultura; pero eso ha cambiado. Y ése es el secreto del nacionalismo: el nuevo papel de la cultura en la sociedad industrial e industrializada” (Gellner, 1995: 81) Y eso deriva en la sacralización de la cultura...”En la edad del nacionalismo (...) la cultura compartida es reverenciada directamente y no a través de las brumas de alguna señal y la entidad así reverenciada es difusa, internamente indiferenciada y quiere que un velo de olvido cubra discretamente oscuras diferencias internas.”(1998: 21). Así, los rasgos destacados del nacionalismo son la búsqueda de cohesión social mediante la reverenciación y la homogenización de la cultura dentro de las fronteras territoriales del estado.

¹⁰ La teoría crítica reflexiona sobre este problema hasta sus últimas consecuencias, desde la perspectiva de la Dialéctica de la Ilustración: la razón instrumental, propia de los ámbitos sistémicos, se imponería sobre la razón sustantiva, propia del ámbito del mundo de la vida (moralidad, solidaridad y cultura), conduciendo así hacia la barbarie y no a la emancipación.

¹¹ Habermas, al hacer referencia a los Estados postnacionales, plantea la posibilidad de generar vínculos comunitarios sin dejar de someter a la tradición a escrutinio crítico, mediante el desarrollo de un proceso de “acción comunicativa” orientado al entendimiento sobre la fuerza del mejor argumento (y no, por tanto, de la tradición). Se trataría, pues, de una destradicionalización de los fundamentos de la moral.

Estos momentos de *communitas* son momentos extraordinarios en la vida social, casi siempre –pero no necesariamente– organizados bajo la forma de rituales, que se caracterizan porque ponen en estado de suspensión a la estructura, es decir, a las diferencias de rol y estatus (Radcliffe Brown). El objetivo explícito de estos momentos “liminales” es producir entre los miembros de la sociedad un sentimiento de “igualdad”, un despojo de los símbolos de estatus y rol, para que emerja un sentimiento de pertenencia a una comunidad. Debe señalarse que la propuesta de Turner considera que estos momentos de suspensión o liminalidad no cumplen, *per se*, la función de asegurar el orden según los mandatos del *statu quo*, sino que pueden funcionar como arenas simbólicas de negociación y de sentido, y dar lugar al cambio social y cultural.

Ahora bien, los estudios que realizó Turner tuvieron como referencia empírica básicamente a sociedades preestatales, de carácter tribal, y no así a sociedades modernas. Pese a ello, este autor consideró que su propuesta teórica era, en general, aplicable a todo tipo de sociedades, y dejó su aplicación a las sociedades complejas como desafío para los estudiosos de la cultura. La pregunta relevante que habría que plantearse aquí es, entonces, cómo se generan sentimientos de pertenencia y solidaridad de tipo comunitario en sociedades complejas¹². Más aún, cómo generar sentimientos de pertenencia y solidaridad comunitaria en sociedades que, como lo plantea el sentido común antropológico, supuestamente han erosionado las condiciones necesarias y suficientes para la realización de los rituales comunitarios, mecanismos que las sociedades premodernas utilizaban para realizar ese fin.

Los medios de comunicación y la imaginación de la nación

Previo al abordaje del papel de los medios de comunicación en la elaboración de rituales comunitarios en este tipo de sociedades, conviene detenerse en el papel de los medios en el proceso de imaginación de la nación en contextos “ordinarios”. Uno de los autores que más atención ha puesto a este problema ha sido, precisamente, Benedict Anderson, aunque su reflexión teórica

¹² La necesidad –en tanto mecanismo compensatorio– de generar sentimientos de pertenencia comunitaria parece ser mayor en sociedades desarticuladas, es decir, allá donde existe incluso un déficit de integración sistémica, como parece ser el caso de la mayor parte de las sociedades latinoamericanas; según el Estado de la Nación del año 2000, éste sería el caso también de la sociedad costarricense. Este tema ha sido destacado por Miroslav Hroch, quien considera que la etnicidad y el nacionalismo son sustitutos de los factores de integración en aquellas sociedades que se están desintegrando: “Cuando la sociedad fracasa, la nación aparece como la garantía última”(citado en Hobsbawn, 1991:183). Este es el recurso al “retorno a las raíces”, que adquiere centralidad especial en situaciones de crisis.

se concentra en los orígenes del nacionalismo y no así en los problemas que enfrenta el nacionalismo en una fase de difusión (o masificación), actualización y reproducción, es decir, en la fase de aquello que Billig denomina “nacionalismo banal” (Billig, 1998). Sin embargo, su aporte se considera fundamental para comprender el papel de los medios en el proceso de conformación de las comunidades políticas en las sociedades complejas.

Conviene recordar la definición de nación que este autor propone, con “espíritu antropológico”: “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana” (1993: 23). En este estadio de nuestro ensayo, nos interesa particularmente enfatizar dos aspectos: el carácter “imaginado” y el alcance “limitado” de la comunidad nacional. Anderson considera que el nacimiento de la imprenta y, en general, del capitalismo impreso, constituyó una condición sine qua non para la emergencia de las naciones en tanto comunidades imaginadas. Por un lado, la novela permitió la emergencia de una nueva conciencia del tiempo (el tiempo homogéneo, vacío, sobre el cual había reflexionado Walter Benjamín en sus “Tesis sobre la filosofía de la historia”), de una estructura narrativa en la que, en el tiempo histórico y no el de la narración, se presenta un conjunto de acciones simultáneas, ejecutadas por un conjunto de personajes que posiblemente no se conocen ni se conocerán entre sí, pero que la estructura narrativa describe como pertenecientes a una misma sociedad.

De igual manera, Anderson hace referencia al papel de la prensa en el proceso de la imaginación de la nación. Destaca, citando a Hegel, que la lectura cotidiana de los diarios en las mañanas puede considerarse una ceremonia colectiva pero anónima, simultánea pero sin copresencia, equiparable a la de las “oraciones” en las sociedades aún dominadas por la religión. Subraya, además, al igual que las novelas en el ámbito de la ficción, el papel de los diarios de contribuir al proceso de imaginación de la comunidad nacional, sobre todo al tratar los acontecimientos “reales” de manera discriminada entre noticias “nacionales” e “internacionales”. En el proceso de edición y montaje, los periódicos crean un vínculo en un conjunto de hechos de lo más diversos que ocurren en el “territorio nacional”, le suceden a “los ciudadanos de este país” o afectan los “intereses nacionales” bajo un rótulo de “nacionales” y los separan de otro conjunto de hechos que se rotulan como “internacionales”. Adicionalmente, por supuesto, puede señalarse el tratamiento diferencial que la prensa da a una y otra categoría

de hechos, no solo en lo que se refiere a la importancia que se les otorga, sino al lenguaje periodístico que se utiliza en uno y en otro caso¹³.

De esa forma, los desarrollos tecnológicos y las mutaciones epistemológicas que implica su implantación en las sociedades modernas, sobre todo en el campo de las comunicaciones, crearían las condiciones para la emergencia de un “nosotros esencial” de alcance nacional, según la fórmula propuesta por Victor Turner. La configuración de una cultura mediática en la era moderna permitiría, entonces, la conformación de redes de interacción que trascienden el espacio de la copresencia, así como la comprensión de estas a partir de un marco epistemológico que permite procesar las interpretaciones de ciertos eventos como “nacionales”, mientras que otros son procesados como “internacionales”¹⁴. Acudiendo a Durkheim, podríamos decir que la novela y el periódico permiten, mediante su estructura narrativa, tomar conciencia de que la solidaridad mecánica ha sido reemplazada por la solidaridad orgánica. Es decir, permiten desplazar los vínculos sociales desde la forma comunidad, en la que predomina la copresencia, esto es, la interacción cara a cara, hacia la forma sociedad, donde prevalece la codependencia sistémica.

Ahora bien, si este es el papel de la literatura y de los medios de comunicación en el proceso de imaginación en situaciones “ordinarias”, corresponde preguntarnos ahora cómo operan los medios de comunicación en los procesos de imaginación de la nación en contextos rituales.

Los medios de comunicación y los rituales comunitarios

Por un lado, parece ser indiscutible que en las sociedades complejas, así como en las que se han configurado bajo el principio estatal-nacional, es imposible realizar rituales comunitarios en los que se presente una concurrencia generalizada de los miembros del grupo. Pero, por contraparte, la imposibilidad de lograr la copresencia generalizada de los miembros de la comunidad no significa que los rituales comunitarios no sean posibles, a menos que se le considere una condición sine qua non para la realización de rituales comunitarios.

¹³ Por ejemplo, el uso de pronombres en primera personal plural para referir los acontecimientos nacionales, “nosotros esencial” que está ausente cuando se reportan noticias

¹⁴ En este modelo, las interacciones y relaciones con personas extracomunitarias son procesadas como relaciones internacionales, es decir, donde los concurrentes actúan bajo un principio de pertenencia a su “nación”. Sin embargo, se supone que estas interacciones son básicamente interestatales y no interindividuales. Esto es lo que está cambiando actualmente con la globalización: los vínculos “transfronterizos” pasan cada vez menos por los Estados y más por el mercado y, con las migraciones, por la sociedad.

Este supuesto está sujeto a cuestionamientos actualmente. Estudios realizados en los últimos años han mostrado que es posible realizar rituales comunitarios en las sociedades complejas gracias a la participación de los medios de comunicación colectiva. Particularmente relevante para comprender esa función ritual de los medios de comunicación colectiva es la propuesta que formulan Daniel Dayan y Elihu Katz en su libro “La historia en directo” (1992). Este ensayo teórico presenta a la “política ceremonial” como su centro de interés, a la cual consideran, citando a George Mosse, como una forma de expresión del anhelo de cohesión, de fusión, en tanto que la política parlamentaria tendría que ver con el pluralismo, la argumentación y la gestión de intereses en conflicto (1992: 7). Esta política ceremonial se manifestaría en un género periodístico: “los acontecimientos mediáticos”.

La importancia de teorizar acerca de los acontecimientos mediáticos para los estudios sobre el nacionalismo reposa, según Dayan y Katz (1992) en que estos constituyen “una respuesta a las necesidades integradoras de comunidades y organizaciones nacionales y, cada vez más, internacionales” (27). Ahora bien, aunque compartimos esta afirmación, nos parece que el desarrollo teórico de Dayan y Katz es insuficiente en lo que se refiere a la función específica que pueden tener los acontecimientos mediáticos en términos de la generación de identidades y comunidades nacionales. Pese a que los autores señalan que su argumentación se basa en los hallazgos empíricos de la antropología ceremonial, la sociología de la integración nacional y la estética de los medios (10), es particularmente deficiente su recurso a los estudios recientes sobre el nacionalismo¹⁵.

Esta sensible ausencia en las fuentes tiene importantes consecuencias para la teorización que estos autores plantean sobre el papel de los acontecimientos mediáticos en la constitución de identidades nacionales, ya que su reflexión sobre los “acontecimientos mediáticos” se realiza sin detenerse lo suficiente en sus funciones políticas, y menos en el papel que cumplen en la generación de comunidades políticas. Sin embargo, las propuestas de Dayan y Katz son un muy buen punto de partida para la reflexión, particularmente porque la antropología ha provisto una gran parte de su sustento teórico: el propósito explícito de su libro sería “aplicar la antropología de la ceremonia al proceso de la

¹⁵ Por ejemplo, en la bibliografía, sólo puede encontrarse uno de los textos de Hobsbawn, en tanto que los textos fundamentales de Anderson, Billig, Breuilly, Gellner, Hroch y Smith se encuentran ausentes.

comunicación de masas”(11). De esta forma, proponen el concepto de “acontecimientos mediáticos” para ocuparse de cierto tipo de grandes fiestas de la comunicación de masas que, recurriendo a la teoría antropológica procesual, podrían conceptualizarse como acontecimientos históricos de carácter “liminal” en los que prevalece la “communitas” sobre la “estructura”. Con la “televisión con aureola” entra en escena como nunca antes la “estetización de la política” (Benjamín): la política convertida en espectáculo¹⁶.

Los acontecimientos mediáticos compartirían un conjunto de rasgos comunes con los rituales comunitarios en las sociedades premodernas. A diferencia de la programación “ordinaria” de la televisión, requieren de atención concentrada y comprometida por parte de los espectadores; por otra parte, al igual que las fiestas, los acontecimientos mediáticos presentan un carácter extraordinario que exige una suspensión de la rutina social, así como la programación ordinaria de los medios, pero están planeados y se anuncian con antelación. Además, los hechos ceremoniales son retransmitidos en “directo” (tiempo real) y tienen lugar en exteriores o “locaciones remotas”, en la topografía ritual. De esta forma, en los acontecimientos mediáticos se produce una conjunción de lo directo y lo remoto por un lado, y de lo interrumpido pero preplanificado, por el otro (15). Por otra parte, los acontecimientos mediáticos, si bien no pueden realizarse sin el concurso de los medios, no son, en principio, organizados por los medios, sino por organizaciones que forman parte del “centro”, las cuales, según Shills, se atienen a los valores consensuales y gozan de autoridad necesaria para imponernos la atención (14).

Ahora bien, los acontecimientos mediáticos son presentados con reverencia y solemnidad por parte de los medios, cuya función es básicamente glosar y comentar, no analizar y menos aún criticar estas ceremonias. Por su parte, la función de estas ceremonias es celebrar la reconciliación comunitaria y no el conflicto, en dirección de conseguir una renovación de la lealtad a la sociedad y a su autoridad legítima¹⁷: “[Los acontecimientos mediáticos] Celebran aquello que,

¹⁶ Ver la siguiente nota.

¹⁷ Más ampliamente, las funciones sociales y políticas de estos acontecimientos podrían ser conmemorativas, restauradoras, transformadoras e, incluso, liberadoras. Sin embargo, retomando los aportes de Georges Balandier, consideramos que es necesario ser prudentes al momento de asociar communitas a antiestructura, en el sentido en que no se puede suponer que los rituales comunitarios implican per se una ruptura de las estructuras sociales (rol y jerarquía). Balandier, prefiere pensar en el papel de estabilización del orden que tienen los rituales, a la vez que en su apariencia subversiva: el tratamiento de este problema lo realiza mediante el concepto “rituales de rebelión” de Gluckman. Ni Gluckman ni Balandier (ver, sobre todo, 1969, 1988, s/f), autores imprescindibles cuando se trata el problema de la “política ceremonial” figuran en la bibliografía de Dayan y Katz.

en términos generales, son iniciativas del orden establecido, las cuales, como tales, son incuestionablemente hegemónicas. Se las proclama históricas.”(16) Para cumplir ese propósito eficazmente, estos acontecimientos deben ser capaces de conquistar –incluso con el monopolio comunicativo de las “cadenas informativas– a grandes audiencias, a la vez que promueven una participación activa de las mismas, según una norma de visualización que se caracteriza por la participación según un rol ceremonial (no estructural, en el sentido de Radcliffe Brown), en espacios públicos –en estas circunstancias, incluso el espacio doméstico se convierte en espacio público– y de forma grupal, bajo la suposición de que es imperativo para todos ser partícipes de estas ceremonias, y que todo la demás actividades deben dejarse de lado (17).

Estos distintos elementos característicos de los acontecimientos mediáticos permiten a los autores producir una definición formal del género según tres categorías de la lingüística: sintaxis, semántica y pragmática:

a) Sintácticamente, la gramática de los acontecimientos mediáticos se caracterizaría por los elementos de interrupción de la programación ordinaria, monopolio comunicativo, retransmisión en directo y localización remota (18)

b) Semánticamente, la característica común de los acontecimientos mediáticos es que son presentados como acontecimientos históricos, como puntos de inflexión. Los acontecimientos mediáticos representarían una escenificación de uno o más de los valores fundamentales de la sociedad y el mensaje sería de la reconciliación, en general mediante el apoyo de figuras heroicas (19)

c) Pragmáticamente, el acontecimiento se caracterizaría por su capacidad para congregar activamente a audiencias numerosas, a las cuales se impone una particular pauta de visualización que enfatizan el carácter compartido de la experiencia, así como la participación ceremonial del público (19)

En síntesis, los acontecimientos mediáticos pueden definirse, en la intersección de la sintaxis, semántica y pragmática, según la siguiente fórmula: “Una ceremonia interrumpe el flujo de la vida cotidiana (sintáctica) trata con reverencia un material sacro (semántica) e implica la respuesta (pragmática) de un público comprometido”(20)

De esta forma, los medios de comunicación de masas permitirían, en las sociedades modernas, la integración social en el ámbito cultural. Como lo destacan los autores, los medios son capaces no solo de insertar mensajes en las

redes sociales, sino de crear las redes mismas: de atomizar, integrar o diseñar de algún otro modo la estructura social, al menos momentáneamente (esto, como ya vimos, es lo que Turner llama *communitas*) La participación de los medios en los ceremoniales políticos permitiría así el fortalecimiento de una religión civil, puesto haría posible la participación activa –según roles rituales-- de un amplio público en estas ceremonias, las cuales proyectan el ritual y la ceremonia en el espacio bidimensional del espectáculo.

Reflexiones finales

Nuestro propósito en este ensayo ha sido realizar un ejercicio de síntesis teórica de carácter interdisciplinario de diversas propuestas en torno al problema general que plantea el proceso de “imaginación de la nación”. Se han presentado, primero, algunas definiciones de lo que en la actualidad se entiende por nacionalismo, para posteriormente hacer referencia al papel fundamental de [la invención de] la tradición para el proceso de la constitución de una identidad nacional.

Posteriormente, se ha tratado el asunto de cómo la tradición es elaborada y transformada por la acción de los medios de comunicación. Finalmente, previa digresión sobre la importancia de los rituales comunitarios en la difusión de la tradición, se ha presentado una propuesta para comprender las condiciones y procesos a través de los cuales los medios de comunicación logran realizar rituales comunitarios en las sociedades complejas.

No ha sido nuestro propósito someter a crítica a las distintas teorías a las cuales hemos acudido, sino más bien utilizarlas como “escaleras”, según la expresión de Wittgenstein, o de “herramientas”, como prefirió denominar Foucault a los conceptos y categorías, con el fin de elaborar los problemas teóricos que nos preocupan.

De esta manera hemos podido plantearnos un conjunto de preguntas y problemas relativos al nacionalismo, a la vez que avanzar en la elaboración de algunas hipótesis y definiciones básicas para abordar esas interrogantes. La tarea pendiente, que desborda los límites de este ensayo, consiste en utilizar estas herramientas teóricas para identificar los “acontecimientos ceremoniales” que se realizan en cada sociedad, y analizarlos en términos de sus contenidos y alcances en lo que concierne a su eficacia integradora. De esa forma podremos avanzar en el conocimiento del alcance de las transformaciones actuales, a las

que denominamos globalización, sobre los imaginarios nacionalistas y sobre el futuro de las naciones mismas.