

Estudios sobre las Culturas Contemporáneas
Universidad de Colima
pcultura@cgic.ucol.mx
ISSN (Versión impresa): 1405-2210
MÉXICO

1989
Philip Schlesinger
IDENTIDAD NACIONAL: UNA CRÍTICA DE LO QUE SE ENTIENDE Y
MALENTIENDE SOBRE ESTE CONCEPTO
Estudios sobre las Culturas Contemporáneas, año/vol. II, número 006
Universidad de Colima
Colima, México
pp. 39-98

IDENTIDAD NACIONAL:

Una crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto*

Philip Schlesinger

Introducción

En este ensayo presentamos algunas reflexiones críticas sobre el asunto de la identidad nacional. Al principiar a escribirlo, comencé con una meta extremadamente limitada, que era la de cuestionar algunos de los estudios recientes sobre comunicación y cultura para ver si había algo de sustancia en lo que se habla y se dice acerca de la "identidad cultural", el "espacio audiovisual" y la "defensa de la cultura nacional". Mi enfoque ha sido analítico y conceptual y he decidido evitar cuestiones de políticas. Desde mi punto de vista, el interés del asunto está en los términos del debate y en saber si se ha empleado reflexión conceptual seria en esta multitud de frases y etiquetas. Mi conclusión es que ha sido poca o ninguna: "identidad cultural", "espacio audiovisual", "cultura nacional" y otras, funcionan como "agarraderas" de cierta utilidad, ya que ofrecen respetabilidad e identificación para una diversidad de proyectos político-económicos que rivalizan entre sí en el dominio de la cultura. Sin embargo, una vez que se empieza a examinar estas cuestiones, es imposible evitar discusiones de orden teórico que yacen bajo la confusión aparente en la superficie.

*Traducción de Javier C. Bravo Magaña

Por lo tanto, después de examinar el discurso de los mediólogos y diseñadores de política cultural, debemos seguir adelante. Como se muestra en la primera parte de este escrito, en ese discurso hay poco que pudiera interesarnos en relación con el asunto de la identidad nacional o el papel que los procesos culturales juegan en su construcción. En consecuencia, en la segunda parte nos ocupamos de un grupo más importante de escritos que los primeros mediólogos harían bien en leer y ponderar. Críticamente, he considerado algunas notables y, en su mayoría, recientes contribuciones a la teoría social y la historiografía que ya han comenzado a proporcionarnos alguna ventaja en nuestro tratamiento de los profundos y trascendentes problemas implicados en la discusión de la "identidad nacional". Para mi sorpresa, hasta hoy no he encontrado ninguna teorización explícita sobre ese término. Tampoco intento hacerla yo mismo, pero en la conclusión he tratado de bosquejar algunos procedimientos que pudieran seguirse en el futuro trabajo sobre esta cuestión. Lo que a continuación se presenta no es más que un primer y muy provisional reconocimiento de lo que promete ser un campo en expansión.

I. Estudios de los medios e identidad cultural Euro-Angst, Euro-Kultur-als-Losung

El término "identidad nacional" se ha convertido en un comodín situado en el centro de las discusiones contemporáneas sobre las relaciones entre la producción y el consumo de cultura y la constitución de la nación-estado o CEE (Comunidad Económica Europea). Los contextos en los que se habla de esta preocupación son variados, y lo son también los supuestos que les dan forma.

Dentro de la CEE hay campanadas de alarma cultural. Una sintomática tonada viene del reciente documento de la Comisión Europea (CE) llamado *Televisión sin fronteras*:

"La información es un factor decisivo, quizá el más decisivo de la unificación europea...La unificación europea sólo se logrará si los europeos la desean. Los europeos sólo la desearán si existe lo que podemos llamar identidad europea. Una identidad europea sólo se desarrollará si los europeos tienen información

adecuada. En este momento, la información que se da en los medios masivos se controla a nivel nacional..." (1984a: 2)

De manera que, se trata de abrir las fronteras y dejar que florezcan un millar de programas. Lo que me interesa de esta cita (cuya importancia es clara, pues aparece dos veces en el informe, en las páginas 2 y 28) son su retórica y sus supuestos. La unidad es la meta, y la "información" (que puede ser entendida como un aspecto de la "cultura" en un sentido antropológico lato) es el medio por excelencia para lograrla. Se dice que la unidad europea es el resultado de un acto de voluntad que depende de una condición: la existencia de una "identidad europea". Pero ésta a su vez depende de otra cosa: "la información".

Se considera, por lo tanto, que la información (= cultura) actúa como un homogeneizador o articulador de la voluntad, pero ésta es una percepción completamente idealista y voluntarista de la construcción del orden social deseado, y además, una explicación bastante improbable.

Sería exagerado presentar demasiados ejemplos adicionales de esta (literalmente) engañosa manera de pensar. Sin embargo, una cita más refuerza el argumento y cabe hacerla. La he tomado del panfleto *Comunidad Europea y Cultura*:

"El hecho de que exista una comunidad de cultura en Europa ya es innegable. Debajo de la aparente diversidad de lenguas, gustos y estilos artísticos, hay un parecido, un parentesco, una dimensión europea o identidad basada en una herencia cultural común. Las contribuciones de diferentes individuos, ideas, estilos y valores al correr de los siglos, han creado nuestra civilización común". (Comisión de las Comunidades Europeas, 1985: 3)

Una vez más, las mismas cuentas entran en juego. Hay una cultura común; la diversidad es meramente aparente o epifenomenológica. De hecho, la cultura común ya imparte una identidad a los europeos. Se ve claramente que ésta es una versión más afirmativa de la misma historia, en la que hay una fórmula que resuelve el difícil problema de la variación cultural de la realidad, a saber, la unidad en la diversidad.

Pero ¿cómo hemos de imaginarnos este patrimonio europeo? "La unidad en la diversidad" es una de tantas fórmulas. Siempre ha habido ambigüedad en el término "Europa" como categoría. En este respecto, hay un bonito e instructivo libro llamado *The European Inheritance* (La Herencia Europea) que fue concebido, durante las últimas etapas de la segunda guerra mundial, como una historia "objetiva" de la civilización europea (Cfr. Barker et al., 1954) La iniciativa fue de la Comisión de Historia del Comité de Libros formado por el Congreso de los Ministros Aliados de Educación, en febrero de 1943. Destinado para el mejoramiento de los jóvenes, la intención del libro era la de construir una versión positiva de la historia europea en la que el episodio nazi quedara atrás, y la de evaluar las divisiones de la posguerra con frialdad. En la reseña y epílogo, el eminente historiador Sir Ernest Baker hizo la distinción entre una concepción austral de Europa, "un mar, con las playas que lo rodean, y la tierra firme", cuyo origen se remonta a los antiguos griegos, y el punto de vista "boreal o moderno" de "una larga península horizontal que se extiende de occidente a oriente (o de oriente a occidente, como se prefiera), que físicamente es un anexo o afloramiento de la vasta masa terrena de Asia" (1954: 296). Es obvio, pero vale la pena declarar que todas las fórmulas de identidad cultural son artefactos que presuponen un punto de vista acerca de un largo y complicado proceso histórico. La misma vaguedad de las euro-fórmulas contemporáneas es una muestra de la dificultad de dar cuenta de esa historia, especialmente de la guerra y de la rivalidad internacional. En una frase que encontraremos razón para discutir más adelante, los euro-ideólogos deben crear una "comunidad marginada." a partir de un espacio geográfico:

"La Gran Europa de los geógrafos -la Europa que se extiende desde la costa occidental de Irlanda hasta los Urales, y del Cabo Norte a la costa austral de Sicilia- siempre ha sido una unidad espacial más bien que histórica." (Barker et al., 1954: 346).

Volviendo al documento de la CEE ya mencionado, encontramos que la supuesta unidad todavía está en proceso de lograrse. A la televisión -especialmente

a los programas europeos— se les adjudica un papel importante en el “desarrollo y cuidado de la toma de conciencia de la rica variedad de la herencia cultural y nacional común a los europeos” y en la promoción del reconocimiento de un “destino común” (1984a: 28). Sin embargo, el documento, alegre y contradictoriamente (si imponemos la condición de un euro-discurso congruente), toma la postura de que la “creación de una industria cinematográfica y televisiva europea fuerte”...“generará empleos y ayudará a Europa a proteger su identidad cultural y sus esperanzas de expansión económica en vista de la expansión estadounidense y japonesa” (CEC, 1984a: 4; el subrayado le ha sido agregado. P.S.). Según esta cita, la identidad aparentemente ya existe: hay una cultura supranacional que debe ser defendida en la cual se concibe a Europa como un sujeto o agente ya constituido (Cfr. *Towards a European Television Policy*, CEC, 1984b: 8-9). Para coronar la retórica, tenemos un mensaje ritual de Jean Monnet, uno de los padres de la Comunidad, ya hace mucho tiempo desaparecido:

“Si tuviéramos que volver a crear la Comunidad Europea otra vez, deberíamos comenzar con su cultura” (citado en *Towards a European Television Policy*, 1984b: 10).

Un mandato “sagrado” de esta naturaleza legitima la aparente inversión del énfasis acostumbrado, el cambio de la preeminencia de la economía a la de la cultura. Sin embargo, la “cultura” está aquí con el claro propósito de servir intereses económicos: funciona como un discreto sinónimo de “protección de la capacidad productiva doméstica y del empleo”.

Antes de examinar otras frases retóricas relacionadas, con toda seguridad vale la pena hacer un comentario acerca de la visión de la historia europea que sostiene la versión oficial. La supuesta cultura común ha sido producida por medio de “las contribuciones de distintos individuos, ideas, estilos y valores” al paso de los siglos; pero una alternativa a esta manera de percibir las cosas por lo menos insistiría sobre la devastación causada por siglos de guerra en el Viejo Continente, y de expansión imperialista a escala mundial. ¿No es

esto lo que ha producido lo que ahora tenemos? El silencio es sintomático, pues la cultura común muy bien puede tomarse como imaginaria y como basada en la necesidad de olvidar el horrible pasado. La Europa contemporánea de una "cultura común" es producto, sobre todo, de las depredaciones de la segunda guerra mundial y del orden mundial transformado que la sucedió. Pero esto es algo que no puede decirse sin ofensa, una premisa inadmisibles y suprimida en la euro-retórica contemporánea. Dicho de otra manera, el presente proyecto de "unidad en la diversidad" causa tal distorsión que implica reescribir la historia y recodificar la memoria social. Estas son importantes características de la construcción de una identidad colectiva que serán consideradas con mayor amplitud a continuación.

La imagen como defensa de la cultura

Los problemas de los eurocratas se han convertido *via via* en preocupación de académicos y asesores. Un caso ejemplar es el del llamado "Proyecto de Valores Culturales Europeos" (cuyo título presume lo que apenas se intenta descubrir) cuya base está en el European Institute for the media at Manchester University. En un reciente estudio llamado "Television in Europe", Anthony Pragnell (1985) aborda el problema de lo que hay que hacer "para fomentar una mayor europeización de nuestros servicios televisivos". Este proyecto se emprendió "bajo la sugerencia de los representantes de las organizaciones difusoras de los más pequeños países de Europa occidental, que están preocupados por el efecto que la exhibición de programas extranjeros, muy especialmente de los Estados Unidos, tiene sobre la cultura y los valores europeos". (Pragnell, 1985: 1; con énfasis agregado. P.S.). *Le défi américain*, otra vez. Esto no es nuevo, ni tampoco trivial. Sin embargo, lo que aquí muy claramente se da por sentado, es la existencia de una "cultura europea" y de "valores europeos". Además, también se presupone que podemos hablar inteligiblemente de "efectos" sobre un "objeto" bien definido.

Me preocupan menos los descubrimientos empíricos

de Pragnell que lo que se piensa son el problema y su posible solución. El habla de temores europeos en torno al ver programas de otros países (particularmente de los Estados Unidos, con su fuerte cultura o variedad de culturas) podría, con el tiempo, erosionar la cultura, valores y correcto orgullo de los países de Europa por sus propias tradiciones. También hay el temor de que el uso indebido del material estadounidense tendría un efecto similar sobre el sentido común de identidad en Europa occidental, considerada como un todo que ya existe en un grado significativo y cuyo fomento debe ser la meta de las instituciones europeas. (Pragnell, 1985: 5).

Esta manera de percibir las cosas no parece ser muy distinta en espíritu de la tesis del imperialismo cultural que en los últimos veinte años han adoptado Herbert Schiller, dentro de un marco marxista de referencia, y Anthony Smith (1980), dentro de un marco liberal. En una reciente exposición, Schiller otra vez arguye que las compañías transnacionales contemporáneas han tenido éxito en su campaña para "romper entidades nacionales de difusión y telecomunicación" ya que cuentan con "acceso casi total a los sistemas nacionales de información y están cerca de convertirse en la fuerza dominante en la situación nacional *al saturar el espacio cultural de cada nación*". Debido a la capacidad que las "órdenes de las corporaciones transnacionales" tienen de eludir la autoridad nacional, la "protección de la cultura nacional" hoy día es conceptualmente inútil. (Schiller, 1985: 18; énfasis agregado. P.S.). La noción "espacio cultural" funciona en esta cita igual que "identidad europea". La diferencia clave para el diagnóstico está en el fatalismo de Schiller acerca de la "defensa de la cultura" y en la ineludible necesidad de Pragnell de hacer sugerencias sensatas acerca de cómo debe lograrse.

La cita de Pragnell que hemos hecho anteriormente contiene numerosos desbarramientos. Habla de la cultura de Europa, pero también de sus varias tradiciones. El supuesto, ciertamente implícito pero real, es que éstas son de alguna manera objetos

estáticos bajo asalto. Pero ¿cuáles son las relaciones entre “culturas” y “tradiciones”? Una vez más, como en los euro-documentos ya citados, se sostiene que hay un “sentido común de identidad en Europa occidental” cuya existencia es significativa. Pero qué es y cómo podemos conocerlo no es problema a considerar en la documentación oficial. “Europa” y “Europa occidental” se intercambian indiscriminadamente, pero los límites territoriales de esa área se dejan sin especificar, y esto claramente necesita hacerse porque con cada llegada a la “Comunidad Europa” se cambia en cierta medida la identidad propuesta.

El texto de Pragnell tiene la virtud de intentar definiciones claras:

“La cultura debe verse como la amalgama de elementos que distinguen las comunidades entre sí (cualquiera que sea su tamaño). Estos elementos identifican, por ejemplo, lo que las divierte, entristece o exalta; y gobierna la formación del carácter en el hogar, y lo que se enseña (y cómo se enseña) en las escuelas y otros establecimientos educativos. Los valores nacionales se ven como parte de la cultura e influirán sobre la manera en que las comunidades tiendan a enfocar (no necesariamente con resultados uniformes) cuestiones morales, éticas, políticas y de su comportamiento”. (1985: 8).

Siendo de un hombre sensato, pero lego en la materia, esta definición tiene mucho de recomendable. Las culturas moldean los “caracteres nacionales”, y se considera que las entidades nacionales portadoras de cultura producen efectos homogéneos en sus ciudadanos y que son actores colectivos con una sola identidad. Esta definición toma “cultura” como producto terminado, y a la nación como “un algo estable, concedido de antemano”. En consecuencia, esta visión de un lego, también es ejemplo perfecto de un punto de vista oficial, dado de arriba hacia abajo, de lo que una cultura podría ser: integral, integradora e integrada. Al decir que es “oficial” no implicamos que necesariamente sea elitista —y Pragnell correctamente señala el carácter limitado de un punto de vista estrecho y de alta cultura.

Pragnell en verdad reconoce las contradicciones culturales de las naciones-estado contemporáneas, pero

las hace a un lado:

"No necesita haber conflicto entre la idea de culturas nacionales o regionales y la de una más amplia (aun cuando menos obvia y desarrollada) cultura europea. Dentro de las naciones habrá variaciones, a veces muy marcadas, entre diferentes grupos regionales o étnicos (y en nuestros días, entre generaciones). Sin embargo, las culturas separadas serán templadas, y unificadas en diferentes grados, por una cultura nacional común. De la misma manera, dentro de la Europa occidental hay elementos visibles de una cultura común que en algunos campos ya existe y en otros está emergiendo." (1985: 9)

Sin embargo, en esta versión de las cosas, el modelo nacional de cultura que sobreviene no debe ser demasiado impermeable ya que necesita absorber elementos de la "cultura común" europea (que en la literatura oficial es un espacio descriptivo en blanco) de la que se ha hecho profesión. Pragnell, que investiga prácticamente dentro de la euro-emisión, muy claramente ha hecho un trabajo elaborado de la fórmula de la "unidad en la diversidad"; pero es obvio que decir lo que la "eurocultura" realmente es, representa un obstáculo insalvable.

El empuje práctico de su argumento está de acuerdo con el documento de la CE ya mencionado que es, a saber, el de acentuar la necesidad de salvaguardar la producción doméstica. La base de este argumento, como hemos visto, es que las importaciones son dañinas en potencia, tanto cultural como industrialmente. Sin embargo, Pragnell desea distanciarse de las teorías del "imperialismo cultural" al estilo Schiller, que para él implica "una política concertada y coherente de parte de las varias y aparentemente dispares agencias de producción, para difundir tan ampliamente como sea posible una imagen favorable, pero inexacta en gran medida, del estilo de vida en los Estados Unidos." (1985: 12).

Como rechazo de un modelo de conspiración, éste es incuestionable —aunque, como veremos, ese modelo ya está bajo el ataque de un nuevo revisionismo. El siguiente paso quizá sea más cuestionable, pues, basándose en recientes investigaciones de Elihu Katz

y Tamar Liebes (1985) sobre los modos complejos en los que programas como *Dallas* son interpretados, Pragnell (1985: 13) arguye, en efecto, contra la proposición de que la importación de cultura tenga efectos fuertes y definidos. Claramente, esto debilita uno de sus puntos iniciales fundamentales. Esto se contradice una vez más un poco después, cuando se da por sentado que un sistema televisivo que funciona como servicio público nacional, va a actuar como fuerza integrativa con el efecto homogeneizador de producir "una comunidad informada...consciente de su historia, cultura y tradiciones" (1985: 15). Este modelo cultural/nacional se proyecta enseguida al nivel europeo como si una idea televisiva a *l'anglaise* pudiera contribuir significativamente a una unión más cercana sin mucho más ruido.

He dedicado algún tiempo a cuestionar los presupuestos de Pragnell porque ofrecen un caso muy definido de cómo un trabajo de euro-investigación se "desenvuelve". Claramente, hay muchos artículos de fe: que las culturas nacionales son supuestos dados, en su mayor parte no problemáticos, que ya existe una identidad europea (pero que no puede ser descrita), que se pueden identificar con bastante claridad algunos efectos culturales adversos —un supuesto que le da a toda la empresa un móvil. Sin el supuesto del daño cultural, no tendría caso la defensa de la cultura.

"Espacio audiovisual": una metáfora política a

La retórica de la defensa de la cultura puede emplear numerosas terminologías. Otra variante distintiva es la que se deriva de los recientes debates en la UNESCO acerca de la identidad cultural.

Durante el Congreso Mundial de la UNESCO sobre Políticas Culturales, realizado en la ciudad de México en 1982, el término "identidad cultural" se convirtió en palabra clave tanto en el sumario del Secretario General como en los informes y declaraciones publicados después del evento. En este contexto, y como las siguientes citas indican, se hicieron considerables esfuerzos definitorios:

"La cultura pertenece al hombre, a todos los hombres. La cultura fue universal, pero no única...El congreso fue unánime en su reconocimiento y convencida y vigorosa reafirmación de la igualdad en dignidad de todas las culturas, y en su rechazo de cualquier jerarquía en esa área...Por lo tanto, reafirmó el deber de todos de respetar todas las culturas. Pudo verse con claridad que la afirmación de la identidad cultural se ha convertido en un requerimiento permanente tanto para los individuos como para los grupos y naciones...La identidad cultural fue la defensa de las tradiciones, de la historia, y de los valores morales, espirituales y éticos transmitidos por las pasadas generaciones." (1982: 8)

Obviamente, esperar que los borradores redactados por comités tengan coherencia intelectual es exigir demasiado. Sin embargo, las confusiones y contradicciones son importantes, e interesantes, especialmente en vista de la extensa aceptación del muy elástico concepto central. Las declaraciones de la UNESCO montan el mismo corcel de la "unidad en la diversidad", pero en un nivel diferente. Todos los hombres (y las culturas) son iguales, así que respétense los unos a los otros. Pero es claro que ellos no respetan este mandato y, por lo tanto, en el siguiente párrafo debe reconocerse que en el mundo moderno las culturas pertenecen a varios grupos, los más importantes de ellos las naciones —y de ahí la legitimidad de la defensa de la cultura nacional y

"la importancia que se le da...a la promoción de lenguas nacionales y locales...Muchos delegados opinaron que no se podía hablar de identidad cultural sin reafirmar los conceptos fundamentales de soberanía nacional e independencia territorial...Sin embargo, algunos insistieron en que la identidad cultural no podía ser definida solamente en términos de identidad nacional...Como no era posible concebir una identidad cultural que no tuviera contacto con otras, tampoco podía verse como una forma de introversión, como una entidad herméticamente sellada, condenada, tarde o temprano, a desplomarse sobre sí misma." (UNESCO, 1982: 22-23).

Cabalgar en la montura de la "unidad en la diversidad" a nivel mundial aporrea más dentro de los

confines de "Europa". Es claro que si la lengua es tan importante para la identidad cultural, la identidad cultural no puede ser equivalente a la identidad nacional ya que puede ser que varios grupos lingüísticos habiten la misma nación-estado, o que estén ligados de alguna otra manera más allá de sus confines. Una visión cultural autonomista se contrapone a la visión nacional integracionista, como puede verse en el espacio de unas cuantas oraciones. Se mantiene que las identidades culturales no pueden sostenerse por sí mismas, pero una vez que esto se concede, la jerarquización de culturas se admite implícitamente si se reconoce que los poderes cognoscitivo, político y económico no están uniformemente distribuidos en el mundo. Los problemas de la dominación y de la desigualdad no pueden ser desterrados con puras palabras. Las ambigüedades del discurso de la UNESCO, pues, son éstas: la tendencia pluralizante que dice que todas las culturas son iguales necesita el rechazo de la identificación de la identidad cultural con la identidad nacional, de la cultura confinada dentro de la nación-estado. Pero se amenaza el derecho a ser distinto, el derecho a la autonomía absoluta, en cuanto se admite una "dialéctica entre lo interno y lo externo" (UNESCO 1982: 23). De donde, la lógica de la defensa de la cultura nacional no puede eliminarse.

Las preocupaciones de la UNESCO en el campo de la cultura y el flujo de la información (como se presentan en el informe de MacBride, 1980) han tomado una inflexión particular en la reciente investigación de la posibilidad de un "Espacio Audiovisual Latino". En el informe de Armand Mattelart al gobierno socialista de Francia (Mattelart et al., 1983; hay traducción al inglés), el argumento de la "unidad en la diversidad" se transforma en el de la defensa de la cultura para un área particular de culturas.

Mattelart y sus colaboradores, al tratar de establecer un "espacio audiovisual latino" observan desde el principio que la expresión es lingüísticamente ambigua ya que "cubre un área geográfica en donde la situación oficial de una lengua 'latina' varía de oficial a nacional, de minoritaria a mayoritaria"; lo que es más, en algunos países, (especialmente americanos), la "latinidad"

fue impuesta (Mattelart et al., 1984: IX). Esto podría considerarse suficiente para viciar el proyecto, pero no:

“En una época en la que la organización política, industrial y financiera del mundo se está redefiniendo, un nuevo ‘espacio’ sólo puede emerger por medio de la recolección de experiencias y la convergencia de herencias históricas, culturales y económicas diferentes”. (1984: X).

Es claro que esta concepción de “espacio” con un nuevo contenido que todavía ha de producirse, funciona de manera mucho muy parecida a la de la aspiración hacia una “identidad europea”. En última instancia, se mantiene que existe una afinidad cultural y que ésta es una fuerza suficientemente poderosa como para legitimar la reorganización de límites geográfico-culturales. Este proyecto obviamente corta de lado a lado la euro-concepción ya que ofrece un diferente —en verdad opuesto— principio de integración.

Una vez más, lo que me interesa del libro de Mattelart no es tanto su contenido empírico (que se ha vuelto obsoleto con gran rapidez —un problema que hostiga a este campo) cuanto su estructura conceptual y objetivos. En última instancia, por supuesto, es un argumento para la reorganización del sistema cultural del mundo, con énfasis especial en las industrias audiovisuales. La retórica de crear un espacio concuerda con las ambigüedades inherentes a las industrias culturales (Cfr. Mattelart y Piemme, 1982): lo “audiovisual” es, al mismo tiempo, una arena simbólica y una económica. Esa ambigüedad permite argumentos que son culturales y económicos al mismo tiempo. La intención fundamental es la de reforzar y extender las bases productivas de aquellos que al presente se encuentran en desventaja en el mercado audiovisual mundial. Es claro que públicamente se apela al sentimiento de que la producción nacional o latina es esencial para el mantenimiento de ciertas clases particulares de identidad que, de otra manera, se verían amenazadas.

Sin embargo, este punto no está exento de ambigüedad. Los conceptos de “identidad cultural” y de la defensa de la cultura nacional, de hecho,

aunque son claramente la raíz de la idea de crear un nuevo "espacio audiovisual", se manejan como si fueran objetos profundamente sospechosos:

"Una de las paradojas de los proyectos ligados a nuevas formas de resistencia es que a su genuino deseo de cambio puede serle injertado el nacionalismo más ordinario, o aun el racismo. La identidad cultural es uno de los canales más notables para esta ambigüedad y fácilmente resbala hacia la afirmación nacionalista de la superioridad de un grupo sobre otros." (Mattelart et al., 1984: 110).

Aunque en ninguna parte se define "identidad cultural", se la caracteriza negativamente al indicar cuatro maneras en las que "sirve para ocultar la realidad": puede causar proteccionismo sin una política productiva concomitante; puede ser confundida "con la defensa de un pasado fijo"; puede ser reducida a "una etiqueta nacional para lo que esencialmente es una copia transnacional" lo que da por resultado el "folklore pintoresco"; finalmente, se denuncia su uso como "abanderada de una alternativa cultural-imperialista -y aquí se critica la invención de América Latina por Napoleón III (1984: 17-18). Es obvio que el término "identidad cultural latina" no va a servir, así que tiene que encontrarse una alternativa que elimine las connotaciones negativas en potencia: ¿"espacio audiovisual latino"?

Ha ocurrido, en efecto, un desplazamiento y sustitución conceptual en el que un término teñido, "identidad cultural", ha sido reemplazado por el más grandioso e incontaminado de "espacio". Esto tiene la clara virtud de esquivar las ambigüedades inherentes en el discurso de la UNESCO con su importante, invalidante (e intencional) confusión de la relación entre nacionalidad y cultura. La intención es que "espacio" ofrezca una salida a estos problemas mediante su atractiva vaguedad. Pero esto no puede hacerlo porque necesita algún adjetivo calificativo. Con "latinidad" (aun en la línea de una variedad clareada y fraternal) volvemos directamente a la problemática de la dominación y la defensa de la cultura -quizá no entre los "latinos" mismos, pero ciertamente entre ellos y el resto, especialmente los pérfidos anglosajones. Las culturas no son

todas iguales; los "espacios" son inclusivos tanto como exclusivos y, en consecuencia, son campos de fuerza.

Sin embargo, una de las rarezas de este esfuerzo es que en ningún lugar se reflexiona sobre el nuevo concepto sustituto, es decir, "espacio". Y es que si se hiciera eso, se traicionaría la intención del juego. Para encontrar un intento de hacer esa reflexión, se tiene que buscar en otro lado, en el trabajo del geógrafo Torsten Hagerstrand, quien de una manera que estimula a la reflexión (y hasta donde uno puede saberlo, bastante independientemente de los debates actuales en el campo de la cultura) eslabona una concepción de espacio audiovisual con problemas de la identidad. Son exactamente estas fundamentales cuestiones las que no reciben tratamiento sistemático en el trabajo de Mattelart, porque ese eslabonamiento les es conceptualmente negado.

Hagerstrand (1986: 8), tomando el caso de Suecia, distingue dos formas de integración social: "Integración territorial" se refiere a formas de comunicación social cara a cara en las que "la proximidad es la categoría suprema y, en consecuencia, el pensamiento, la lealtad y la acción se ven estrechamente ligados al espacio". La evidencia de la necesidad de esta identificación con el domicilio local es fuerte, dice Hagerstrand. En contraposición, está la "integración funcional" dentro de la contemporánea "sociedad de sistemas" en la que los mensajes circulan globalmente. La duda que Hagerstrand (1986: 13) se plantea es si acaso la difusión puede coadyuvar al deseo de adquirir más espacio para el modo territorial de organización que del que actualmente dispone. Hagerstrand dice que las estructuras difusoras de la sociedad sueca contemporánea se mueven en dos direcciones: la radio y la televisión tienden a enfatizar los niveles nacionales e internacionales, mientras que la prensa local tiende a reforzar la integración territorial:

"los medios televisivos tienen una tendencia inherente a promover lazos jerárquicos y centralizados que tienen como resultado el alejamiento de la gente de la comunicación cara a cara. Pero estas limitaciones no circunscriben totalmente el "espacio de posibilidad"...para la mayoría de la gente, la localidad y la

región donde viven es más que espacio social, por lo menos subconscientemente. La existencia también se enlaza a un paisaje tangible que es un recurso básico y una entidad que hay que entender y cuidar. La difusión podría contribuir grandemente al incremento de la conciencia de espacio en este aspecto también." (Hagerstrand, 1986: 20,25).

El punto central es que, de acuerdo con este punto de vista, el manejo del espacio audiovisual tiene consecuencias importantes para la construcción de la identidad social. Hagerstrand argumenta en favor del uso de los medios para despertar y reforzar un sentido de historia local, de tiempo y lugar. Es en este contexto que utiliza el término "espacio de posibilidad". Claramente, la implicación es que la "tendencia inherente" en los medios de "nacionalizar" el espacio social, puede ser conscientemente contrarrestado, y que su potencial para el reforzamiento de las identidades de estilo antiguo, basadas territorialmente, está lejos de agotarse. Un punto que vale la pena notar es que el "espacio audiovisual" y la identidad (socio cultural) no necesitan ser consideradas como términos opuestos o sustituibles, sino más bien, pueden ser usados en conjunción y plausiblemente en un marco analítico como el de Hagerstrand. Otra implicación adicional es la de que el concepto de espacio puede manejarse de diversas maneras. En el grandioso diseño de Mattelart, el principal movimiento es hacia afuera, hacia la creación de un área de "latinidad", que por no poder ser definida permanece vacía, pero rellenable en potencia. En el caso de Hagerstrand, el movimiento que se sugiere es hacia adentro (el espacio nacional se da por sentado), hacia el reforzamiento de lo local, de lo que ya es conocido. Cualquier desarrollo adicional de la reflexión acerca de la relación entre el espacio social, los medios y las formas de identidad cultural, necesita tomar en cuenta ambos movimientos, hacia afuera y hacia adentro, y eso, como diremos enseguida, requiere que se le dé una más cercana atención a los más amplios procesos de la constitución de identidades.

El nuevo revisionismo

El enfoque de Mattelart marca una retirada del de

Schiller, pues implica una noción pluricentral de producción de cultura, la que difiere de la visión monocentral de este último. Pero no todos los centros son iguales, y Mattelart busca expandir el espacio cultural de los relativamente desfavorecidos "latinos" a expensas de los sobre-expandidos anglosajones. Sin embargo, cada vez más se nos ofrece totalmente otra imagen que implica una retirada total de estos estructuralismos globales y que enfrenta la peligrosa alternativa de sufrir un colapso hacia el subjetivismo. Cada vez mayor prominencia tiene el modelo hermeneútico de consumo de los medios. Hace pocos años, Fred Fejes (1981) señaló una debilidad crucial en la tesis del imperialismo de los medios, a saber, que aunque en términos generales pueda decirse mucho acerca del flujo de productos culturales, técnicas y formas de organización, personal, valores y capacitación de los centros de poder cultural del Norte hacia el Sur, las implicaciones de estos flujos para aquéllos que los consumen permanecen oscuras en su mayor parte. Fejes abogó para que se investigue al público usuario de los medios con el objeto de complementar y engrandecer la teoría existente.

El cumplimiento de esta demanda en términos de nueva investigación parece estarse cumpliendo y, de hecho, algo de este trabajo precedió a la demanda de Fejes. Buena parte del nuevo revisionismo proviene del culturalismo marxista de Stuart Hall (Cfr.v.g. Hall, 1977). En un trabajo importante (muy influido por la semiótica) sobre la "codificación" y "decodificación" de los discursos de los medios a principios de la década de 1970, Hall (1980) abre una línea de investigación que después David Morley (1980) toma para su trabajo empírico. En esta investigación del público, Morley hizo el intento de relacionar a varias "decodificaciones" de las posiciones sociales de los intérpretes. Para esto empleó una concepción activista, el público como constructor de significado, distanciándose de los efectos positivistas y de los enfoques de "usos y gratificaciones". Subsecuentemente, Morley ha extendido su trabajo para explicar las maneras como las relaciones sociales intra-familiares afectan los usos e interpretaciones de la televisión en el hogar (Morley, 1986). De manera

bastante parecida, este enfoque ha sido tomado y modificado después por otros como Ien Ang, Peter Dahlgren, Elihu Katz y Tamar Liebes, y Justin Lewis (Cfr. sus artículos en Drummond y Paterson (eds), 1985).

Vale la pena detenernos unos momentos para ver cómo esta corriente revisionista ha manejado la cuestión del imperialismo cultural. Porque ha sido muy mencionado, y porque se le ha investigado en alguna medida, un buen foco para ello es la serie televisiva de fama mundial, *Dallas*. Para Mattelart y sus colaboradores, esta serie figura como "el símbolo perfecto de odio, la pobreza cultural...contra la que uno lucha" (1984: 90). Dentro de la corriente revisionista, su significado es recodificado. Katz y Liebes (1985), usando grupos de discusión de televidentes de variados antecedentes étnicos para producir "datos eino-semiológicos", han subrayado la gran variación de respuesta de la gente de diferentes culturas. Su argumento es que no hay un solo mensaje de la cultura estadounidense que sea uniformemente percibido, sino que "la interpretación de un programa es un proceso de negociación entre la historia que se presenta en la pantalla y la cultura de los espectadores" (1985: 187). La cultura, sin embargo, se reduce en alcance y parece estar muy afuera de cualesquiera relaciones de poder o dominación en lo absoluto.

Ien Ang (1985) también estudia las complejidades de las respuestas de los espectadores de la serie *Dallas* basándose en una muestra de cartas voluntarias de los espectadores. Su tesis central es que la gente ve *Dallas* por divertirse, y que los exponentes intelectuales de lo que ella llama "la ideología de la cultura de masa" no lo reconocen así. Desde su punto de vista, los altruistas defensores de las "identidades culturales nacionales" en Europa occidental, han enfocado erróneamente el nivel cuando lamentan el imperialismo cultural estadounidense y están ciegos a las múltiples maneras como la gente común y corriente se involucra con la estructura melodramática de la trama y sus personajes. Aquí otra vez, el nuevo revisionismo fuerza a un rompimiento entre argumentos

político-económicos acerca de la producción de cultura y las maneras en que ésta se consume e interpreta. Sin embargo, aunque no debe menospreciarse, el placer del texto no debe desplazar totalmente un interés en el poder.

Este cambio de orientación ha sido tomado en los últimos días por Michael Tracey (1985) que ha abogado por un programa de investigación que siga líneas más cualitativas y etnográficas, y por un desplazamiento de la problemática del imperialismo cultural. En lugar de ello, se nos invita a comenzar desde abajo y avanzar hacia arriba, a considerar que el dato fundamental debe ser la "experiencia real" del consumo de medios por el espectador (1985: 36). También sugiere que lo que la investigación realmente debe sacar a luz son las respuestas universales de la "humanidad común y corriente" (1985: 41-43). Es claro que este recurso a la esencia que acecha dentro de todos nosotros va más allá de la más plausible propuesta de Morley de una microsociología diferenciada de los gustos.

No se niega que los nuevos revisionistas tienen un acierto legítimo en su insistencia en la importancia del problema de los modos de interpretación de los productos culturales. Sin embargo, su acentuación de la micropolítica del espectador puede acarrear consigo una tentación subjetivista que ciertamente debe ser evitada. Es justa la crítica de que los que teorizan sobre el imperialismo de los medios tienen la tendencia al reduccionismo político-económico; sin embargo, lo que no pierden de vista es el problema que tiende un puente entre cómo puede ejercerse poder cultural tanto a niveles mundiales como nacionales y las maneras como éstos se interrelacionan. Mientras que los nuevos revisionistas han identificado una debilidad en el enfoque estructural, su micronivel de análisis no ofrece un punto de observación especialmente ventajoso para el estudio de la manera en que grandes colectividades culturales constituyen sus identidades.

La necesidad de conceptualización explícita

La discusión anterior ha demostrado la importan-

cia de frases como "identidad cultural", "identidad nacional" (y también, en verdad, "identidad *trans* nacional") en el discurso contemporáneo sobre cultura y comunicación. Sin embargo, a pesar de su prominencia, no es nada claro lo que estos términos realmente significan o, todavía más importante, no está claro que *ninguno* de los escritores citados tenga una visión coherente de la manera en que tales formas de identidad colectiva se construyen.

Por debajo de los varios argumentos en favor de la defensa de la cultura, hay uno (que quizá sea mejor caracterizado como *creencia extendida*), a saber: que la excesiva importación de productos culturales extranjeros, en este caso programas de televisión, puede dañar y aun destruir identidades. Este punto de vista, que es negado por el nuevo revisionismo, naturalmente presupone que sabemos mucho acerca de los efectos del consumo de la cultura. Lo que es más, el remedio -consumir más de lo propio, o más de lo que se piense que es bueno para uno- depende exactamente de la misma premisa.

Por debajo de todo esto, hay supuestos inexplorados acerca de las culturas, y de cómo se constituyen, reproducen y modifican sus fronteras. Es obvio que el debate no puede avanzar más, a no ser que comencemos a conceptualizar estos procesos explícitamente. Sin este esfuerzo intelectual, posiblemente seremos incapaces de decir ninguna cosa útil acerca de las identidades colectivas y su relación con los procesos culturales. Pero para hacer esto, tendremos que leer otras bibliografías, pues en la investigación sobre la comunicación, la identidad colectiva funciona como categoría marginal. En otras palabras, lo que necesitamos es voltear los términos del argumento convencional y *no* comenzar con la comunicación y sus supuestos efectos sobre identidad y cultura nacional, sino por la proposición del problema de la identidad nacional misma y preguntarnos cómo puede ser analizada y qué importancia pudieran tener las prácticas comunicativas para su constitución.

Es ahí en donde los expertos en comunicación enmudecen, donde otros hablan. En lo que sigue, mi meta es examinar algunas posiciones teóricas que se

relacionan con la cuestión de la identidad colectiva así como considerar algunos trabajos empíricos que inciden sobre la conceptualización de los procesos de formación y reproducción de la identidad colectiva.

II. La Identidad colectiva como Problema de la ciencia social

El problema de la identidad ha sido tomado intermitentemente en las corrientes principales de la sociología y la ciencia política, pero es difícil encontrar acuerdo acerca de la manera en que el problema debe ser conceptualizado. No tengo intención de revisar de manera amplia el material que ya ha sido competentemente revisado en otro lugar (Cfr. Sciolla, 1983). Baste decir que la mayor parte de los escritos trata principalmente de las relaciones entre el individuo y la sociedad, y continúa con las preocupaciones de diferentes lenguajes conceptuales con la formación del "carácter" y "personalidad" individuales.

Ese no es el mejor nivel al que esta discusión pudiera apuntar. Algunos tienen la opinión de que la categoría "identidad" sólo es aplicable a individuos, no a colectividades. Esta es la posición adoptada por Berger y Luckmann (1966), por ejemplo, en su enfoque fenomenológico del asunto. La principal carga del argumento contra la posibilidad de hablar de identidades colectivas parecería ser que eso involucraría una inadmisibles hipostatización o reificación. Como Sciolla (1983: 14) señala, esto da por sentado que la identidad colectiva debe ser vista como totalmente externa y opresiva del individuo, lo que es una concepción muy restrictiva. En lugar de eso, Sciolla dice que:

"También hay la posibilidad de concebir la identidad colectiva como resultado de procesos complejos, o sea, como constituida por una formación autónoma de fronteras y construcción de símbolos que, sin embargo, interactúa con las expectativas o proyecciones de individuos dados y con las que también podría entrar en conflicto, en una especie de equilibrio precario cuyos resultados podrían ser, o bien la modificación de

la identidad individual (en el caso extremo, abandonar el grupo), o la modificación de la identidad del grupo mismo (en el caso extremo, la disolución de su identidad colectiva)."

También M. Oriol y P. Igonet-Fastingier (1984) han tomado ese punto de vista en sus recientes reflexiones sobre la categoría de identidad. También ellos argumentan que ese concepto implica la teorización de las dimensiones subjetivas de la pertenencia a un grupo en relación con los factores objetivos que condicionan la pertenencia a él. Para ellos, el término "identidad" mismo "se convierte en señal de la más urgente invitación a una dialéctica, la de siempre situarnos "nosotros" en relación con "ellos", la experiencia vivida en relación con la institucionalizada, el presente en relación a la historia, y todas estas prescripciones inmediatamente evocando un esfuerzo recíproco" (1984: 157).

En años recientes, el problema de la identidad colectiva ha sido una preocupación notable de la literatura sobre etnicidad y movimientos sociales. Como han señalado tanto Paolo Pistoï (1983: 82) como J.W. LaPierre (1984: 197-198), el asunto de la etnicidad llegó sustancialmente a la agenda política en muchos estados occidentales en las décadas de 1960 y 1970 y necesitó una explicación en su propio derecho. El análisis del surgimiento de la conciencia étnica y acción correspondiente fue acompañado de un interés en la identidad étnica.

Para LaPierre, esto ha convertido la identidad colectiva en un nuevo objeto y problema de las ciencias sociales. Siguiendo el trabajo de Maurice Halbwachs, dice que "la identidad colectiva está en relación con una memoria colectiva por medio de la cual el grupo contemporáneo se reconoce a sí mismo a través de un pasado y remembranzas, conmemoraciones, interpretaciones y reinterpretaciones comunes" (1984: 196). LaPierre distingue entre momentos defensivos y contraofensivos en la identidad colectiva. Argumenta que hay una paradoja en el hecho de que los grupos cambian y, sin embargo, insisten en que han permanecido iguales. También señala la *selectividad* de la memoria, sea individual o colectiva, y le asigna

un papel crucial a los intelectuales en la "interpretación selectiva de la historia" (1984: 203-204).

Pistoi subraya la importancia señera del argumento de Fredrick Barth (1969) en el sentido de que el *contenido* de la identidad étnica no puede ser concebido estáticamente, sino que "la categoría de etnicidad es una *forma* de organización social, un vehículo de organización que puede adoptar diferentes contenidos en diferentes épocas y en variados sistemas socioculturales...En consecuencia, el factor crítico para la definición del grupo étnico es la *frontera social* que define al grupo con respecto a otros grupos del mismo orden, no la realidad cultural dentro de esas fronteras" (Pistoi, 1983: 83). Esta extremadamente útil conceptualización de la capacidad de los grupos étnicos para recomponer sus fronteras y seleccionar diferentes criterios en diferentes épocas nos ofrece, obviamente, una visión *dinámica* de la identidad. Como veremos, otros, de varias maneras, se han acercado al problema en términos semejantes.

La lógica de la identidad colectiva

En esta sección quiero abogar por la idea de que la "identidad nacional" se entiende mejor como una forma específica de identidad colectiva. Para desarrollar este argumento, revisaré una cantidad de literatura pertinente al caso, especialmente de escritos en el campo del nacionalismo. Muy poco del material a revisar ha sido escrito con un propósito específico, lo que en sí es digno de mérito, ya que sugiere que en los últimos tiempos no ha sido mucha la reflexión directa que se le ha dado al problema sociológico *general* de la definición de la identidad colectiva y de la manera cómo ésta es constituida.

Sin embargo, uno de los más interesantes y continuados esfuerzos para la consideración del problema se encuentra en el reciente trabajo de Alberto Melucci (1982) que usaré como punto de partida.

El trabajo de Melucci se ocupa principalmente de la interpretación de los movimientos sociales que florecieron particularmente en las décadas de 1960 y

1970. Muy en la vena de otros escritores como Touraine y Pizzorno (Cfr. Sciolla (ed), 1983), Melucci argumenta que los conflictos de esos años pueden ser interpretados como parte de la lucha por la identidad. Dentro del contexto de una crítica que hace de autores importantes para la explicación de la acción colectiva como Charles Tilly y Mancur Olson, Melucci desarrolla un argumento acerca de cómo debe enfocarse el problema de la identidad colectiva. Ese es el aspecto de su trabajo que me propongo evaluar.

Según Melucci, a medida que las sociedades occidentales se alejan de un modelo industrial capitalista basado en las clases, el concepto de identidad ha adquirido creciente importancia para una teoría de la acción que explica la formación y actividades de varios grupos. Se conceptualiza la "identidad" como algo que "involucra sobre todo la noción de permanencia de un sujeto u objeto a través del tiempo". Melucci también señala "la noción de *unidad*, que establece los límites de un sujeto u objeto y que le permite ser distinguido de otro cualquiera". Finalmente, sugiere que el concepto de identidad envuelve "una relación entre dos elementos que pueden ser *reconocidos como idénticos*" (Melucci, 1982: 62; el énfasis es original).

Criterios formales como éstos pueden aplicarse tanto a formas de identidad individual como colectivas, y las primeras dos en particular huelen a longevas discusiones sobre la identidad personal en el campo de la filosofía de la mente. El tercer criterio le es de particular importancia a Melucci, que desea acentuar que todas las identidades se constituyen dentro de un sistema de relaciones sociales y requieren el reconocimiento recíproco con otras. La identidad, dice, no debe considerarse como "cosa", sino como "un sistema de relaciones y representaciones". Además, agrega, la distinción entre niveles de identidad individual y colectiva no conlleva ninguna implicación para el concepto de identidad mismo; más bien, lo que cambia es el sistema de relaciones al que el actor toma como punto de referencia y con respecto al cual su reconocimiento llega" (1982: 68).

El concepto de identidad está ligado al de acción. Melucci subraya que los actores deben tener capacidad

para reflexionar sobre sí mismos, percepción de su pertenencia y continuidad en el tiempo. La preservación de la identidad de un agente es percibida como un continuo proceso de recomposición más bien que como dato dado, un proceso en el cual las dos dimensiones constitutivas, la autoidentificación y la afirmación de diferenciación, están en ligazón continua. Una "crisis de identidad" en la sociedad contemporánea se define como "la imposibilidad de mantener una configuración dada a través del tiempo y el espacio" (1982: 72). En tales contextos, los movimientos sociales se interpretan como naturales porque le "ofrecen a los individuos la posibilidad colectiva de afirmarse a sí mismos como actores y de encontrar un equilibrio entre el autoreconocimiento y el reconocimiento de otros" (1982: 72).

Después de estas consideraciones generales, mucho del argumento de Melucci tiene que ver con los "nuevos movimientos antagónicos", según su punto de vista, del post-capitalismo. Este análisis sólo interesa tangencialmente al presente trabajo y sólo mencionaré algunos puntos.

Primero, el interés principal de Melucci, sobre todo, es la construcción de la identidad colectiva a nivel sub nacional: la nación-estado como contexto se da por sentada. En mi opinión ésta en una sería debilidad porque tiende a excluir la "identidad nacional" por considerarla como un problema que sólo muy inciertamente se deriva de un interés intrasocial. Yo propongo que simplemente extendamos el acercamiento general de Melucci a ese nivel de análisis.

Segundo, dado que su enfoque rechaza el reduccionismo a clases y la idea de que a los sujetos históricos se les asignen papeles definidos, Melucci puede preguntar por qué un actor social dado aparece en la escena en un momento dado. Dicho de otra manera, la identidad se interpreta como un aspecto dinámico, *emergente*, de la acción colectiva. Este me parece un principio que es útil seguir.

Tercero, se le da considerable acento a la dimensión simbólica de la identidad:

"Podríamos definir la identidad como la capacidad

reflexiva de producir una toma de conciencia de la acción (o sea, una representación simbólica de ella) más allá de cualquier contenido específico. La identidad se convierte en reflexividad formal, en capacidad simbólica pura, en el reconocimiento de la producción de un sentido de acción, dentro de los límites impuestos en un momento dado por el medio ambiente y la estructura biológica." (1982: 88).

Una vez más, dados nuestros intereses, el enfoque sobre el nivel cultural es valioso en lo general, aunque no se da ninguna indicación acerca de la manera cómo se logra esa reflexividad, o acerca de si ciertos agentes específicos dentro de una colectividad ("los intelectuales") jueguen un papel particularmente importante.

El acercamiento básico al problema de la identidad, como hemos visto, acentúa una concepción activista, de construcción de significado; además, se dice que los principios para el análisis de la identidad permanecen invariables independientemente del nivel al cual se le proyecte. Contra éstas, sus propias premisas, Melucci hace un movimiento algo dudoso. Alega que las sociedades post-industriales contemporáneas son distinguibles de la siguiente manera:

"La identidad ya no se presenta como 'dada' por la naturaleza, ni como el simple contenido de una tradición con la que los individuos se identifican. Ya no se basa exclusivamente en la pertenencia a 'asociaciones reguladas normativamente' (estados, partidos, organizaciones). Los individuos y los grupos participan, por medio de su acción, en la formación de la identidad, que es el resultado de decisiones y proyectos más bien que de condicionamientos y de ligaduras." (1982: 89).

Lo que este pasaje dice, en efecto, es que el activismo de los movimientos sociales contemporáneos entraña una concepción muy específica de la identidad colectiva —una concepción apropiada exclusivamente para ellos. En contraste, las más estables entidades que confieren identidad son consideradas inertes. Seguramente éste es un contraste erróneo dentro de los propios términos de Melucci y descansa sobre el supuesto de que la identidad de los movimientos

sociales merece un análisis completamente distintivo. Pero, si su argumento general tiene alguna fuerza (y yo creo que sí), la construcción de la identidad dentro de entidades más estables debe ser analizada precisamente en los mismos términos formales. Retomaremos este punto más adelante cuando discutamos el enfoque de la "invención de la tradición". Baste decir por el momento que su alusión a las tradiciones les da ese valor sin cuestionarlas, es decir, las considera "tradicionales" más bien que sujetas a continua mutación. Además, al imputarles identidades estáticas a los "estados", también limita sin necesidad la capacidad de su modelo para tratar el problema de la identidad nacional. Esta extraña falta de imaginación se ve claramente en su enfoque a la "etnicidad", que se interpreta masivamente desde el punto de vista de la emergencia de nuevas formas de solidaridad dentro de naciones-estado establecidas. El interés central es el de considerar por qué grupos sub-nacionales se ven compelidos a "redescubrir" y emplear la identidad étnica como recurso político-económico. Pero, precisamente, esto es dejar fuera una muy interesante e importante cuestión, la de saber cómo debe ser analizada la identidad nacional al nivel más amplio de la nación-estado. No hay ninguna base razonable para poder excluir esa cuestión de la misma lógica activista de la identidad colectiva, aunque sea a un nivel más "remoto".

La nación como comunidad comunicativa

Una línea potencialmente productiva en la investigación de la manera cómo las naciones podrían ser caracterizadas, es la que considera que el papel de la comunicación (en el sentido más amplio) es el de ser el principio integrativo dentro de un determinado grupo. Este enfoque tiene algunos exponentes distinguidos en la historia de lo que se ha escrito sobre el nacionalismo. Sin embargo, está marcado por una ceguera recíproca de la que marca los estudios contemporáneos sobre comunicación: allí, no se conceptualiza la nación-estado suficientemente, mientras que en los escritos so-

bre nacionalismo generalmente no se teoriza sobre los medios masivos. Necesitamos salir de este doble callejón cerrado. Mayoritariamente, no se conceptualiza la nación en términos de "identidad colectiva"; sin embargo, hay ocasiones en las que este tema es tratado explícitamente. En uno de los más recientes trabajos de este género, por ejemplo, W.J.M. MacKenzie (1978) cuestiona la noción "identidad política colectiva" usada en ciencia política. Dice que este término fue popularizado originalmente por medio del trabajo de Lucian Pye sobre el desarrollo político. MacKenzie sugiere que Pye tomó la idea de una "crisis de identidad" del trabajo de Erik Erikson en el que el foco de interés era el nivel del desarrollo psíquico individual: "identidad es todavía...la identidad que un individuo puede encontrar por medio de una colectividad; no la metáfora de Pye, de que una colectividad puede, como persona, tener identidad y crisis de identidad" (1978: 39). Por el contrario, MacKenzie alega que la analogía de la identidad colectiva no puede construirse correctamente sobre la del individuo. Además, decir como Pye que las naciones emergentes están en búsqueda de sus identidades colectivas es dar por hecho aquello que uno se propone demostrar.

Para MacKenzie, el problema de la identidad política no puede ser tratado adecuadamente dentro de la ciencia política convencional. En lugar de dar por sentada la existencia de identidades, debemos considerar bajo qué condiciones "es posible realizar 'un propósito común'" (1978: 109). En opinión de MacKenzie, un concepto de identidad colectiva sólo es aceptable en el contexto de una concepción extendida de lengua:

"La comunidad de comunicadores, vaga como es, es sin embargo más precisa que la de comunidad de intereses y contigüidad de espacio. Los conceptos tradicionales de nuestro mundo moderno -nación, raza, religión, clase- retienen sus posiciones de poder. Pero cada uno puede ser generalizado más efectivamente en términos de un intercambio de, o participación en, satisfacciones simbólicas." (1978: 165).

En este análisis, pues, MacKenzie se ocupa en rede-

finir el contexto en el que el problema de la identidad (aquí "política") colectiva puede ser conceptualizado. La "identidad colectiva" y su constitución es un problema, no algo cuya existencia podamos presumir como condición anterior de actividad política. En su énfasis sobre la constitución activa de agentes políticos, MacKenzie converge en parte con el análisis del movimiento social de Melucci.

MacKenzie se da cuenta del problema de establecer cuáles son las "fronteras naturales" de los grupos comunicativos y alega que, en principio, esto puede resolverse por medio de la generalización del concepto de "encuentro". Estos encuentros deben ponerse "bajo la rúbrica de la comunicación social que incluye el contacto personal por carta y teléfono, el enlace de especialistas por medios de comunicación especiales, y el de comunidades de manera selectiva, por medios masivos de comunicación" (1978: 132).

Se considera que aquéllos que interactúan en estas redes ocupan el mismo "espacio social", y MacKenzie sugiere que los que comparten una red, comparten una identidad. En sus términos, "la identidad nacional" es sólo uno de cuatro tipos principales de "identidad cultural" que es un legado del siglo XIX (los otros tipos son raza, religión y clase).

Bajo este tipo de argumento se encuentra la *indeterminación* en última instancia de las fronteras de identidad grupal. Si este enfoque fuera a aplicarse provechosamente, digamos a la Europa occidental de nuestros días, las comunicaciones (o, en diferente registro, la cultura) tendrían que ser *localizadas institucionalmente*. El punto principal de referencia obvio sería la nación-estado y su papel en el establecimiento y mantenimiento de fronteras. Esto pone una restricción de carácter empírico sobre la cuestión de la indeterminación. De otra manera, el argumento que por un lado reproblematisa la cuestión de la conceptualización de la identidad colectiva, por el otro lo hace de tal manera que su aplicación analítica es imposible. Reconsideraremos este punto cuando discutamos el trabajo de Giddens más adelante. La referencia de MacKenzie a la

“comunicación social” se basa en la noción central del trabajo sobre nacionalismo de Karl Deutsch (1953; 2a. ed. 1966). Este trabajo presenta una mezcla conceptual de antropología cultural y teoría de la comunicación. La tesis central de Deutsch es la siguiente:

“El aspecto esencial de la unidad de un pueblo...es la complementariedad o eficiencia relativa de la comunicación entre individuos —algo que en ciertas maneras es similar a la simpatía mutua, pero en más grande escala”. (1966: 188).

En consecuencia, se considera que una nación es una entidad cultural con principios de coherencia llamados “complementariedad” y “eficiencia relativa”. Para Deutsch, “los procesos comunicativos son la base de la coherencia de las sociedades, culturas y aun de las personalidades individuales” (1966: 87). De hecho, se define *nacionalidad* según esos principios:

“En breve, lo que aquí proponemos es una definición funcional de nacionalidad. La pertenencia a un pueblo consiste en la amplia complementariedad de la comunicación social. Consiste en la habilidad para comunicarse, en una variedad más grande de asuntos, más eficientemente con los miembros de un grupo grande que con extraños a ese grupo.” (1966: 97).

Esto es contrapuesto muy explícitamente a las “definiciones acostumbradas de pueblo en términos de una comunidad de lenguas, o carácter, o memorias o historia pasada.” (1966: 79). Complementariedad y eficiencia en la comunicación son el cemento social. Sin embargo, estos principios son escurridizos cuando se les interroga porque no ofrecen ningún criterio para marcar fronteras —precisamente la misma debilidad que encontramos en la posición de MacKenzie. De esta manera, el concepto de complementariedad “podría ser extendido hasta hacerlo incluir la eficiencia comunicativa real o probable de los individuos en una variedad de diferentes arreglos sociales” (1966: 110). En otras palabras, es suficientemente indefinido como para referirse sea a una villa o a una nación. La única condición limitante que se menciona es la de que, a niveles más altos de complementariedad, “los pueblos se separan unos de los

otros por barreras comunicativas, por 'brechas marcadas' en la eficiencia de la comunicación. Estas brechas son relativas" (1966: 100). Pero esto solamente esquivaba el problema: ¿qué tan relativo es lo relativo? De hecho, complementariedad y eficiencia no tienen límites en principio, de manera que, en las condiciones adecuadas, podríamos llegar a la llamada 'villa global': una gran nación; una lengua ampliamente extendida; el fin de Babel. Al llegar a este punto, ya es muy cuestionable la utilidad de la teoría de la comunicación social como explicación de la nacionalidad.

Otro punto más es que la concepción funcionalista que Deutsch emplea, aunque entraña diferencias nacionales, no se ocupa de la interacción entre comunidades comunicativas (naciones) —y esto, como hemos visto, es un asunto de interés central para el debate actual sobre comunicaciones. No puede especificar cómo se mantienen las fronteras; más bien, solamente identifica a un pueblo dado como en posesión de complementariedad, y por lo tanto, *ipso facto*, lo identifica como nación. Sin embargo, una de las principales ventajas es que ese enfoque no es presa de concepciones esencialistas de nacionalidad. Además, aunque necesitamos localizar competencias comunicativas limitadas nacionalmente en un marco institucional con mucho mayor cuidado, es importante no ignorar el papel de la comunicación social en la construcción de identidades nacionales. El problema es cómo localizarlo y en qué marco analítico, para que su importancia en el contexto de más amplios procesos de formación de identidad colectiva pueda ser valorada.

Un techo político para la cultura

Otra teoría influyente en la que las dimensiones culturales de la nacionalidad son de importancia central, es la que se encuentra en el trabajo de Ernest Gellner. La primera vez que se formuló fue en un capítulo de *Thought and Change* (1964) y ha sido subsecuentemente elaborada en *Nations and Nationalism* (1983). El principal objetivo de Gellner es el de explicar los orígenes del nacionalismo. Hablando a nivel general, Gellner argumenta que la

formación de naciones-estado es resultado inevitable de procesos de centralización puestos en marcha por las demandas de la industrialización y su concomitante, la compleja división del trabajo. Dice que el impacto de las formas industriales de producción resulta en la reorganización de anteriores formas de organización social (agrarias). Una demanda central, iniciada por las relaciones sociales emergentes, es la de la "capacitación genérica": la habilidad, en principio, de hacer cualquier cosa. Esto a su vez, requiere un sistema universal, estandarizado, de educación, que usara un medio lingüístico también estandarizado. Gellner dice que este proceso produce un "profundo e inevitable ajuste de la relación entre política y cultura", es decir, el "nacionalismo". La nueva formación entraña "la organización de contingentes humanos en grandes grupos centralistamente educados y culturalmente homogéneos" (1983: 35), con la consecuencia de que el "hombre moderno no sólo es leal a un monarca, o país o fe, independientemente de lo que el diga, sino a una cultura". Según esta versión, ahora "estado y cultura deben estar ligados" (1983: 36).

Vale la pena anotar una calificación con respecto al modelo de educación nacional que Gellner emplea. Lo que este modelo básicamente da por sentado es que las tendencias centralistas y homogeneizantes del sistema son el resultado de los requerimientos de la industrialización y la división del trabajo. Esto necesita ser mejor afinado dando lugar a conflictos por la creación de sistemas nacionales de educación que sean transmisores de uniformidad cultural. Como Abraham de Swaan (1985) ha señalado, tales transformaciones han sufrido una tendencia a la resistencia de "élites mediadoras" (notablemente los terratenientes y el clero) que resienten el debilitamiento de sus posiciones de privilegio entre el estado y la localidad. Sin embargo, esto no es una objeción decisiva al argumento, ya que, tanto Gellner como de Swaan, estarían de acuerdo en que la educación nacional constituye "el intento más significativo para abrir las redes comunicativas locales con el objeto de lograr un gran sistema nacional de intercambio" (de Swaan, 1985:

125).

No obstante, hay desacuerdo sobre la manera en que el enfoque de Gellner debe ser, interpretado. Anthony Giddens (1985: 214) lo asimila a una teoría de la comunicación al estilo de la de Deutsch que, me parece, pierde el énfasis sobre el papel de la comunicación que está en el corazón mismo de la teoría. Por su parte, Anthony D. Smith (1973: 72) clasifica la teoría de Gellner como una teoría lingüística del nacionalismo en la que "La lengua es el elemento decisivo de cualquier cultura, lo que más claramente expresa la personalidad colectiva del grupo. Se concluye que el nacionalismo es primordialmente un movimiento lingüístico, y que las diferencias de ese orden, bajo ciertas condiciones, causarán conflicto y divisiones nacionales". Sin embargo, como Smith mismo (1973: 74) concede, en realidad a medias, esta situación se entiende mejor como una teoría cultural de los lazos sociales en la sociedad industrial, teoría para la cual la lengua es de importancia central. O, para decirlo a mi manera, una teoría cultural de identidad nacional en la que la naturaleza de la cultura tiene precondiciones definidas de desarrollo industrial.

Según Gellner, el término "cultura" debe usarse en sentido "antropológico, no normativo", para que signifique "el estilo distintivo de conducta y comunicación de una comunidad dada" (1983: 92). El supuesto básico es que la forma modal de la sociedad contemporánea es la de una nación-estado que actúa como "techo político" (legitimizador y defensor) de su propia alta cultura —entiéndase ilustración en alguna lengua, sostenida, en particular, por un sistema de educación nacional. Para los habitantes de la nación-estado modal, las fronteras de su mundo conceptual están marcadas en gran medida por la cultura nacional, entendida en un sentido más amplio que el de solamente la lengua:

"La cultura ya no es solamente el adorno, confirmación y legitimación de un orden social que también fue sostenido por constricciones más duras y coercitivas; la cultura hoy en día es el medio necesario compartido, la sangre vital, o quizá, la atmósfera mínima compartida, dentro y sólo dentro de la cual los miembros de la sociedad pueden respirar, sobrevivir y producir.

Para una sociedad dada, debe ser un medio en el cual todos puedan respirar, hablar y producir; de donde, deba ser la misma cultura. Además, ahora debe ser una alta cultura (ilustrada, mantenida por medio de la educación) y ya no puede ser una pequeña, cultura o tradición, iletrada, diversificada, o localista". (1983: 37-38).

Aceptemos por plausible el argumento de que el mundo tiende hacia naciones-estado monoculturales, y que los "límites de la cultura" ahora se convierten en la "frontera política nacional". En esta fórmula, nótese bien, "cultura" de hecho equivale a versión oficial de cultura nacional. Una importante perspectiva que se olvida, es la que se ocupa de una visión de cultura como lugar de desafío; en otras palabras, una visión que *problematiza* la "cultura nacional" y cuestiona las estrategias y mecanismos por los que se mantiene, y su propio papel en el aseguramiento de la dominación de grupos dados en una sociedad.

Un segundo punto se refiere a la perspectiva de Gellner que considera la cultura como producto social. Dado el interés de la teoría en la transición del Estado "agro-letrado" a la nación-estado, por vía de la industrialización, la tendencia es considerar el logro de una cultura nacional como tarea de un solo trabajo. Una vez que se ha realizado la integración y que el sistema de educación nacional difusor de la lengua está en función, la reproducción continuada de las fronteras culturales parece asegurada.

Sin embargo, me gustaría sugerir que necesitamos distinguir entre la creación inicial de culturas que imparten identidad, y el problema de su persistencia a través del tiempo. Para Gellner, la agencia clave que asegura la reproducción virtualmente automática es el sistema educativo nacional, productor de empleados de oficina y difusor de ilustración. Sin embargo, este punto de vista tiende a menguar la importancia de fuentes emergentes de diferenciación dentro de las culturas industriales y la creación nueva de varias identidades colectivas que pueden ser opuestas a la cultura nacional oficial. Casi no admite disputa el hecho de que la cultura nacional constituye un punto de referencia

ineludible, pero no resuelve todos los problemas de la identidad colectiva. Lo que sí hace es constituir las fronteras de distintas versiones de identidad nacional.

Gellner no reconoce esta dificultad para su modelo de "una nación, una cultura" cuando se ocupa del problema de las diferencias sociales culturalmente reconocidas. No es el caso de que todas las sociedades en todas partes puedan lograr un *appianamento* universal. Llama "resistencia a la entropía" al hecho de que algunas distinciones no se borren:

"Una clasificación es resistente a la entropía si está basada en un atributo que tenga una tendencia marcada a no dispersarse uniformemente en toda la sociedad aun con el paso del tiempo desde su establecimiento inicial como sociedad industrial." (1983: 65).

Estas características resistentes a la entropía (Gellner se concentra sobre todo en una hipotética minoría "azul") conllevan considerables implicaciones para la explicación de cómo, según esta teoría, pueden establecerse identidades colectivas en naciones-estado dados. La característica "azul", si funciona de manera profundamente opuesta a la entropía, significa que una sección de la población residente en un estado será, sin embargo, excluida por la mayoría de una membresía reconocida en la comunidad nacional. Esto hace de los procesos internos de manejo de fronteras ideológicas un problema de considerable interés.

En un pasaje de su trabajo, Gellner se ocupa expresamente del papel de la comunicación en su sentido institucionalmente específico en relación con los medios masivos. (Uno podría considerar que eso es darle a este tópico un peso inadecuado en una teoría que tanto acentúa la cultura y la comunicación). Con toda razón crítica la idea de que sin los medios masivos ninguna idea nacionalista sería diseminada. Esta idea es obviamente tonta —emparentada con el supuesto de que sin la cobertura informativa de la violencia no habría disturbios, terrorismo ni guerras— y Gellner hace bien en dejarla de lado. Sin embargo, su manera de presentar el papel de los medios, en una cultura nacional dada en nuestros días es mucho más dudosa:

"Los medios no transmiten una idea que simplemente se les haya inyectado. Lo que se les haya inyec-

tado importa muy poco: es la ubicuidad e importancia de la comunicación abstracta, centralizada y de uno hacia los muchos, es decir, son los medios mismos los que automáticamente engendran la idea central de nacionalismo, muy independientemente de lo que se esté poniendo en particular en cada uno de los mensajes transmitidos. El mensaje más importante y persistente es generado por los medios mismos, por el papel que tales medios han adquirido en la vida moderna. El mensaje central es que la lengua y el estilo de la transmisión es importante...lo que se diga en concreto importa poco." (1983: 127).

En una frase que le hace eco a la de McLuhan, Gellner está diciendo que los medios son el mensaje. La fórmula es ligeramente modificada para dar cuenta de cuestiones de lengua y estilo, y de la forma en que tales códigos invitan a los espectadores a verse a sí mismos como miembros de la comunidad moral. En lo general, este argumento converge con la concepción de Benedict Anderson de la nación como "comunidad imaginada", que será discutida en breve. Sin embargo, "lengua y estilo" no pueden ser tan fácilmente separados del contenido de la comunicación como Gellner querría que supusiéramos.

Sigamos ese argumento hasta su conclusión lógica. Imaginemos una Corporación Nacional de Emisión, que importara del extranjero cincuenta por ciento de sus programas, con el resultado de tener una mezcla de telenovelas de los Estados Unidos, comedias de costumbres y valiosos diarios de viajes británicos, telenovelas brasileñas y caricaturas japonesas. Toda esta mezcla, claro está, es cuidadosamente doblada a la lengua nacional (como son dobladas las muchas películas que se exhiben, principalmente de los Estados Unidos). Pero aún así, hay prominentes intelectuales y políticos que se preocupan por el imperialismo cultural y lanzan discursos fulminantes acerca de la defensa de la cultura nacional. El otro cincuenta por ciento de la programación está fuertemente influido en estilo y estructura por las importaciones extranjeras, pero se produce nacionalmente. El último, formidable oponente de la originalidad nacional es el programa de Noticias Nacionales que pasa todas las noches, y

que se dedica en primera instancia a las hazañas de figuras políticas nacionales a la manera etnocentrista universalmente aceptada.

¿Puede decirse verdaderamente que el contenido de tal comunicación es irrelevante para los espectadores? Tomar este punto de vista comprometería a Gellner con las más extremas versiones del nuevo revisionismo en los estudios sobre la comunicación antes bosquejados. Pero en realidad, su argumento es diferente, a saber, que los medios funcionan como una especie de sistema oculto de categorías (de manera muy similar, muchos han argumentado que lo que importa acerca de la educación formal es su "currículum oculto"). En su opinión, la invitación a identificarse con la cultura nacional de los medios es inevitable. Sin embargo, mi ejemplo cuestiona el *por qué*, después de un cierto punto, afirmaríamos que esa cultura de los medios es *nacional*. Supongamos que las importaciones (por ser baratas y atractivas) se incrementaran hasta el noventa por ciento y que las medidas del gobierno nacional para la privatización de la economía obligaran al programa de Noticias Nacionales a convertirse esencialmente en una estación repetidora de las agencias informativas internacionales. ¿Podría en ese caso sostenerse que sólo los medios importan y el mensaje no? En teoría, no. El modelo de Gellner mientras que está en lo correcto al argüir que la existencia misma de los medios nacionales es importante para el demarcamiento de fronteras, por otro lado permanece insensible a la posibilidad de que tal demarcación pudiera no estar firmemente en su lugar, sino ser sobornada por las tendencias internacionalizantes de la producción cultural capitalista. (Son precisamente estas preocupaciones las que están detrás del debate sobre el imperialismo cultural —aunque, como hemos visto, se necesita ser cuidadoso en la manera cómo se han de formular los problemas). Si Gellner se apega a su propia teoría, el medio *no puede ser el mensaje*; más bien, los medios tienen que involucrarse en un grado considerable con la preservación de fronteras comunicativas por medio de su provisión de contenidos tanto como estilos nacionales. Pero eso todavía deja

abierto el papel de las comunicaciones masivas en la reproducción de la cultura e identidad nacionales.

Comunidades marginales

En la teoría de Gellner, la "identidad nacional" emerge como producto secundario de la formación de la nación-estado, que a su vez es el resultado de una tendencia global impulsada por la "industrialización". Por eso no es sorprendente que la teoría no contenga una explicación de la construcción activa de la identidad colectiva: de hecho, claramente el argumento es que aunque en ciertos sectores se le atribuya a los intelectuales nacionalistas la invención y difusión del nacionalismo, es la historia (bajo la forma de industrialización) lo que funciona a sus espaldas como el verdadero transformador del mundo. Esto es exagerar un punto importante, creo, como veremos al examinar el enfoque de la "invención de la tradición".

La reciente contribución de Benedict Anderson (1983) se ocupa del problema de la identidad nacional más directamente, aunque, otra vez, sin usar esos términos en concreto:

"En un espíritu antropológico...me propongo seguir la siguiente definición de nación: es una comunidad política imaginada -y tanto inherentemente limitada cuanto soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la más pequeña nación nunca conocerán ni verán, ni siquiera oirán hablar de la mayoría de sus conciudadanos, y sin embargo, en la mente de cada uno de ellos vive la imagen de su comunión...La nación se imagina limitada porque incluso la más grande de ellas, aun cuando contenga un billón de seres, tiene fronteras finitas aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran las otras naciones. Se imagina soberana porque este concepto nació en una época en la que la Ilustración y la Revolución estaban destruyendo la legitimidad del reino ordenado divinamente, jerárquico y dinástico. Finalmente, se imagina como comunidad porque sin importar la desigualdad y explotación reales que puedan prevalecer en cada una de ellas, la nación siempre se concibe como una camaradería horizontal

profunda". (1983: 15,16).

Los contornos de esta definición claramente intentan transmitir, con los más grandes rasgos, el sentido de nacionalidad visto como quien mira desde adentro hacia afuera. La posición, entonces, está bien centrada alrededor del problema de la constitución de la nacionalidad. Anderson (1983: 15) conscientemente distingue entre su posición y la de Gellner, a quien describe "tan preocupado de mostrar que el nacionalismo se disfraza bajo falsas apariencias que asimila 'invención' con 'mentira' y 'falsificación' más bien que con 'imaginación' y 'creación'". Esto me parece una base demasiado trivial para el desacuerdo ya que el concepto "invención" no tiene esta necesaria connotación, tal como lo veremos, ni tampoco eso representa la posición de Gellner.

Lo que quizá sea más importante es el papel que cada teoría le asigna a la lengua. En el modelo de Gellner, se considera que la lengua nacional transmitida por medio del sistema educativo es de importancia central para la formación de la unidad nacional. En la de Anderson, la extensiva consideración de caminos no europeos hacia la nacionalidad agrega una complicación, pues, como él señala, las fronteras administrativas de las ex-colonias se convierten en fronteras nacionales. En muchos casos, la lengua nacional no es un problema ni un objetivo por el cual luchar porque ya es, en su lugar, parte de la herencia colonial. El análisis que hace de la formación de naciones-estado latinoamericanas es ejemplar en este sentido.

Mientras que Gellner se ocupa principalmente de la transición de las sociedades agrarias a las industriales, Anderson se propone trazar varios caminos distintos hacia la "comunidad imaginada". En lo que dice respecto a Europa, sugiere que:

"Lo que, en un sentido positivo, hizo imaginables a las nuevas naciones fue una interacción medio accidental pero explosiva entre un sistema de producción y relaciones productivas (capitalismo), una tecnología comunicativa (la imprenta), y la fatalidad de la diversidad lingüística del hombre." (1983: 46).

Aunque el papel de la educación como constructora

de la nación aparece en varios casos, Anderson no le asigna la misma centralidad que en la teoría de Gellner. Más bien, la tesis central de Anderson es que "La lengua impresa es lo que inventa el nacionalismo, no una lengua en particular en sí" (1983: 122). Así, un elemento que hay que subrayar en su enfoque es la importancia que le asigna a varios medios de comunicación en la construcción, dadas las condiciones materiales apropiadas, de la comunidad imaginada.

En Europa, dice Anderson, "el capitalismo de imprenta" tomó las lenguas vernáculas, las estandarizó y las diseminó en el mercado. Este proceso sentó las bases necesarias para la creación de la conciencia de nacionalidad. Siguiendo a Walter Benjamin y a Lucien Febvre, Anderson arguye que las lenguas impresas, mecánicamente reproducidas, unifican los campos de intercambio lingüístico, "fijan" lenguas, y crean nuevas lenguas de poder para reemplazar a las lenguas sagradas universalistas.

Anderson señala la "novela nacionalista" (con su trama realizada en un espacio común reconocido) junto con el periódico (con su "conciencia calendárica") como principio de organización, como dos de los vehículos más importantes para la formación de una conciencia de nacionalidad. Al combinar tiempo y espacio en circunstancias previas a la formación de la nación-estado, estos dos factores pueden dirigirse a una comunidad nacional imaginada previamente a su formación. El periódico, leído como si fuera una especie de libro al instante, "implica la refracción de 'eventos mundiales' hacia un mundo específico de lectores vernáculos", de manera que "a esa comunidad imaginada le es importante la idea de una simultaneidad estable y sólida al paso del tiempo" (1983: 63).

La teoría de Anderson nos ofrece un punto de contacto directo con las preocupaciones de la teoría de los medios. Debe notarse en particular su analogía con el acto de tomar la comunión —los confines de la nación están ineludiblemente implícitos en las categorizaciones mismas usadas por los medios de comunicación. Aquí, como se ha dicho antes, hay un punto de convergencia

con Gellner. Esto se relaciona con un supuesto fundamental mencionado con anterioridad, a saber, que independientemente de las divisiones reales, "la nación se concibe siempre como una camaradería horizontal profunda".

Hay un punto más, concerniente a la cuestión de la temporalidad. Para Anderson, la concepción moderna del tiempo implica un rompimiento con el tiempo sagrado mesiánico, y su reemplazo con (según la frase de Walter Benjamin) "un tiempo homogéneo y vacío", medido por medio de reloj y calendario. Aquí, sugiere, el concepto de "un organismo sociológico que se mueve calendáricamente a través de un tiempo homogéneo y vacío es una analogía precisa de la idea de nación" (1983: 31).

En algunos aspectos, el de Anderson es una variante del enfoque de la comunicación social; sin embargo, se encuentra con una importante objeción cuando le asigna límites a la "comunidad imaginada" de comunicadores al localizarla dentro del espacio social de la nación estado en vez de intentar definir la nación por medio de criterios generales y, en última instancia, vacíos, como los de eficiencia y complementariedad. Dada la reconocida importancia de la comunicación impresa, es excesivamente extraño que Anderson no extienda más su argumento para dar cuenta de la tecnología de los medios posterior a Gutenberg y para tratar de examinar sus implicaciones para la conciencia de nacionalidad. En términos de la discusión con la que iniciamos este ensayo, un ejemplo primordial, sería ocuparse de las lenguas audiovisuales y las implicaciones de su facilidad para cruzar fronteras nacionales.

Esto nos lleva a otro punto que es bastante obvio (aunque fácil de ser olvidado por muchos sociólogos de alta cultura). Se singulariza el periódico porque coloca la "comunidad imaginada" en un modo simultáneo de comunicación. Pero ese ha sido, durante mucho tiempo, el efecto de la radio y, en los últimos tiempos, de la televisión. Sin embargo, Anderson menciona la radio y la televisión, cuando lo hace, sólo de pasada y para hacer notar que "La difusión multilingüe puede causar la evocación de la comunidad imaginada

a analfabetos y a poblaciones de diferentes lenguas maternas" (1983: 123). Posiblemente. Otros dirían, por ejemplo tomando como base la experiencia de Canadá, que la difusión competitiva multilingüe dentro de los confines de un solo Estado puede, bajo ciertas circunstancias, reforzar las tendencias separatistas más bien que solidificar la identificación con una entidad de alcance nacional (Cfr. Raboy, 1985; Desaulniers, 1985). Hacer esta observación equivale a decir meramente que el enfoque general de Anderson es capaz, en principio, de acomodar estas restricciones. Sin embargo, en primer lugar es necesario darle mucha atención al análisis específico de los distintos medios; y, en segundo lugar, la sobrecargada metáfora católica de la comunión general en las representaciones colectivas, necesita ser contrarrestada por una bienhechora y escéptica atención a las fuentes de división socialmente localizadas, y al lugar que le corresponde a los puntos de vista en conflicto acerca de lo que propiamente constituye el campo de la imaginación nacional.

Dicho de otra manera, la noción de comunidad comunicativa de Anderson es dudosa. La habilidad de la imaginación nacional de limitar es una cosa; la *homogeneidad* dentro de esos límites es otra muy distinta. En los términos que ya hemos indicado, sería preferible considerar un proceso de reconstrucción continua que un hecho terminado. Gavin Kitching (1985) alega que el enfoque de Anderson explica mejor el nacionalismo como pasión que el de Gellner. Quizás. Pero decididamente evita la cuestión de la *distribución social* de la pasión. De hecho, yo sugeriría que (aunque es más rico en la atención que le da a las prácticas comunicativas), comparte una de las fallas del modelo de Gellner: el punto estructural acerca de cómo una forma nacional de comunicación es constituida (en primer lugar por la educación en un caso; del capitalismo de imprenta, en el otro) se confunde en cada caso con el problema analíticamente separado de cómo una cultura nacional está en continuo re-desarrollo, y los contornos de la identidad nacional son constantemente re-traídos.

"Tiempo-espacio" y la nación-estado

En otra reciente contribución digna de ser notada,

Anthony Giddens ha desarrollado una posición sobre la nación-estado y el nacionalismo en los primeros dos volúmenes de su *A Contemporary Critique of Historical Materialism* (1981; 1985). Giddens pone considerable énfasis en el papel de los conceptos de tiempo y espacio en la teoría social, y los desarrolla mucho más plenamente que Benedict Anderson. La posición general de Giddens informa su discusión de la nación-estado y del nacionalismo. Un punto central que quiero enfatizar es el que aunque su esquema conceptual le permite, en principio, teorizar sobre "identidad nacional", en la realidad no lo hace y no hace una importante distinción entre ella y "nacionalismo".

Primeramente haré un bosquejo de los supuestos generales de Giddens acerca de las "relaciones tiempo-espacio". Estas relaciones, dice Giddens, deben ser "representadas como características constitutivas de los sistemas sociales, implicadas tan profundamente en las más estables formas de vida social como en aquéllas sujetas a los más extremos o radicales modos de cambio" (1981: 30). Su enfoque se basa en una concepción relacional de tiempo y espacio:

"El concepto de presencia-disponibilidad liga la memoria (almacenamiento) con la distribución espacial en la constitución en el tiempo-espacio de los sistemas sociales. Todas las colectividades han definido locales de operación, es decir, escenarios físicos asociados con las 'interacciones típicas' que establecen esas colectividades como sistemas sociales... Los locales de esas colectividades están integralmente involucrados con la constitución estructural de los sistemas sociales, dado que la conciencia común de las propiedades del escenario de la interacción es un elemento vital involucrado en el mantenimiento de la comunicación significativa entre dos actores..." (1981: 39).

Esta caracterización tan abstracta del papel del tiempo y el espacio en la constitución de sistemas sociales dados, le permite a Giddens hablar de "locales" tan diversos como oficinas e imperios; un "local" está constituido por interacciones en el tiempo y el espacio. Claramente, dentro de este esquema abstracto hay lugar para la "nación-estado" como local dado, con sus

propias "regiones" subordinadas. Enseguida, Giddens caracteriza, en términos igualmente abstractos, una "sociedad" o "totalidad social". Aquí, Giddens llama la atención hacia cuatro características separadas: un sistema social en relación con un "espacio social" o "territorio de ocupación"; una serie legitimizada de prerrogativas sobre el espacio social ocupado; el agrupamiento institucional de ciertas prácticas entre los participantes (que, dice, es especialmente importante); y, finalmente:

"una toma de conciencia total, discursiva y práctica, de pertenencia a una comunidad inclusiva que tiene una cierta 'identidad'. Primeramente, es necesaria una cierta acentuación del término 'inclusiva'. Una 'identidad social' tiende a ser un 'límite exterior' a la afiliación con otros, que, con frecuencia, puede ser más amplio, aunque no necesariamente se sienta más fuerte que otras afiliaciones grupales más restringidas. Segundo, una vez más tenemos que evitar la necesaria presunción de un consenso: la conciencia de que una colectividad tiene una cierta identidad, y de que uno es miembro de esa colectividad, no es lo mismo que conferirle aprobación normativa". (1981: 45-46).

Otra vez, ésta es una caracterización muy general sobre cómo concebir una "identidad social". Es un término vacío en principio, que emplea la metáfora "espacio" que le permite variados niveles de inclusión y exclusión. La toma de conciencia de esta identidad puede ser discursiva (reflexiva) o práctica (de la vida cotidiana). Sin embargo, Giddens no indica cómo precisamente se dan esos cambios ni lo que implican para la articulación de la identidad. En su versión (distinto a como sucede en la de Melucci) la identidad colectiva está ligada con una concepción de sentimientos que se estima pueden variar de una manera en última instancia impredecible. Esto abre la problemática de la *movilización de los sentimientos*, aunque Giddens no lo indica precisamente de esa manera. Finalmente, hay una útil distinción entre, por un lado, una toma de conciencia de la identidad colectiva, y por el otro, la creación de un consenso sobre acciones colectivas.

Este largo número de condiciones preliminares ha sido necesario porque Giddens es un definidor conceptual *par excellence* y los puntos específicos que hemos comentado en relación con la nación-estado ejemplifican el más amplio esquema empleado por él. El punto inicial de la discusión de Giddens es que "la emergencia de la nación-estado estuvo integralmente ligada con la expansión del capitalismo" (1985: 12) y que la nación-estado debe ser distinguida del estado absolutista porque es un fenómeno moderno, típico de los dos siglos inmediatamente anteriores al nuestro. En sus dos textos también hace la distinción entre la "nación-estado", la "nación" y el "nacionalismo":

"Lo que hace que la 'nación' sea un elemento necesario de la 'nación-estado'...no es la existencia de sentimientos de nacionalismo (sin importar cuán fuertes éstos puedan ser), sino la unificación de un aparato administrativo cuyo poder se extiende sobre fronteras territoriales definidas con precisión. En contraste, el 'nacionalismo', puede entenderse como símbolos o creencias que le atribuyen una comunidad de experiencia a los miembros de una categoría particular regional, étnica o lingüística —que puede converger o no con la demarcación de la nación-estado." (1981: 13;

Cfr. 1985: 116).

Los límites espaciales o fronteras de la nación-estado le dan forma a la nación. El nacionalismo se interpreta como un fenómeno cultural y psicológico. Sobre este último tema, se considera que los sentimientos involucrados "se alimentan de la falta de raíces de la vida cotidiana en la que —lo que Geertz llama los sentimientos primordiales de la reproducción social, plantados en la tradición— se han desintegrado sustancialmente" (1981: 13). Giddens también hace notar la importancia de la identificación de la masa con liderazgos, que es una capacidad inherentemente ambigua, al estilo de las dos caras de Janus, para alternar entre posturas benignas y agresivas (Cfr. 1985: 215,218).

El tema de la identidad (aunque nunca explícitamente llamada identidad nacional, sino, en efecto, tratado como las características de identidad del nacionalismo), es desarrollado con mayor extensión en

el segundo de sus dos volúmenes. El nacionalismo es moderno si se le contrasta con "formas de identidad grupal anteriores", y depende significativamente de la formación de una esfera pública nacional basada en la imprenta que también permita "la invención de la historia de una manera o de otra" (1985: 212). Giddens sugiere que un marco de referencia satisfactorio necesita tomar en cuenta el carácter político de la nación-estado, las características ideológicas asociadas con la dominación de las clases, la dinámica psicológica y el contenido simbólico. El enfoque general de Giddens pone énfasis en el papel de la producción de ideas como elemento constitutivo de la reproducción social, y es congruente con ese enfoque la importancia que le da a intelectuales nacionalistas al estilo de Herder (1985: 216). El contenido de la creencia nacionalista es caracterizado de la siguiente manera:

"El nacionalismo es la sensibilidad cultural de la soberanía, el concomitante de la coordinación del poder administrativo dentro de la nación-estado limitada. Con la llegada de la nación-estado, los estados tienen una unidad administrativa y territorialmente ordenada que antes no poseían. Sin embargo, esta unidad no puede permanecer siendo puramente administrativa porque la coordinación misma de las actividades involucradas supone la existencia de elementos de homogeneidad cultural. La extensión de la comunicación no puede darse sin la participación 'conceptual' de la comunidad total como ciudadanía enterada. Una nación-estado es una comunidad conceptual de una manera en que los estados tradicionales no lo eran." (1985: 219).

Este pasaje llena de un contenido "nacionalista" específico la discusión más formal sobre "identidad social" que citamos anteriormente. La "sensibilidad cultural" de la comunidad nacional está administrativamente limitada por el estado soberano. Un componente cultural o "conceptual" así, es interpretado como una forma ineludible de "imaginarse la sociedad" (para usar la frase de Benedict Anderson cuya concepción es tan asombrosamente similar) y como algo que *confiere* unidad: "Como 'componentes morales' de la soberanía, los símbolos nacionalistas proporcionan un núcleo de discurso político que le da forma significativamente a

la retórica tanto de la solidaridad nacional como de la oposición" (1985: 221). En esta versión, quiérase o no, las representaciones colectivas de la nación son ineludibles. Las fronteras políticas establecidas *resuelven* el problema de la identidad nacional, por lo menos circunstancialmente, al ofrecer un punto de referencia irreductible en un mundo en el que los actores cambian.

Uno de los puntos raros en esta versión es que en ninguna parte Giddens hace una distinción explícita entre nacionalismo e identidad nacional, sino que más bien las considera como unidad, y mi intención es abogar por la importancia de esa distinción. Uno puede estar de acuerdo en que el nacionalismo es un tipo de doctrina, pero el término tiende hacia el significado de comunidad movilizadora (por lo menos en parte) en persecución de un interés colectivo. La identidad nacional puede ser invocada como punto de referencia sin que por eso sea necesariamente nacionalista. Hay periodos indudablemente históricos cuando la construcción de una nacionalidad puede ser parte de un programa nacionalista y, por lo tanto, involucrar una buena porción de trabajo intelectual. Sin embargo, una vez que las fronteras políticas de la nación-estado se han logrado, una identidad nacional, con todo el aparato mítico-cultural que la acompaña, puede tomar el lugar que le corresponde y no ser necesariamente idéntica con el nacionalismo como tal. Es extraño que Giddens no reconozca la *variabilidad* en potencia de lo que él mismo identifica como la "sensibilidad cultural" del nacionalismo en términos como éstos o parecidos. Hacerlo así, sería totalmente congruente con la manera en que describe la ambivalencia de la identificación con el liderazgo. Además, como ya señalamos, la movilización de los sentimientos también es parte, por lo menos implícitamente, de su problemática. Sin embargo, la sola categoría "nacionalismo" es demasiado grande para hacerle justicia a la gran gama de variación de sentimientos colectivos dentro de los confines de la nación-estado, y, por lo menos en el contexto contemporáneo, "identidad nacional" es un término analítico de utilidad posible.

Escuelas de invención

Uno de los procesos a los que debemos darle

atención explícita es el de la continua definición y redefinición de la "identidad nacional". No es sorprendente que gran parte del trabajo más esclarecedor sobre este asunto haya sido realizado por historiadores y, hasta cierto punto, por antropólogos también. En esta sección, me gustaría examinar algunos ejemplos y sus implicaciones.

Una manera de acercarnos al problema es la de contraponer parte de la evidencia de la manipulación consciente de los rasgos de la identidad al siguiente argumento de Ernest Gellner:

"Las naciones, como modo natural, divino, de clasificación de los hombres, como destino político inherente, aunque muy tarde en llegar, son un mito; el nacionalismo, que algunas veces toma culturas anteriores y las convierte en naciones, también a veces las inventa, y con frecuencia las borra: esa es una realidad, buena o mala. Los que son sus agentes históricos saben lo que están haciendo, pero ese es otro asunto." (1983: 48-49).

Como ataque sobre el esencialismo, la posición no podía haberse declarado mejor. Pero al final, con toda seguridad, hay una exageración. En lo que se refiere a la construcción (o invención, como Gellner diría) de nuevas identidades nacionales y la manipulación de las existentes, existe amplia evidencia de que los agentes históricos saben perfectamente bien lo que hacen. Pudieran no haber inventado *el nacionalismo*, pero eso es distinto a inventar discursos sobre la identidad nacional. El ataque de Gellner a la teoría intelectualista sobre los orígenes del nacionalismo, adoptada por Elie Kedourie (1960), se ha pasado de la raya y necesita corrección.

Una productiva línea de ataque al problema ha salido recientemente del trabajo de Eric Hobsbawm y Terence Ranger y sus colaboradores en *The Invention of Tradition* (1983). Esta colección de ensayos históricos empíricos se deriva del descubrimiento del hecho de que mientras que las "tradiciones" pueden tener una venerable antigüedad, también pueden emerger "dentro de un periodo breve y de fecha conocida...y establecerse con gran rapidez" (1983: 1). Es de interés más

que pasajero notar que Hobsbawm, el historiador marxista, comparte esta percepción con Edward Shils, un sociólogo conservador, que, hace bastantes años, señaló el mismo fenómeno (aunque no lo exploró hasta el detalle empírico). La creencia tradicional, dijo Shils, no es sólo aquella que "se transmite" o sólo la "recepción pasiva de lo transmitido":

"Hay en la creencia tradicional una relación más activa, de búsqueda, que motiva la recomendación y la recepción por lo menos en parte y que también reaparece en forma más independiente. Las tradiciones son algo que se busca... Los 'renacimientos' son la forma característica de esta tradición rehabilitada..." (Shils, 1975: 192-93).

Hobsbawm también llama la atención hacia la manera en que la historiografía puede contribuir "a la creación, desmantelamiento y reestructuración de imágenes del pasado que pertenecen no sólo al mundo del especialista sino a la esfera pública del hombre como ser político" (1983: 13). Esto parece ser algo más que imaginaciones inspiradas por una *déformation professionnelle* como podemos brevemente demostrar por medio de una o dos ilustraciones. Cuando se la ve desde el punto de vista de la producción de interpretaciones de la nacionalidad para difusión más amplia y futuro consumo colectivo, la historiografía es una forma de práctica cultural entre muchas que elaboran y sostienen concepciones de identidad:

"El elemento de invención es particularmente claro aquí, dado que, lo que ha sido preservado en realidad en la memoria popular no es la historia que se hizo parte del fondo de conocimiento o de la ideología de la nación-estado o movimiento, sino lo que se ha seleccionado, escrito, descrito, popularizado e institucionalizado por aquéllos que tienen la función de hacerlo." (1983: 13).

Esto claramente provoca un cuestionamiento sobre el papel especializado de los intelectuales en el proceso de imaginar la comunidad nacional —papel que Giddens y Anderson, por ejemplo, considerarían de importancia crucial. También es importante reconocer la distinción que hay entre "memoria popular" y tradición oficial codificada, ya que hay en ella considerables implicaciones para la investigación de

los procesos culturales involucrados. Esta distinción da lugar a la cuestión de las otras versiones de la identidad nacional, y las motivaciones, estrategias y prácticas de varios grupos al producirlas. Como David Gross ha reconocido, la nación-estado moderna es la institución *par excellence* que determina nuestras representaciones del pasado, y *a fortiori* de la identidad colectiva nacional. Provee un marco temporal unificado y secular que transcurre dentro de un espacio (territorial) unificado. Una "interpretación política del tiempo" es inherente a la organización misma del estado, pues reclama "responsabilidad prioritaria la recordación e interpretación del largo periodo de tiempo transcurrido desde el pasado distante hasta el presente" y ejerce el poder por medio de "la manipulación de símbolos, valores y marcos referenciales de significado" (Gross, 1985: 65). Es contra estos contornos determinísticos que el juego de "alternativas" y "resistencias" debe jugarse hasta el final.

Sin embargo, antes del establecimiento de tales marcos espacio-temporales, hay lugar para una más grande medida de reto definicional y contradefinicional. En un brillante ensayo, "L'italiano" (1983), Giulio Bollati ha explorado la construcción de la identidad nacional italiana; lo ha hecho trazando la producción de imágenes alternativas en el examen de la historiografía del siglo XIX.

Bollati acepta el punto de vista de Levi-Strauss de que los grupos sociales necesitan clasificarse y de que esto se hace poniendo énfasis en la diferencia y por medio de evaluaciones negativas y positivas. Esta estructura de categorías funciona no solamente en relación con los extranjeros ("ellos"), sino que también señala quién debe ser considerado uno de "nosotros". Bollati ilustra un proceso definicional crucial en la Italia del siglo XIX durante el cambio de una historiografía anterior a una posterior a la unificación: hay un movimiento de la membresía limitada de "los italianos" a una membresía más amplia. Pero la ampliación de este margen necesitó la construcción de una imagen particular y dominante de "la nación", así como también entrañó un movimiento de una categoría cultural a una política, la de pertenecer a

una "comunidad étnica con una personalidad política autónoma" (Bollati, 1983: 43).

Lo que tenía que vencerse para crear una imagen unitaria era la percepción de "dos razas" o "dos pueblos" (y uno podría preguntarse cuál fue el resultado final). Al principio del siglo XIX, la *italianità* caracterizaba a los del círculo interior; *italianitudine* era la etiqueta del residuo de los excluidos. El argumento de Bollati es que al final del siglo, aquellos que abogaban por un *Risorgimento* moderado reconocieron la necesidad de que los "italianos" combatieran contra los "franceses". La defensa de la patria era una manera de expandir la nación dentro de un marco esencialmente conservador en lo social; las clases bajas "tendrían una identidad y su propio carácter, en la medida en que aprendieran de sus amos" (1983: 59). Este enfoque claramente abre la problemática gramsciana de la dominación cultural e ideológica en la articulación del discurso o discursos de la nacionalidad, que están curiosamente ausentes en un neomarxista declarado como Anderson.

Tenía que hacerse lugar a los nuevamente "incluidos", dice Bollati, y varios prominentes intelectuales y sus seguidores se dieron a la tarea de construir una versión aceptable de "fibra moral" nacional. Después de que se había logrado la unidad nacional, el foco cambió mucho más a una preocupación por la imagen de los italianos en comparación con la de otras naciones, especialmente aquéllas con industrias poderosas. Aquí, Bollati toca las fuentes de una cultura anti-utilitaria, institucionalmente conservadora y anti-industrial en Italia. Su argumento es que la exaltación del campesino se convirtió en justificación del aventurerismo colonial en Africa, la apelación nacional para conseguir carne de cañón para la primera guerra mundial, y el anti-obrerismo fascista.

El ensayo de Bollati sugiere algunas interrogaciones. La primera es que pone firmemente en la discusión la agencia consciente de los intelectuales que actúan como miembros de fracciones de clases con intereses definidos. Relacionado con esta primera cuestión, está el asunto de la lucha definicional entre los grupos definidores de la nación. No queda claro en el trabajo de Bollati

por qué ciertos puntos de vista prevalecieron o predominaron; sin embargo, el punto crucial es que se interpreta la producción de versiones rivales de identidad nacional como si sucedieran en un terreno de desafío. Además, el enfoque de Bollati claramente tiene un lugar analítico para los medios de comunicación. En un ensayo relacionado, "Il modo di vedere italiano" (1983), Bollati muy explícitamente dirige nuestra atención a la recepción y usos de la fotografía en Italia, y cuestiona la manera cómo los énfasis de la cultura huésped predispuso a los fotógrafos italianos a ciertas prácticas. De esta forma, toca la manera cómo la fotografía italiana se convirtió en un archivo de lo pintoresco y de las formas en las que representó las instituciones sociales centrales (especialmente la monarquía). En línea con la inspiración gramsciana de su trabajo, hay un marco culturalista para el análisis de la construcción de la identidad nacional que podría ser desarrollado con utilidad y aplicado en otros contextos.

La misma clase de problemas, esta vez acerca de la construcción de la identidad nacional en los Estados Unidos, han sido tratados por Michael Kammen (1978). Para él, la cuestión es "la carencia relativa de interés histórico compartido en los Estados Unidos, o la debilidad con la que la tradición *nacional*—en contraste con tradiciones étnicas particulares, o religiosas o regionales— ha sido sentida, percibida y perpetuada" (1978: 3). Kammen sugiere que las "nociones colectivas de nacionalidad" podrían ser exploradas con utilidad por medio de una historia de la cultura que pusiera especial atención a la construcción de tradiciones nacionales en la cultura popular. Su argumento central es la tesis de que la Revolución Americana yace en el corazón del sentimiento por la tradición en los Estados Unidos ya que es un momento histórico que —al contrario de la Guerra Civil, por ejemplo— nunca ha sido repudiado por un sector importante de la población; por lo tanto, provee "una referencia básica de identidad colectiva", según la frase de S.N. Eisenstadt. Para estudiar este tema, Kammen ha estudiado "historias románticas de segunda, y novelas de tercera categoría" del período postrevolucionario,

así como historiografía, memorias y autobiografías. Por su énfasis sobre "simbolismo e imaginación", su enfoque converge con el de Benedict Anderson.

De este estudio del trabajo histórico reciente, surge la cuestión de cómo analizar "tradiciones". Kammen da una buena respuesta cuando dice que, en parte, nos vemos forzados a tratar las tradiciones en términos de la "impermanencia y usos cambiantes de la memoria social". Esto podemos reformularlo como el análisis de los *mecanismos selectores* que operan en el proceso de la reproducción cultural y que hacen posible que se reproduzcan versiones dadas de "memoria nacional" y, por lo tanto, de identidad nacional.

Reflexiones finales

Por lo menos en cierta medida, este ensayo ha sido una búsqueda de un concepto de "identidad nacional". Disgustado por lo inadecuado de la literatura sobre comunicación, he tenido que consultar la teoría sociológica, muy particularmente en el área del nacionalismo. Extrañamente, dentro del espacio de obras revisadas, no se ha encontrado ninguna conceptualización explícita, llamada así sin ambigüedad, de "identidad nacional".

Este ensayo ha sido crítico en espíritu, pero, espero, no sólo negativamente crítico. Hay mucho que aprender en el trabajo de otros, y a continuación haré algunas sugerencias sistemáticas acerca de cómo podríamos acercarnos en el futuro a la cuestión de la identidad nacional. Sin duda, el estudio contemporáneo de los medios, tanto el patrocinado oficial como académicamente, ha tenido tremendas carencias. Aunque tal estudio habla de "identidad nacional", "identidad cultural", "espacio audiovisual" etc., no contiene conceptualizaciones claras de los términos clave de su discurso. Todo el trabajo parece tener un carácter empolvado en el que los términos funcionan como señales de proyectos político-económicos en competencia, y no ofrecen adquisición analítica de los desarrollos más recientes y sus causas. Apenas puede ponerse en duda que hay una demanda

presente de política simbólica de esa clase, ya sea para legitimar euro-proyectos, latin-proyectos, o las contradicciones del "unescoísmo". El análisis de la primera parte demuestra que ha estado fluyendo una oferta de trabajo correspondiente y que la confusión no es desventaja seria para la investigación empresarial. Entre la dependencia de un modelo de efectos de los medios, pasado de moda y desacreditado; y el subjetivismo de moda, el estudio contemporáneo de los medios no tiene mucha luz con qué iluminar el asunto de la constitución de la identidad colectiva en general, y de la identidad nacional en particular.

El problema, como se le entiende convencionalmente, necesita ser puesto de cabeza. Hasta ahora, el trabajo y la argumentación acerca de los procesos comunicativos y culturales, toma supuestos injustificados acerca de la nación-estado, la cultura nacional y la identidad nacional. Todos son tomados como si no fueran problemáticos, y como la comunicación es la preocupación central, se les trata como categorías residuales o marginales. Yo propongo que los términos del argumento sean invertidos: comencemos con el problema de cómo es constituida la identidad nacional y coloquemos la comunicación y la cultura dentro de esa problemática.

En la discusión precedente, se han tomado de pasada algunas posiciones muy generales. A manera de conclusión las conjuntaré resumidamente. Es claro que necesitarán elaboración sistemática en un futuro.

Teoría

Ciertos desarrollos recientes, sea "reavivamientos étnicos" o nuevos movimientos sociales, han causado la demanda de una explicación teórica de la cuestión de la identidad colectiva. La crítica de la literatura reciente sobre comunicación refuerza esa demanda, si no otra cosa. Se han producido trabajos importantes; sin embargo, en su mayor parte, no han conceptualizado identidad nacional diferenciándola de las identidades de colectividades emergentes dentro de naciones-estado establecidas. Los parámetros de la nación-estado se dan por sentado.

Identidad nacional

Esta debe entenderse como una clase particular de identidad colectiva. En otras palabras, es una identidad constituida en un nivel estratégico dado de una sociedad. En términos formales, hablar de identidad nacional requiere que analicemos procesos de inclusión y de exclusión. También estamos obligados a considerar la dialéctica entre definición interior y exterior. Se ha sugerido que el concepto de identidad nacional se distinga del de nacionalismo para poder abrir una entrada más discriminativa hacia los procesos de movilización del sentimiento colectivo en el contexto nacional. Esto nos permite darle cabida a una gran variación que de otra manera es oscurecida por un solo concepto.

Espacio

La identidad nacional se construye dentro de un espacio social definido. En el presente contexto de un sistema mundial de naciones-estado, las fronteras relevantes para la reproducción de la identidad nacional, son premisas territoriales y jurídico-políticas. (Claro está que podemos complicar la situación si consideramos las identidades nacionales emergentes, lo que necesita un retrazamiento de las fronteras nacionales existentes). El espacio social ocupado por la nación-estado no resuelve el problema de cómo se construye la identidad nacional; meramente le pone límite a sus posibles elaboraciones. Dentro del espacio social, el espacio cultural es donde toma lugar la elaboración de variadas identidades culturales.

Cultura nacional

Cultura nacional es otra frase para espacio cultural nacional. En principio, la cultura nacional está limitada por las fronteras territoriales de una nación-estado dada. Sin embargo, las características "nacionales" no son dadas. Las culturas nacionales no son simples depósitos de símbolos compartidos con los que

la población entera se encuentra en una idéntica relación. Antes bien, deben ser consideradas como lugares de desafío en los que se desarrolla una competencia por la definición. Necesitamos distinguir entre fases históricas en las que las culturas nacionales son establecidas por vez primera, y aquéllas en las que los problemas de mantenimiento son preeminentes. La cultura nacional es un repositorio *inter alia* de sistemas de clasificación. Permite que "nosotros" nos podamos definir en contraste con "ellos", los que se encuentran más allá de los confines de la nación. También puede reproducir distinciones entre "nosotros" y "ellos" a nivel intra-nacional, en línea con la estructura interna de las divisiones sociales y las relaciones de poder y dominación.

El tiempo

La elaboración de la identidad nacional es un proceso constante. De considerable importancia es la relación que existe entre el presente de una colectividad nacional y su pasado. Debemos entender que esa relación es, por lo menos en parte, imaginaria y mediada por la continua y selectiva reconstitución de "tradiciones" y "memoria social". Estas categorías dirigen nuestra atención hacia el papel de las instituciones y prácticas culturales por medio de las cuales se forja la cadena de identidad entre el pasado y el presente. También requiere que consideremos el papel especial de los productores de cultura como constructores activos de identidad nacional.

Estos varios puntos y orientaciones para la definición han sido conscientemente expuestos de una manera abstracta y general. El interés de un próximo artículo será el de demostrar su utilidad.

Notas y referencias bibliográficas

Agradecimientos:

Agradezco a muchos amigos y colegas por su ayuda y sus críticas.

Sin la continua motivación de Jean Padioleau dudo que hubiera podido moverme en estas -para mí- nuevas direcciones.

He recibido amplios comentarios críticos sucesivamente de Bob Jessop, Klaus Gretschmann, Mark Cousins y Martin van Gelderen. Si hubiera aplicado todos los extremadamente valiosos puntos que me plantearon a este ensayo, difícilmente hubiera sobrevivido a todos. Pero en la medida en que el trabajo continúa, tendré que trabajar con sus objeciones y sugerencias plenamente, así que pueden esperar que la discusión continuará.

Me beneficié enormemente de las conversaciones con Abraham de Swaan, Hannes Siegrist, Ephraim Nimami y Nira Yuval-Davis, todos ellos por razones de nacionalidad son especialmente sensibles a los problemas aquí planteados.

Este artículo fue presentado también en la reunión del Social and Political Sciences Committee, en Cambridge (octubre de 1986) donde Anthony Giddens y John Thompson plantearon cuestiones pertinentes de las que intentaré ocuparme en otra ocasión.

Finalmente, gracias a Gale Strom por su esfuerzo con el manuscrito y especialmente a Beatrijs de Hartogh y Philip van Meurs por salvarlo del limbo.

Anderson, B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London. Verso Editions and NLB, 1983.

Ang. I. *Watching Dallas: Soap Opera and the Melodramatic*

Imagination. London y New York. Methuen, 1985.

Barker, Sir Ernest, Clark, Sir George y Vaucher, Prof. P. (eds). *The European Inheritance*, Vol. III. Oxford, Clarendon Press, 1954.

- Barth, F. "Ethnic Groups and Boundaries" - "Introduction", en *Ethnic Groups and Boundaries*. Boston, MA, Little, Brown and Co., 1981.
- Berger, P. y Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Bollati, G. *L'italiano: il carattere nazionale come storia e come invensione*. Torino, Einaudi. 2a. ed, 1984.
- Commission of the European Communities. *Television without Frontiers: Green Paper on the Establishment of the Common Market for Broadcasting. Especially by Satellite and Cable* (COM. 84,300 final). Brussels. CEC, 1984a.
- Commission of the European Communities. *Towards a European Television Policy*. Brussels. CEC, 1984b.
- Commission of the European Communities. *The European Community and Culture*. Brussels. CEC, 1985.
- De Swaan, A. "In Care of the State: The Social Dynamics of Public Health, Education and Income Maintenance in Western Europe and the United States", (mimeo). University of Amsterdam, 1985.
- Desaulniers, J.P. "Television and Nationalism: From Culture to Communication", en P. Drummond y R. Paterson (eds) *Television in Transition*. London, BFI, 1985.
- Deutsch, K.W. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge y London, MIT Press, 1966.
- Drummond, P. y Paterson, R. (eds). *Television in Transition: Papers from the first International Television Studies Conference*. London, BFI, 1985.
- Fejes, F. "Media Imperialism: An Assessment", en: *Media, Culture and Society* 3(3) Julio: 281-9, 1981.
- Gellner, E. *Nations and Nationalism*. Oxford, Blackwell, 1983.
- Giddens, A. *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. London y Basingstoke, Macmillan, 1981.
- Giddens, A. *The Nation-State and Violence (A Contemporary Critique of Historical Materialism)*, Vol.2. Cambridge, Polity Press, 1985.
- Gross, D. "Temporality and the Modern State", en: *Theory and Society* 14(1). Enero: 53-82, 1985.

- Hägerstrand, T. "Decentralization and Radio Broadcasting: On the 'Possibility Space' of a Communication Technology", en: *European Journal of Communication* 1(1): 7-26, 1986.
- Hall, S. "Culture the Media and the 'Ideological Effect'", en: J. Curran, M. Gurevitch y J. Woollacott (eds) *Mass Communication and Society*. London, Edward Arnold, 1977.
- Hall, S. "Encoding/Decoding", en: S. Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Willis (eds) *Culture, Media, Language*. London, Hutchinson, 1980.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (eds) *The Invention of Tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Kammen, M. A *Season of Youth. The American Revolution and the Historical Imagination*. New York, Alfred A. Knopf, 1978.
- Katz, E. y Liebes, T. "Mutual Aid in the Decoding of Dallas: Preliminary Notes from a Cross-Cultural Study", en: P. Drummond y R. Paterson (eds) *Television in Transition*. pp. 187-98. London, BFI, 1985.
- Kedourie, E. *Nationalism*. London, Hutchinson, 1960.
- Kitching, G. "Nationalism: The Instrumental Passion", en: *Capital and Class* 25 (Primavera): 98-116, 1985.
- Lapierre, J.W. "L'identité collective, objet paradoxal: d'où nous vient-il?", en: *Recherches Sociologiques* 15(2/3): 155-64, 1984.
- MacBride, S. *Many Voices, One World*. London, Kogan Page, 1980.
- MacKenzie, W.J.M. *Political Identity*. Manchester, Manchester University Press, 1978.
- Mattelart, A. y Piemme, J. M. "Cultural Industries: The Origin of an Idea", en: UNESCO (ed). *Cultural Industries: A Challenge for the Future of Culture*, pp. 51-61. París, UNESCO, 1982.
- Mattelart, A., Delcourt, X. y Mattelart, M. *La culture contre la démocratie: l'audiovisuelle à l'heure transnationale*. París, Editions La Découverte, 1983.
- Melucci, A. *L'invenzione del presente: Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bologna, Il Mulino, 1982.
- Morley, D. *The "Nationwide" Audience*. London, BFI, 1980.
- Morley, D. *Family Television:*

- Cultural Power and Domestic Leisure. London, Comedia, 1986.
- Nairn, T. *The Break-up of Britain: Crisis and Neo-nationalism* (2a.ed.). London, NLB, 1981.
- Oriol, M. y Igonet-Fastingier, P. "Recherches sur les identités: le retour paradoxal du sujet dans les sciences sociales", en: *Recherches sociologiques: "Identité ethnique et culturelle"*. 15(2/3): 155-64, 1984.
- Pistoi, P. "Identità etnica e movilitazione politica", en: *Rassegna Italiana di Sociologia*. 24(1): 79-103, 1983.
- Pragnell, A. *Television in Europe: Quality and Values in a Time of Change*. Manchester, The European Institute for the Media, 1985.
- Raboy, M. "Public Television, the National Question and the Preservation of the Canadian State", en: P. Drummond y R. Paterson (eds) *Television in Transition*. London, BFI, 1985.
- Schiller, H.I. "Electronic Information Flows: New Basic for Global Domination? ", en: P. Drummond y R. Paterson (eds) *Television in Transition*. London, BFI, 1985.
- Sciolla, L. (ed.) *Identità: percorsi di analisi in sociologia*. Torino, Rosenberg & Sellier, 1983.
- Shils, E. *Center and Periphery: Essays in Macrosociology*. London y Chicago, The University of Chicago Press, 1975.
- Smith, A. "Nationalism: A Trend Report and Bibliography", en: *Current Sociology* 21(3); 1973.
- Smith, A. *The Geopolitics of Information*. London, Faber y Faber, 1980.
- Tracey, M. "The Personed Chalice? International Television and the Idea of Dominance", en: *Daedalus* 114(4): 17-56, 1985.
- UNESCO. *World Conference on Cultural Policies*. México, 26 julio-6 agosto 1982, Informe Final. París, UNESCO, 1982.