

LOS FUNDAMENTOS SIMBÓLICOS DE LA ACCIÓN SOCIAL Y SU RELACIÓN CON LOS EMBLEMAS INSTITUCIONALES, EL CEREMONIAL Y EL PROTOCOLO

THE SYMBOLIC FOUNDATIONS OF SOCIAL ACTION AND ITS RELATION TO THE INSTITUTIONAL EMBLEMS, THE CEREMONIAL AND THE PROTOCOL

FERNANDO GARCÍA-MERCADAL Y GARCÍA-LOYGORRI*

Resumen: Asistimos a una revalorización del simbolismo en los diversos ámbitos de la cultura. El hombre de hoy comparece como «animal simbólico», paradójico y contradictorio, no exclusivamente racional. Los símbolos no pertenecen únicamente al ámbito individual, trascienden al nivel social y se comparten con el resto de la comunidad, por eso son objeto de estudio antropológico. El presente artículo expone algunas de las categorizaciones que de los símbolos han realizado cuatro prominentes científicos sociales –Robert M. MacIver (1882-1970), Georges Balandier (1920-2016), Guy Rocher (1924) y Pierre Bourdieu (1930-2002)–, seleccionando aquellas reflexiones que más tienen que ver con los llamados emblemas políticos o institucionales, el Ceremonial y el Protocolo. Los sociólogos reseñados ratifican la idea de que el mundo carece de sentido si lo escrutamos únicamente con una mirada racional y profana.

Palabras clave: Símbolos políticos, ritos, dramaturgia del poder, ceremonial, capital simbólico, Ernst Cassirer, Robert M. MacIver, Georges Balandier, Guy Rocher, Pierre Bourdieu.

Abstract: We are witnessing a reappraisal of symbolism in different areas of culture. The people of today appear to be «symbolic animals», paradoxical and contradictory, not exclusively rational. Symbols don't only belong to the individual sphere, they transcend to the social level and are shared with the rest of the community, that is why they are the object of anthropological study. This article explains some of the categorisations that have been made by 4 prominent social scientists, – Robert M. MacIver (1882-1970), Georges Balandier (1920-2016), Guy Rocher (1924) and Pierre Bourdieu (1930-2002)– selecting those musings that most have to do with what we know as «political or institutional emblems», ceremonials and protocol. The aforementioned sociologists ratify the idea that the world makes no sense if we scrutinise it solely with a profane and rational eye.

Key words: Political symbols, rites and rituals, dramatics of power, ceremonial, symbolic capital, Ernst Cassirer, Robert M. MacIver, Georges Balandier, Guy Rocher, Pierre Bourdieu.

Fecha recepción: 27 de abril de 2020

Fecha aceptación: 17 de junio de 2020

* Vicedirector de la Real Academia Matritense de Heráldica y Genealogía, fgarciamercadal@telefonica.net.

1. INTRODUCCIÓN

Asistimos a una revalorización del simbolismo en los diversos ámbitos de la cultura. La palabra *símbolo* se emplea profusamente por casi todas las disciplinas. Por citar algunos ejemplos de las ciencias sociales, podemos referirnos a la Pintura, la Retórica y la Crítica Literaria. También, en los ámbitos científico y técnico se acostumbra a denominar *símbolos* a las abreviaturas o signos no alfabéticos (brauigráfica); del mismo modo, a los términos matemáticos, algebraicos, etc. Con una gran variedad de acepciones y significados, la voz ha llegado a ser de uso corriente y su empleo es frecuente en los medios de comunicación, aunque sus manifestaciones más menesterosas y esquemáticas en el lenguaje conversacional electrónico, como son los emoticonos, nos hacen pensar si no habremos iniciado una fatal regresión hacia la escritura pictográfica del hombre primitivo.¹

La creciente presencia del simbolismo llega de la mano de una nueva concepción del mundo que rechaza el modelo de racionalidad abstracta, la fe ciega en el progreso y una concepción lineal de la Historia. Frente a interpretaciones reductivas de la cultura, y algunas de sus expresiones dominantes en las últimas décadas, como la ciberutopía y el solucionismo tecnológico, el hombre de hoy comparece como «animal simbólico», paradójico y contradictorio, no exclusivamente racional.

En la creación de un universo simbólico propio sitúa precisamente el filósofo de origen prusiano Ernst Cassirer (1874-1945) la diferencia clave entre los seres humanos y el reino animal. De ahí que ampliase la clásica definición aristotélica del hombre como «animal racional», para considerarlo «animal simbólico»:

La razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural humana en toda su riqueza y diversidad, pero todas estas formas son formas simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como animal racional, lo definiremos como un animal simbólico.²

Para Ernst Cassirer la razón no es el único medio a través del cual el hombre percibe las cosas, pues existen otras formas de configuración del mundo que pertenecen al ámbito prerracional e imaginativo, por lo que, en su trato con la realidad, necesita de una intermediación de carácter simbólico:

El hombre no puede enfrentarse ya con la realidad de un modo inmediato; no puede verla, como si dijéramos cara a cara. La realidad física puede retroceder en la misma proporción que avanza su actividad simbólica. En lugar de tratar con las cosas mismas, en

¹ Oscar Freire, «Breve relación sobre el símbolo tradicional», Instituto René Guénon de Estudios Tradicionais, <https://espanol.free-ebooks.net/ebook/Breve-Relacion-Sobre-el-Simbolo-Tradicional>.

² Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, Méjico, Fondo de Cultura Económica, 1968, p. 27.

*cierto sentido, conversa constantemente consigo mismo. Se ha envuelto en formas lingüísticas, en imágenes artísticas, en símbolos míticos o en ritos religiosos, en tal forma que no puede ver o conocer nada sino a través de la interposición de este medio artificial.*³

Este descubrimiento progresivo del simbolismo desde diferentes frentes contrasta con el hecho de que una de las más importantes notas definidoras de la teoría sociológica tradicional sea, según la célebre proposición del antropólogo estadounidense Clifford Geertz (1926-2006), la «ceguera al simbolismo».⁴

Pero este comportamiento de rechazo a todo proyecto vital sin raíces espirituales profundas parece estar cambiando. Si «*el simbolismo propio del mito, del arte, la religión y del lenguaje se contraponía al prestigio del concepto, portavoz oficial de la verdad conquistada por la ciencia en su sobria investigación objetiva, metódica y rigurosa*», nos dice Luis Garagalza (1959), uno de nuestros filósofos de la hermenéutica contemporánea más destacados, ahora el simbolismo, deudor del pensamiento mágico y religioso de las sociedades tradicionales, reclama su protagonismo como nuevo «*espíritu antropológico*» a partir del cual el hombre modela la cultura y reelabora su explicación de la vida.⁵

Se impone, por tanto, una nueva realidad condicionada por la incesante y profusa creación de signos, mensajes, metáforas, subjetividades, ensoñaciones, elipsis, intertextos, paradojas, anacronismos, arquitecturas imaginativas, *memes* y gestualidades que colonizan nuestra vida cotidiana y que son amplificados y rebotados hasta el paroxismo por las redes sociales y los medios de comunicación. Esta clase de respuestas humanas, que se orientan y consuman merced a la intermediación simbólica, son objeto de estudio por parte de la Lingüística, la Teoría de la Comunicación y la Semiótica. En la medida en que



Para el filósofo de origen prusiano Ernst Cassirer (1874-1945) el hombre es, ante todo, un «animal simbólico» y su trato con la realidad necesita de una intermediación mediante *formas* que pertenecen al ámbito prerracional e imaginativo.

³ *Ibid.* p. 26.

⁴ Clifford Geertz, «La ideología como sistema cultural», en *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1975, citado por Alberto Valencia, «Norbert Elías y la teoría del símbolo», *Revista Sociedad y Economía*, 7 (2004), p. 139.

⁵ Luis Garagalza, «El problema de la Hermenéutica y las Ciencias Humanas», *Krei*, 9 (2006-2007), p. 64.

los símbolos no pertenecen únicamente al ámbito individual, trascienden al nivel social y se comparten con el resto de la comunidad, merecen también una atención cultural y antropológica.

Nos proponemos en este artículo exponer algunas de las categorizaciones que de los símbolos han realizado cuatro prominentes sociólogos, seleccionando aquellas reflexiones que más tienen que ver con los llamados emblemas políticos o institucionales, el Ceremonial y el Protocolo.

2. ROBERT M. MACIVER (1882-1970) Y LOS SÍMBOLOS COMUNITARIOS

La *sociología comprensiva* de Robert Morrison MacIver ha elaborado una teoría de la acción social a partir de su creativa y profunda distinción entre Estado y comunidad. La sociedad es para MacIver una realidad originaria que no puede ser anulada ni confundida con la burocracia estatal. El otro gran tema que caracteriza el itinerario intelectual del sociólogo estadounidense de origen escocés está constituido por el intento de sentar las bases de una sociología y filosofía políticas.

MacIver sostiene que la sociedad siempre está guiada por mitos. Estos son concebidos como «*aquellas ideas y opiniones, cargadas de juicios de valor, que tienen los hombres, y conforme a las que viven*». ⁶ Según MacIver, las mismas relaciones sociales, «*verdadero tejido de la sociedad humana*», están «*generadas y alimentadas por mitos*». ⁷ La historia del hombre no es comprensible sin una referencia cultural: toda civilidad posee su complejo de mitos propio. Aunque pueda existir interdependencia entre el ámbito del mito (orden cultural) y el de la técnica (orden de la civilización), este segundo no puede reemplazar al primero.

El análisis del rol que los mitos tienen asignados en la acción política condiciona la interpretación de MacIver sobre el origen del gobierno y del poder político. Si bien toda comunidad despliega su existencia ocupando un territorio en el que desarrolla una vida en común, al espacio físico corresponde también otro psicológico, que define como «*sentimiento comunitario*», en cuanto que implica la idea del *other-regarding*, de la atención al otro, del altruismo, contrapuesto a un *self-regarding*, al sentir egoísta. ⁸

Para Robert MacIver la autoridad se legitima de dos maneras muy relacionadas entre sí, mediante la tradición popular, formada por el cuerpo de mitos más acreditado, y gracias a la formación de una estructura institucional:

⁶ Robert M. MacIver, *Is Sociology a Natural Science?*, Publications of The American Sociological Society, Nueva York, Fox, 1947, p. 8.

⁷ *Ibidem*, p. 9.

⁸ Manuel Herrera y Pedro Gastón, «Sobre la obra de Robert M. MacIver. La acción social entre la comunidad y el Estado», *RIS*, 39 (2004), p. 237.

El caudal común de tradiciones de un pueblo promueve –y a su vez se ve apoyado por las mismas– una serie de instituciones apropiadas. El gobernante se convierte en la figura central de un orden ceremonial intenso, destinado a inculcar al grupo social toda la diferencia que hay entre el caudillo y los demás mortales. Se dirigen a él mediante fórmulas ad hoc; goza de títulos honoríficos. La ceremonia lo mantiene aparte, traza invisible línea de santidad ante él. Se convierte en alguien capaz de impartir títulos y dignidades a los otros hombres y en la fuente primigenia de cuantos honores existe. Está así en el vértice de un sistema de clases, a la par que en la cumbre de otro poder. La riqueza acompaña al honor, de forma que pasa a ser de máxima trascendencia para todos los grupos y clases dominantes alentar y respetar la autoridad establecida. Con lo que todas las fuerzas sociales que son, como veremos, amparo y muralla de la autoridad, el status y el poder, convergen para ratificar y estabilizar la posición preeminente de la jefatura del estado.⁹

MacIver examina la influencia de las formas ceremoniales como sostén de la autoridad y de la arquitectura institucional:

La ceremonia ofrece, en condiciones apropiadas, una impresión casi irresistible del alto y permanente valor de cuanto alberga en su seno. Lo consigue sugiriendo la superior dignidad de la persona y orden de cosas apoyados, que no pueden tratarse de manera vulgar, como cada día, desprovistos de pompa y formalismo, sino que parece demandan la espalda erecta y la rodilla en tierra... La investidura y la insignia de autoridad son características de la sociedad en cualesquier etapa, en toda civilización. Los símbolos pueden resultar más convincentes que la lógica, pues evidentemente, no cabe emprender con ellos una seria refutación. Podrán surgir doctrinas contrarias al cuerpo del tradiciones populares objeto de nuestro comentario, opuestas a los adoctrinamientos preestablecidos, pero no serán capaces de controlar los pensamientos de la masa de seres humanos; de todos aquellos –y son muchos– cuyas creencias no vienen determinadas por el raciocinio especulativo, sino por la fuerza de la costumbre, y esto hasta terminar revestidas también de nuevas insignias, símbolos accesibles a todos.¹⁰

La ceremonia tiene otro aspecto no menos importante, mantiene a los hombres ordinarios a respetuosa distancia de la autoridad:

Acercarse a algo –o a alguien– de manera ceremoniosa, es tratarle como si ocupara un lugar más alto que uno. Por muy cerca que lleguemos a estar siempre nos encontraremos «por debajo». De ahí que cada ocasión solemne exija la ceremonia, y cada religión disponga de ritos propios. Cuanto más ceremoniosa resulte, tanto mejor inculcará la majestad de Dios. De forma semejante observamos que el Estado es también un gran aficionado a la ceremonia y pompa: en el tratamiento de la bandera nacional u otros símbolos, en sus tribunales de justicia, en la elaboración de un sistema de «protocolo» y, sobre todo, en los usos destinados a todo acontecimiento y actividad en que participe el jefe del estado. La intención, y en líneas generales el efecto de tales observancias, es inculcar actitudes que corroboren el mito al uso en cuanto a la autoridad.¹¹

⁹ Robert M. MacIver, *Teoría del Gobierno*, Madrid, Tecnos, 1966, p. 51.

¹⁰ *Ibidem*, p. 52.

¹¹ *Ibidem*, p. 52.

Maclver dice: «Un símbolo es una representación de un significado o un valor, un signo o gesto externo que, por asociación, comunica una idea o estimula un sentimiento». El tratadista norteamericano considera que «la unidad de grupo, como todo valor cultural, requiere una expresión simbólica», y que sin símbolos «apenas podría existir la sociedad». Volvemos a citar a Maclver: «La bandera es un símbolo de la nación, un emblema visible que es el mismo para todos sus miembros. Su significado es diferente para la persona culta y para la ignorante, para el amante de la paz y para el militarista, para el conservador y para el progresista, pero constituye un punto común de unión para todos los que la aceptan.¹²

Fiel a su empatía por los postulados comunitaristas, Maclver defiende el hecho de que personas de muy diferente cultura, raza y extracción social compartan el sentimiento de pertenencia a un mismo intragrupo o nacionalidad. Este sentimiento, según Maclver,

Suele adoptar una forma mística o tradicional, como puede apreciarse en la veneración a la bandera, en el himno nacional o en otros símbolos similares. Para muchos individuos resulta difícil comprender el contenido de la idea de nación y de aquí la importancia que tienen términos como fatherland, «madre patria» y homeland, por cuanto sugieren aquella intimidad que es propia del grupo primario. El enlace con estos símbolos arraiga de ordinario en los primeros tiempos del proceso de sociabilización. Es ésta una de las razones por las que los hombres son tan susceptibles, especialmente en momentos de crisis, a las doctrinas propagandísticas... La nacionalidad, dondequiera que se encuentre, se basa en un sentido de coparticipación en unos valores comunes, los cuales de ordinario se expresan a través de unos símbolos relativamente sencillos. Sin embargo, este sentimiento puede asumir formas muy diversas... Cuando este concepto inspira una adhesión altruista se le denomina de modo apropiado patriotismo.¹³

Los aspectos simbólicos positivos de una comunidad política contrastan, según Maclver, con el «*engradecimiento político egoísta*» que pueden adoptar ciertas formas del sentimiento de nacionalidad, como el «*chauvinismo*», el «*imperialismo*» o determinadas representaciones exageradas o estereotipadas, «*tales como figuras del Tío Sam, John Bull o el Oso Ruso*».¹⁴

3. GEORGES BALANDIER (1920-2016) Y LA «TEATRALIDAD» DE LOS SÍMBOLOS

Por encima de las diferencias existentes entre las sociedades tradicionales estudiadas por los antropólogos y la sociedad del espectáculo de nuestros días objeto de atención de los analistas sociales, el etnólogo y sociólogo

¹² Citado por Manuel Jiménez de Parga en su artículo «Un mundo de símbolos», *La Vanguardia*, 29 de julio de 1983.

¹³ R. M. Maclver y Ch. Page, *Sociología*, Madrid, Tecnos, 1972, pp. 313-314.

¹⁴ *Ibidem*, p. 313.

francés Georges Balandier encuentra una continuidad fundamental: el poder recurre siempre a símbolos, imágenes, ceremonias, ritos y demostraciones públicas para afirmarse y hacerse patente.

El esfuerzo investigador sobre las implicaciones simbólicas del poder lo articula Balandier en torno a cinco ideas, que ha expuesto principalmente en su obra *Le pouvoir sur scènes* (1992):¹⁵ a) los actores políticos dirigen y administran *lo real* por medio de *lo imaginario*; b) el objetivo de todo poder es el de mantener las posiciones de superioridad adquiridas basándose no solo en la justificación racional o en la dominación más o menos violenta sino, ante todo, desplegando una estrategia simbólica que consiga reconducir toda clase de conflictos en favor del orden institucional que salvaguarda; c) este logro depende de que el poder controle la dramaturgia simbólica y ritual, la *teatrocracia*, en la que se expresa el orden social y la integración de las diversas manifestaciones del desorden; d) la estrategia de lo simbólico sirve igualmente para limitar o impugnar el poder constituido; y e) en la actualidad lo político entra en crisis en la medida en que el control de la producción simbólica, monopolizado durante siglos por las instituciones públicas, ha pasado a los *mass media*.

Efectivamente, toda fundación de legitimidad social se logra por una suerte de *encantamiento religioso*, por emplear una categoría *durkheiminiana*. Ni la dominación por la fuerza, ni la eficacia en la gestión de la cosa pública, ni los argumentos racionales garantizan la pervivencia efectiva del poder en cuanto generador de conformidad social. Dicho *encantamiento* establece un sentido de orden en la sociedad y tiende a satisfacer ciertas necesidades psicológicas y morales: palia la angustia, al construir un microcosmos escénico como marco absoluto de las relaciones sociales, y sacraliza una dialéctica del mando y de la obediencia que es presentada como indispensable para asegurar la identidad y la felicidad de los seres humanos.¹⁶

Balandier inicia su ensayo haciendo un recorrido por diversos escenarios históricos: las entradas en las ciudades y las coronaciones de los soberanos en las monarquías antiguas, la magnificencia de la civilización azteca y de la China imperial, el exuberante simbolismo de los reyes africanos, el poder imperial europeo, el ceremonial trágico de la Revolución Francesa, las grandes concentraciones de la Alemania nacionalsocialista y de los regímenes comunistas (la Plaza Roja de Moscú), la teatralidad política en América latina, los excesos de los modelos representacionales de algunos Estados tropicales, etc., para concluir que «*al abrirse la era de las revoluciones modernas en Europa, la dramatización política no desaparece*» y que «*las sociedades de la modernidad*

¹⁵ Editions Balland, París, 1992. Hemos consultado la edición española, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Barcelona, Paidós Ibérica, 1994, 187 pp.

¹⁶ Víctor Bermúdez, «Teatralidad de lo político y poder mediático. Un comentario a “El poder en escenas” de Georges Balandier», *Thémata. Revista de Filosofía*, 19 (1998), p. 208.

permanecen, en relación con todos estos aspectos, más próximas a la tradición de la que podría antojarse». ¹⁷ Así, todo el poder actual es a la vez heredero de escenografías y hábitos de representación antiquísimos pero también impulsor de nuevas sinergias movilizadoras, cuyos efectos persuasivos se agigantan merced a las nuevas tecnologías.

Sobre estas premisas, el poder político tradicional se manifiesta, desde su misma institución, de manera *teatral* y se instaura en una suma escénica. Sobre una primera escenificación espacio-temporal, definida por el conjunto de narraciones míticas que explican el orden existente en términos históricos, levanta el tinglado de su propia autorrepresentación religiosa, tribuna, escenario o tabernáculo desde donde poder conducir el *ritual* civilizador. El poder solo es realmente efectivo insiste Balandier, en tanto oficia *teatralmente* sus funciones de formalización y control monopolístico de la realidad bruta, de los impulsos naturales y de la comunicación. ¹⁸ «*Todo sistema de poder –nos dirá– es un dispositivo destinado a producir efectos, entre ellos los comparables a las ilusiones que suscita la tramoya teatral*». ¹⁹

El poder se oficia a sí mismo en la forma melodramática de un *auto sacro* que doblega a la vez que seduce, reprime mientras imprime identidad y delimita un espacio señalizado de libertad. Los mitos se resemantizan para mantener el poder y reforzarlo, justificándolo «*al asignarle una base moral*». ²⁰ A su vez, las ilusiones religiosas de omnipotencia, eternidad, unicidad y verdad prestan inmunidad a una institución que, como vivamente humana, resulta intrínsecamente contingente y frágil.

La autocelebración persuasiva del poder es, de modo indirecto, la celebración tanto de la imagen idealizada que cada individuo tiene de sí, como la del imaginario colectivo de cuya viva influencia depende la sociedad misma. Este imaginario social, que alimenta y es realimentado por el espectáculo político que describe Balandier, se encarna en el tiempo cíclico del *rito* y en el espacio monumental del *tótem*. Por ejemplo, en la brillante ceremonia de entronización de un nuevo soberano, la bulliciosa fiesta nacional o el vistoso desfile militar; y en la silueta del símbolo patrio, del palacio, de la catedral o del cadalso en el que tenían lugar las ejecuciones públicas en el Antiguo Régimen. ²¹

El tiempo y espacio escénicos ofrecen una especie de resumen de todo lo social que aúna lo natural, lo sobrenatural, lo histórico y lo existencial. Su «*eficacia terapéutica*», pues aleja a la comunidad de sus conflictos potenciales,

¹⁷ Georges Balandier, *El poder en escenas*, pp. 35 y 40.

¹⁸ Víctor Bermúdez, «Teatralidad de lo político y poder mediático. Un comentario a “El poder en escenas” de Georges Balandier”, p. 209.

¹⁹ Georges Balandier, *El poder en escenas*, p. 16.

²⁰ Georges Balandier, *Antropología política*, Barcelona, Ediciones Península, 1969, p. 136.

²¹ Víctor Bermúdez, «Teatralidad de lo político y poder mediático. Un comentario a “El poder en escenas” de Georges Balandier», pp. 210-212.

comprende: a) las metáforas y taxonomías lógico-simbólicas, icónicas, ceremoniales y festivas que ordenan, a la vez, los entes y relaciones de que consta lo real, lo trascendental, el mundo social y el propio yo individual, consciente e inconsciente; b) los signos de interacción de los hombres con los grupos sociales a los que pertenecen, de la sociedad consigo misma, y de esta con el cosmos y el *más allá*; y c) la incardinación mítica de la colectividad en un pasado legendario e histórico y en un futuro previsto de prosperidad común.²²

Según Balandier, el poder aprende muy pronto a desarrollar mecanismos *metabólicos* de transformación del desorden en orden regenerado; tales mecanismos son, tal como los propios a la conformación social, simbólicos, tejidos en torno a representaciones y acciones escénicas, pero con la característica diferencial de ser la suya una dramaturgia del desbarajuste y la inversión. Al proporcionar una explicación sedativa, de carácter simbólico, el imaginario mítico, con el enorme poder del que está dotado lo misterioso e insondable, permite volver a ordenar el caos, a partir de la recreación de un nuevo orden social.

Pueden extraerse dos conclusiones en firme acerca de la naturaleza del poder: a) el poder político está allí desde donde se instituye y rige la dramaturgia *totémica* y *ritual* con que se construye el imaginario colectivo; y b) el poder se define, antes que nada, por su capacidad de controlar la dinámica del orden y del desorden social a través de aquella misma función dramática.²³

Pero el poder político tradicional no es ya dramaturgo ni regidor en la escenificación del imaginario mítico; dicho poder se muestra incapaz de controlar –prestándole sentido– la situación de galimatías creciente que manifiestan hoy las redes sociales. En parte, como hemos dicho, por haber dejado de ejercer la función hermenéutica radical que tradicionalmente lo define y que hoy se ve disgregada, sometida a las *libertades* del mercado. A esto es a lo que llamamos crisis de *lo político* o degeneración del poder, tal y como fue teorizado e institucionalizado en la modernidad.²⁴

Balandier coincide con el profesor de la Universidad de Wisconsin Murray Edelman (1919-2001) en que la relación fundamental de la mayoría de los ciudadanos con los asuntos políticos no sería informativa y cognitiva, sino emocional, y esto ocurre incluso (y quizá con más habitualidad) en los sistemas políticos democráticos. Tal comportamiento emocional no sería una *patología* social sino un efecto del carácter constitutivo del simbolismo en la existencia humana.²⁵ De ahí que Balandier sostenga que la sobrecarga de tratamientos

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 214.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Alejandro López Gallegos y Aquiles Chihu Amparán, «Símbolos, lenguaje y espectáculo en la democracia: el escepticismo político de Murray Edelman», *Espiral, estudios sobre Estado y Sociedad*, 50 (2011), pp. 101-139.

Los actos políticos simbólicos se asemejan al teatro. También implican alusión, multiplicidad de significados y capacidad de sugestión. También retratan una realidad resumida, estableciendo una conexión esencial sin ser explícitos. Y también cuentan con un marco ritual de aceptación universal que resiste el paso del tiempo. Incluso los escépticos no pueden negar un aspecto de teatralidad en la política: la dependencia de la política de los medios de comunicación. Muchos políticos estarían perdidos sin los entrenadores que les enseñan técnicas de actuación ante una cámara. Todos los políticos, incluidos los que desprecian el teatro como algo superfluo, algo que no tiene cabida en la política, sin querer se convierten en actores, dramaturgos, directores o actores.²⁷

4. GUY ROCHER (1924) Y LOS «SÍMBOLOS DE LA SOLIDARIDAD»

Para el sociólogo canadiense Guy Rocher los símbolos desempeñan dos funciones en la acción social: comunicativa y de participación. La función comunicativa es aquella por la que el simbolismo permite la transmisión de mensajes entre dos o más actores, uno emisor y otro receptor. Mediante la segunda, el simbolismo promueve el sentimiento de pertenencia a determinados grupos o comunidades y asegura la participación de sus miembros, conforme a la posición que cada uno ocupa, a sostener el orden social. Ambas funciones no son excluyentes: el simbolismo de comunicación favorece el de participación y viceversa.

Guy Rocher señala que la función social del simbolismo adopta muy diversas formas, que agrupa en cuatro clases principales: los símbolos de solidaridad, los símbolos de organización jerárquica, los símbolos del pasado y los símbolos religiosos y mágicos.

Los símbolos o emblemas políticos pertenecen a la primera clase, a los «símbolos de solidaridad»:

Las colectividades son entidades abstractas necesitadas de símbolos que las hagan recordar a los miembros que forman parte de las mismas, que las distingan de las otras o afirmen su existencia a los ojos de las demás. Tal es el caso de las colectividades nacionales o étnicas, que se ofrecen a nuestra mirada bajo diversos símbolos: una bandera, unos escudos, un himno, un color distintivo, un hombre de Estado (el rey, el jefe de Estado, el presidente, etc.), una institución política (la corona británica, la constitución norteamericana, etc.), un animal (el oso soviético, el águila norteamericana, el león inglés, el castor canadiense), un personaje «típico» (John Bull inglés, Marianne francesa, Jean-Baptiste canadiense-francés, Jim Crow negro norteamericano). No sólo estos símbolos ayudan a representar concretamente a unas colectividades, sino que pueden también utilizarse para suscitar o mantener el sentimiento de pertenencia y la solidaridad de los miembros. Esto es lo que persiguen y provocan, por ejemplo, el canto del himno nacional por una masa, el periplo de un jefe de Estado en el momento

²⁷ Václav Havel, «Política y Teatro», en *prodavinci.com*, 27 de marzo de 2015, texto traducido del inglés por David Meléndez Tormen.

*apropiado, la caricatura que presenta al personaje «típico» en trance de afrontar las actuales dificultades de la colectividad (en ocasión de una crisis internacional o de una elevación del coste de la vida), el izamiento de la bandera o la jura de la bandera. Es sabido con qué respeto casi fetichista a la bandera crece el joven norteamericano, y hasta qué punto aprende a respetar el protocolo que rodea a la bandera.*²⁸

Dentro de las colectividades tendemos a crear una jerarquía que se actualiza constantemente mediante los símbolos. El aparato simbólico es un rasgo característico de todas las burocracias. Rocher, dentro de los símbolos de organización jerárquica, incluye aquellos que expresan el rango, el poder y la jurisdicción de los funcionarios públicos: «*la dimensión del despacho, el hecho de tener o no una antesala, la dimensión de la misma, el mobiliario, la alfombra, la decoración, la secretaria particular, el estatuto de dicha secretaria y hasta el tono del traje (generalmente más oscuro a medida que el sujeto se eleva en la jerarquía)*». La vestimenta y los adornos le merecen una valoración especial:

*«La indumentaria sirve ya para distinguir a los sexos, a los grupos en cuanto a la edad, a los trabajadores manuales y a los trabajadores no manuales, a los militares y a los civiles, al clero y a los fieles. A esto se añade todas las distinciones de rango susceptibles de ser indicadas. Piénsese en los problemas protocolarios que plantea la indumentaria en ocasión de un matrimonio, de un banquete oficial, de una ceremonia pública, de una recepción mundana. En el mundo religioso, la indumentaria puede significar simultáneamente la pertenencia y el estatuto».*²⁹

El pasado proporciona a los grupos sociales parte de su identidad (lo que llamamos *memoria histórica*); esta recurre al simbolismo para poder ser identificada. Rocher atribuye a la memoria histórica la condición de «*poderosísimo agente de solidaridad social*», aunque admita que no coincide necesariamente con la memoria de los historiadores. «*Los símbolos por ella utilizados –dice– están preñados de sentido. Los recuerdos que dichos símbolos evocan están cargados de afectividad comunitaria, son fuentes de comunión psíquica y casi biológica; proporcionan una explicación de la situación presente o, por los menos, una racionalización; proponen, en fin, una serie de lecciones para el futuro...*»,³⁰ apreciaciones que, a la vista de los magros frutos dados por la controvertida Ley de la Memoria Histórica en España, ponemos en duda.

Finalmente, para Rocher el simbolismo religioso tiene un origen distinto, ya que su objetivo es *religar* al hombre a un orden sobrenatural. El simbolismo religioso recurre a una variadísima gama de manifestaciones:

La constitución de comunidades humanas geográfica y demográficamente identificables (la parroquia, la diócesis, etc.), que son al mismo tiempo comunidades espirituales; las ceremonias que exigen la participación de los asistentes bajo diversas formas

²⁸ Guy Rocher, *Introducción a la sociología general*, Barcelona, Herder, 1987, pp. 93-94.

²⁹ *Ibidem*, pp. 96 y 97.

³⁰ *Ibidem*, p. 98.

*simbólicas (ofrendas, comuniones físicas, expresiones corporales, gestos mímicas, insignias, etc.); las ceremonias, de otra clase, que señalan unas etapas de la vida religiosa, como también de la vida humana, y sirven para subrayar o recordar la adhesión, como los ritos de iniciación, las ceremonias matrimoniales, los ritos funerarios.*³¹

Al término de su análisis, Rocher concluye afirmando que los símbolos sirven para vincular entre sí a los actores sociales, para relacionar los modelos con los valores, de los que son expresiones más observables y concretas, para recrear la participación e identificación de las personas y para renovar las solidaridades necesarias de la vida social.

5. PIERRE BOURDIEU (1930-2002) Y EL «CAPITAL SIMBÓLICO»

Pierre Bourdieu ha concentrado gran parte de su esfuerzo investigador en explicar cómo surge, cómo se ejerce y cómo se reproduce el poder simbólico en ámbitos tan diferentes como el lingüístico, el educativo, el religioso, el científico, el familiar, el político y, sobre todo, en la cultura, entendida como instrumento de dominación y patrón de comportamiento. Su acento en las estrategias sociales de apariencia y de pretensión y en las disputas por la apropiación de los bienes distintivos –las «*luchas simbólicas*»– le desmarca del marxismo tradicional, el cual subestima, según él, la importancia de la dimensión alusiva y representativa en la producción y reproducción de las desigualdades sociales.³²

Sus obras capitales en este punto son *La distinction. Critique sociale du jugement* (1979), de la que existe traducción española (Taurus, 1998) y –en menor medida– *Homo academicus* (1984) y *La Noblesse d'État Grandes écoles et esprit de corps* (1989). También el trabajo más breve «Les rites comme actes d'institution» (1982), del que existe igualmente traducción española. En su artículo «Sur le pouvoir symbolique» (1977) defiende que el poder simbólico se manifiesta siempre bajo la forma irreconocible de relaciones de sentido. En *Méditations pascaliennes* (1997) dedica un capítulo completo a la «*violencia simbólica*» y las relaciones asimétricas del poder.

Bourdieu se sirve de nociones como «*campo*» (espacio autónomo de la vida social en donde se suceden interacciones en torno a la cultura, el arte, la política, la ciencia, la religión...), «*capital*» (diferentes recursos que se conciertan en los *campos* y que pueden producir efectos sociales), «*habitus de clase*» (esquemas mentales, de sentir y obrar, asociados a determinada posición social), «*ritos de institución*» (que orientan y legitiman la acción social) o el

³¹ *Ibidem*, p. 99.

³² José Manuel Fernández, «La noción de violencia simbólica en la obra de Pierre Bourdieu: una aproximación crítica», *Cuadernos de Trabajo Social*, 18 (2005), p. 11.

«gusto» (que conforma nuestros criterios éticos-estéticos y preferencias hacia las cosas) como instrumentos de análisis y puntos de apoyo para explicar que quienes comparten un mismo entorno social mantienen estilos de vida parecidos.

Las personas con el *habitus* propio de su posición social y con el *capital* correspondiente *juegan* en los distintos *campos* sociales y en esta *competición* por distinguirse y marcar distancias contribuyen a reproducir las estructuras sociales.

Sería pretencioso por nuestra parte tratar de sintetizar siquiera su vastísima producción intelectual, pero queremos dejar constancia de algunas de sus reflexiones sobre las disputas simbólicas entre titulares y aspirantes al poder y sobre las formas de pensar y actuar de las personas que ocupan similares posiciones en el universo social más directamente relacionadas con el ceremonial y las etiquetas sociales.

Para Bourdieu, el capital se manifiesta en tres distintas formas básicas: «económico», «cultural» y «social». El capital «económico» es el reconocido socialmente como medio para ejercer la adquisición de bienes y servicios como derechos de propiedad. El capital «cultural» puede presentarse, a su vez, de tres maneras: incorporado a las disposiciones mentales y corporales (es la forma de hablar, de saber valerse de las modas, de resultar *mundano*, distinguido..., de saber comportarse en las más variadas situaciones), objetivado en forma de bienes culturales e institucionalizado, al estar reconocido por el *establishment*, como ocurre con los títulos académicos.

En cuanto al capital «social» sería el agregado de los recursos actuales o potenciales de que se dispone por pertenecer a un grupo o red de relaciones sociales. Bourdieu puntualiza que «*toda especie de capital (económico, cultural, social) tiende (en diferentes grados) a funcionar como capital simbólico (de modo que tal vez valdría más hablar, en rigor, de efectos simbólicos del capital)*».³³

A las tres formas básicas referidas habría, por tanto, que añadir una cuarta y más importante, por inaprehensible, categoría de poder, aglutinadora de todas ellas: el «*capital simbólico*», comúnmente conocido como prestigio, reputación o renombre. Es cualquier forma de capital en tanto que no reconocida como producto de una acumulación arbitraria y opera según la lógica de la distinción, por lo que resulta inútil perseguir su reparto igualitario. A diferencia del capital económico, sus recursos son mucho más difusos, pues no están definidos por las instituciones políticas y normalmente se encuentran vinculados a la persona o a la posición social. No puede circular (comprar y venderse como cualquier mercancía), aunque produce un efecto aura que proporciona ciertas utilidades a quienes se relacionan con su titular, como ocurre cuando se es amigo de una persona de prestigio. Es la forma que adop-

³³ Pierre Bourdieu, *Poder, derecho y clases sociales*, Bilbao, Desclèe de Brouwer, 2000, p. 17, cita.

tan el resto de formas de capital cuando su posesión es percibida como *natural*, es decir según los esquemas necesarios para participar en los campos donde ese capital produce efectos.³⁴

Del «*capital simbólico*» forman parte «*todas las formas de ser percibido que hacen al ser social conocido, visible (dotado de visibility), célebre (o celebrado), admirado, citado, invitado, amado, etc.*», y del que se deriva la concesión de rangos o el nombramiento para puestos, cargos y honores, de construir nuevas jerarquías de dominación y, en definitiva, de crear la «*versión oficial del mundo social*».³⁵

Entre estos medios podemos incluir los ritos institucionales, los bienes y activos intangibles, las prácticas culturales afectivas, el prestigio y el carisma, los títulos académicos, los apellidos y la historia acumulada de las familias, las lógicas y estrategias de honor y reconocimiento, y los modos de vida y tendencias que confieren autoridad y generan ventajas y apreciaciones sociales positivas, no mensurables cuantitativamente.

En cuanto a su modo de adquisición, el «*capital*» puede ser «*heredado*», transmitido por la familia, caso del «*capital simbólico*», o «*adquirido*», que sería el caso de los diplomas escolares y títulos académicos, el «*capital escolar*». Bourdieu realiza un magistral análisis de la interacción de ambos capitales, con sus subespecies, y su influencia en el consumo cultural y otros comportamientos sociales. El «*capital simbólico*» sería la única forma posible de acumulación cuando el capital económico es negado o no es reconocido y es transmitido de forma más directa por las familias que lo poseen, inculcando a sus vástagos los modales educados, el buen gusto, aficiones refinadas, las bondades de un linaje ilustre o el encanto físico, recursos que proporcionan una legitimación situada extramuros de las instancias oficiales.³⁶



Pintor de formación autodidacta y al margen de las modas, Carlos Mensa (1936-1982) reflejó en este cuadro, sirviéndose del sarcasmo, el afán de distinción consustancial a toda alma humana.

³⁴ José Saturnino Martínez García, *Las clases sociales y el capital en Pierre Bourdieu. Un intento de aclaración*, Universidad de Salamanca, Departamento de Sociología, Documento P/10 98-PB94/1382, p. 9.

³⁵ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, p. 280.

³⁶ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 2012, pp. 90 y ss.

Según Bourdieu, el privilegio por excelencia está constituido por la herencia cultural, privilegio que no puede ser compensado ni con becas ni con una mejor calidad de la enseñanza por parte de centros académicos o profesores.

Este «*capital simbólico*» es un instrumento de las clases dominantes en sus luchas por afianzar los principios de jerarquización social y se funda en la necesidad que tienen los seres humanos de encontrar una razón de existir. Este es el problema epistemológico central en la cosmovisión de Bourdieu: «*La cuestión de la legitimidad de una existencia, del derecho de un individuo a sentirse justificado de existir como existe*». ³⁷ De allí la seducción que ejercen los «*ritos de institución*», que aseguran a una persona su pertenencia como miembro a un determinado grupo social, es decir, esa comfortable ficción que la hace «*asumir la imagen o la esencia social que le es conferida bajo la forma de nombres, de títulos, de diplomas, de puestos o de honores*» ³⁸ y que determina los procesos de emulación y movilidad social y le salva del anonimato social «*confiriéndole una función social conocida y reconocida*». ³⁹

Por eso, la falta de reconocimiento social lleva a la despersonalización y a la pérdida de identidad, a «*la miseria propiamente metafísica de los hombres y mujeres sin razón de ser social, abandonados a la insignificancia de una existencia sin necesidad, abandonados a lo absurdo*». ⁴⁰

El «*capital simbólico*» se despliega rutinariamente en la vida social y rara vez se manifiesta como fuerza física o coercitiva. Se trataría de un poder *invisible*, que no es reconocido como tal, sino como algo legítimo, e implica cierta *complicidad* activa por parte de quienes están sometidos a él: «*La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede dejar de otorgar al dominante cuando sólo dispone para pensar su relación con él de instrumentos de conocimiento compartidos, que al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta aparezca como natural*». ⁴¹

Dando a la palabra un sentido activo, para Bourdieu la «*institución*» es «*un acto de magia social que puede crear la diferencia ex nihilo, o bien, y éste es el caso más frecuente, explotar de alguna forma unas diferencias preexistentes*», ⁴² consagrando y reconociendo, en tanto que legítimo y natural, un límite arbitrario del orden social y mental que se trata de salvaguardar, y asignando a las personas determinadas esencias y competencias, con arreglo a las cuales deberán actuar y comportarse en el futuro. Así, «*la investidura (del caballero, del diputado, del presidente de la República, etc.) consiste en sancionar y santificar, haciéndola conocer y*

³⁷ Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas*, p. 280.

³⁸ *Ibidem*, p. 286.

³⁹ *Ibidem*, p. 283.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 282.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 224-225.

⁴² Pierre Bourdieu, «Los ritos como actos de institución», en *Honor y gracia*, J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany, eds., Madrid, Alianza Universidad, 1993, p. 116.

reconocer, una diferencia (preexistente o no), en hacerla existir en tanto que diferencia social, conocida y reconocida por el agente investido y por los demás». ⁴³

Esta investidura solo puede tener éxito si se trata de un acto garantizado por el consenso del grupo social que la promueve o por una institución reconocida y se materializa en símbolos tales como los galones, el uniforme, los tratamientos honoríficos y otros atributos, que tienen «el valor de un juramento de fidelidad, de muestra de reconocimiento con respecto a la persona en particular a la que se dirigen, pero sobre todo con respecto a la institución que ha instituido a ésta (es por esto por lo que el respeto a las formas y las formas de respeto que definen la cortesía son tan profundamente políticos)». ⁴⁴ Dicho con otras palabras, tal reconocimiento solo se concede bajo ciertas condiciones que Bourdieu califica de «litúrgicas» y define como «conjunto de prescripciones que rigen la forma de la manifestación pública de autoridad –la etiqueta de las ceremonias, el código de los gestos, y la ordenación oficial de los ritos...». ⁴⁵

En opinión de Bourdieu, la investidura o institución ejerce una eficacia simbólica completamente real que la ciencia social no puede ignorar, en tanto que transforma por completo a la persona consagrada. En primer lugar, porque modifica la imagen que de ella tienen los demás y, sobre todo, los comportamientos que adoptan con respecto a ella (siendo el más evidente de estos cambios el hecho de que se le otorgue tratamiento de respeto); y, luego, porque modifica, al mismo tiempo, la imagen que la persona investida tiene de sí misma y los comportamientos que se cree obligada a adoptar para estar a la altura de su nuevo estatus. «El verdadero milagro que producen los actos de institución radica sin ninguna duda en el hecho de que consiguen hacer creer a los individuos que son consagrados que su existencia está justificada, que su existencia sirve para algo», nos instruye Bourdieu. ⁴⁶

Dentro de esta lógica, se pueden comprender mejor el estimulante efecto que desempeñan «los títulos sociales de crédito o de confianza que, como el título de nobleza o el título académico, aumentan, y de forma duradera, la valía de su portador al aumentar la confianza, la extensión y la intensidad de la confianza en su valía». ⁴⁷

El «gusto» es para Bourdieu otro gran factor determinante de las diferenciaciones sociales. En *La distinción* trató de demostrar que este elemento nos permite juzgar a los demás y, a la vez, ser juzgados. Nos ofrece la posibilidad de distinguirnos, catalogarnos y ubicarnos en la pirámide social. Los hábitos culturales nos *delatan*. Colocan una etiqueta que prejuzga nuestra identidad cultural y, con ella, la identidad social. Y confieren más poder a unas personas

⁴³ *Ibidem*, p. 115.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 123.

⁴⁵ Pierre Bourdieu, *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal, 1985, p. 73.

⁴⁶ Pierre Bourdieu, «Los ritos como actos de institución», en *Honor y gracia*, J. Pitt-Rivers y J. G. Peristiany, eds., p. 123.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 116.

que a otras. No pensaremos lo mismo de alguien que asiste a un concierto de la Orquesta Filarmónica de Viena que de quien ha adquirido entradas para ver actuar a «Las Supremas de Móstoles». Lo que distingue a las élites son diferencias muy apreciables en el ámbito cultural y la posibilidad de regirse y generar sus propios campos de producción simbólica.

Bourdieu llama la atención sobre la importancia de los signos externos como la ropa, la conducta o el lenguaje, reveladores de posición social u homogenia de clase:

Más que los signos exteriores al cuerpo, como son las condecoraciones, los uniformes, los galones, las insignias, etc., son los signos que van unidos al cuerpo, como todo aquello a lo que se llama modos, modos de hablar –los acentos–, modos de andar o de comportarse –los andares, los modales, la compostura–, modos de comer, etc., y el gusto, como principio de la producción de todas las prácticas destinadas, con o sin intención, a significar la posición social, por medio del juego de diferencias distintivas, los que están destinados a funcionar como tantas llamadas al orden por medio de las cuales se recuerda, a los que lo olvidan, el lugar que les asigna la institución.⁴⁸

El estudio de la formación y pérdida de determinadas identidades sociales de prestigio, como es el caso de la nobleza europea, puede explicarse mejor merced al concepto de «*capital nobiliario*», una subespecie del «*capital simbólico*» integrada por elementos de distinción tan escasamente mensurables como el nacimiento, la prosapia de las genealogías y su continuidad y permanencia o declive a través de generaciones. «*El capital nobiliario es un capital simbólico de un tipo particular –nos dice Bourdieu– reposa sobre la memoria (colectiva) de las genealogías (por oposición a un capital burocrático basado en el conocimiento de la función en el presente), sobre la antigüedad del título de nobleza y sobre la creencia de la ficción de la continuidad (fundada biológicamente, la sangre, y socialmente, nobleza obliga) de los títulos y de las cualidades con las que son designados.*»⁴⁹

Para Bourdieu,

La nobleza es la forma por excelencia de la precocidad, porque no es otra cosa que la antigüedad que poseen por nacimiento los descendientes de las viejas familias... el capital cultural incorporado de las generaciones anteriores funciona como una especie de anticipo (en el doble sentido de ventaja inicial y de crédito o descuento) que, al asegurarle de entrada el ejemplo de la cultura personificada en unos modales familiares, permite al recién llegado comenzar desde el origen, es decir de la manera más inconsciente y más insensible, la adquisición de los elementos fundamentales de la cultura legítima y ahorrarse el trabajo de la desculturización, de enmienda y corrección que se necesita para corregir los efectos de unos aprendizajes inapropiados.⁵⁰

⁴⁸ *Ibidem*, p. 120.

⁴⁹ Pierre Bourdieu, «Postface», en *Anciennes y nouvelles aristocraties de 1880 à nos jours*, Didier Lancien y Monique de Saint-Martin (eds), París, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2007, p. 392.

⁵⁰ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, pp. 80-81.

Especialmente sugerente para el propósito de este ensayo es la noción de Bourdieu del Estado moderno como «*banco central del capital simbólico*», es decir como principal agente de legitimación de las diferencias sociales, al disponer de medios eficaces –como los títulos de nobleza o las condecoraciones– que dan derecho a conseguir ventajas significativas en la jerarquía social. Resulta indudable que en las últimas décadas, al menos si nos referimos al caso español, el Estado ha ido perdiendo progresivamente centralidad simbólica a la hora de otorgar patentes de reconocimiento social, habida cuenta de la eclosión de los premios y honores más heterogéneos concedidos por instancias empresariales o privadas que han roto el tradicional monopolio institucional en la materia.⁵¹

7. LOS SÍMBOLOS IDENTITARIOS: ANTÍDOTO CONTRA LA NEOLENGUA DE LA GOBERNANZA GLOBAL

Las tesis elaboradas por los cuatro científicos sociales reseñados apuntalan la idea de que el mundo carece de *sentido* si lo escrutamos únicamente con una mirada profana, racional y tecnomorfa. En toda sociedad evolucionada el núcleo primario del poder reside en su sistema político, pero la honorabilidad, el prestigio social, la percepción que los demás tienen de nosotros, el rumbo y destino que demos a la vida y las amistades que logremos entablar a lo largo de ella son, casi siempre, cuestiones privadas. En realidad, competimos para que los otros nos vean tal y como nosotros queremos presentarnos. Actitudes, motivaciones, habilidades sociales, capacidades culturales y formas de comportarnos condensan el modo con el que nos relacionamos con el mundo –el símbolo siempre presente– y con nuestros semejantes. Esto es particularmente obvio tratándose de los estatus de distinción. El afán insatisfecho por una condecoración que deseamos ardientemente, la estrategia que desplegamos para ingresar en una Real Academia o en un exclusivo club social o el legítimo reconocimiento obtenido después de recibir un premio o lograr un doctorado son, ante todo, anhelos y compensaciones que operan en el plano *simbólico*.

También actúan en este plano simbólico los procesos de construcción de las identidades colectivas, resultado de las interacciones subjetivas cotidianas y sus componentes afectivos, a través de las cuales los sujetos deslindan lo propio frente a lo foráneo. Los individuos se encuentran unidos por valores, imágenes, emblemas y mitos mantenidos en el tiempo que constituyen el marco de autorrepresentación colectiva del grupo y, por ende, su elemento

⁵¹ Cfr. José Manuel Fernández Fernández, «Capital simbólico, dominación y legitimidad. Las raíces weberianas de la sociología de Pierre Bourdieu», *Papers. Revista de Sociologia*, 98/1 (2013), pp. 49-53.

integrador.⁵² Como señala Anne-Marie Thiesse, investigadora de prestigio mundial sobre el imaginario político de las naciones, «*la verdadera fuerza de los himnos y las banderas se sostiene gracias a las apropiaciones individuales y colectivas a que se someten. La nación se representa, se expresa, se une y se enfrenta a través de ellos. Los mismos símbolos, según los distintos usos que de ellos se efectúan, pueden incluir o excluir, expresar una opción ideológica o la antagonica. Himnos y enseñas son a menudo los vectores de una comunión, cargada de emoción y de fuerte alcance movilizador. A través de ellos se escenifica la religión –en el sentido etimológico– de la nación: el vínculo que teje las identificaciones individuales con la identificación colectiva*».⁵³

Ahora bien, la permanente resimbolización a la que está sometida nuestra existencia ofrece dos aspectos contradictorios, uno esperanzador y otro inquietante. El aspecto esperanzador es la confirmación de que los intercambios en nuestra vida de relación no tienen siempre, afortunadamente, una motivación económica. Los trabajos del Movimiento Antiutilitarista en las Ciencias Sociales (MAUSS), cuyo maestro es, precisamente, el sociólogo francés Marcel Mauss, con su famoso *Ensayo sobre el don* (1924), cuestionan la «axiomática del interés», según la cual el cálculo económico de los individuos sería el verdadero motor de la vida social. Este planteamiento está hoy más vigente que nunca si tenemos en cuenta que el discurso hegemónico –la izquierda arcoíris y el gran capital, en sintonía perfecta– se ha propuesto, son palabras de Michel Onfray (1959), «*librar una guerra total contra la naturaleza para que todo, absolutamente todo, se convierta en artefacto, producto, objeto, cosa, artificio o utensilio. En otras palabras, para que todo tenga un valor de mercado*».⁵⁴

Ciertamente, cada vez son más numerosas las voces que se alzan para defender, redescubrir y valorar aquellas tradiciones ancestrales e identitarias contrarias al voluntarismo progresista y al metadiscurso ilustrado de la modernidad. Y que saben distinguir con claridad aquellos símbolos que son soportes de una auténtica cultura e instrumentos de una lectura interior, elevada y espiritual, de aquellos otros símbolos mostrencos e insustanciales que son mera quincalla o detritus del sistema financiero dominante. Resulta indudable que los relatos de origen, los mitos genealógicos de la vieja Europa, los fundamentos inconscientes de la creación colectiva, los caracteres y arquetipos nacionales y la variada floresta de *stemmas* y símbolos políticos e institucionales como los que hemos referido en el presente trabajo, y que siguen todavía activos, desplegando sus efectos en el seno de nuestra sociedad industrial, constituyen un escollo muy incómodo para los designios del transhumanismo utópico y el Nuevo Orden Mundial.

⁵² Asael Mercado y Alejandrina Hernández Oliva, «El proceso de construcción de la identidad colectiva», *Convergencia, Revista de Ciencias Sociales*, 53 (2010), pp. 229-251.

⁵³ Anne Marie Thiesse, «Himnos y banderas nacionales: una historia global», en *Los colores de la Patria*, J. Moreno Luzón y Xosé M. Núñez Seixas, Madrid, Tecnos, 2017, p. 12.

⁵⁴ Entrevista con Michel Onfray, www.latribunadelpaisvasco.com, 22 de agosto de 2019.

Por contra, esta sociedad desvertebrada y desmitificadora en que vivimos no se ha limitado a destruir los viejos ritos, venerables en su ambigüedad y en su función transmisora de trascendencia, sino que los ha sustituido por otros de nuevo cuño. La mayoría de los medios comunicación difunden un mismo magma ideológico (igualitarismo, liberalismo económico, ideología de género, crítica o ridiculización de la familia tradicional, banalización del sexo, inmigracionismo, etc.), así como una cultura epidérmica o superficial, de mero entretenimiento, cuando no abiertamente degradante, de la que son paradigmáticos los *reality show*, los programas de la llamada *telebasura* y las flatulencias intelectuales de algunos *late nights* de pluralismo impostado. Y la radio, el cine, la prensa, la publicidad y, sobre todo, la televisión e internet, producen a destajo sus propios iconos y mitologías. El famosete del arte, la farándula, el periodista complaciente con el poder, el político en busca de votos, el futbolista por cuyo traspaso se han pagado cifras astronómicas, los tertulianos de la prensa del corazón, el cantante de rock que oficia sus conciertos ante miles de fans, la *top-model* de turno o el ejecutivo triunfante son las versiones modernas de los héroes de antaño. Fervores, hechizos y divismos colectivos y efímeros. Famas, modas y tendencias promovidas por un puñado de todopoderosas corporaciones que marcan el tempo y el ritmo al que funciona el mundo y que se destruyen casi en el mismo momento de su consagración electrónica. Todos ellos significantes vacíos y, simbólicamente, extraviados en la deriva posmoderna. El catálogo de nuevos dioses es tan variado como aberrante. Es la *cultura-espectáculo* de la gobernanza neoliberal o, mejor dicho, la *cultura-clínex*, de usar y tirar.⁵⁵

Nos enfrentamos a una mutación de la teoría del Estado, y de sus omnipresentes tentáculos, como origen y forma de realización del poder. Este, junto a las funciones representacionales, está alineado hoy a una compleja tramoya mediática que obedece mayoritariamente a intereses privados y a instancias económicas opacas y, muchas veces, envilecidas. Teniendo en cuenta que las emociones condicionan fuertemente nuestra subjetividad individual, que somos sibilinamente manipulados a favor de utilidades no explícitas y que decidimos muchas veces a partir de percepciones sesgadas que la *teatrocracia*, con toda su falsa luminaria, nos transmite, cabría preguntarse hasta qué punto somos todavía sujetos políticos soberanos.

Cara y cruz de una realidad que certifica la pujanza y plena vigencia en nuestras vidas de las «*formas simbólicas*» –Cassirer *dixit*–, único elemento de todo este enloquecido proceso de transformación social en el que nos encontramos inmersos que sigue permaneciendo inmutable.

⁵⁵ Nos hemos ocupado de estas cuestiones recientemente en «Paradojas de la modernidad: decadencia de las formalidades y ritos sociales e hiperregulación burocrática y normativa», en *Rito, Ceremonia y Protocolo. Espacios de sociabilidad, legitimación y trascendencia*, Feliciano Barrios y Javier Alvarado, editores, Madrid, Dykinson, 2020, pp. 651-668.