

LA IMPORTANCIA DE LA TRADICIÓN EN LOS PROCESOS IDENTITARIOS*

SALOMÉ SOLA-MORALES

Universidad de Sevilla

RESUMEN: La tesis que se plantea en este ensayo es que la tradición es un concepto fundamental para comprender cualquier proceso identitario, sea de tenor individual o colectivo. Tomando como punto de partida la antropología filosófica y simbólica de Lluís Duch se pone de manifiesto el alcance ontológico de la tradición, entendida como una matriz histórico-estructural ineludible de la condición humana. A través de los aportes de autores como Jan Assman, Maurizio Bettini o Eric Hobsbawm se hace una propuesta comprensiva que destaca el carácter narrativo de la tradición y su dimensión comunicativa, capaz de crear imaginarios y creencias compartidas. Finalmente, para ejemplificar esta reflexión, se analiza cómo los medios de comunicación configuran la tradición a través de sus relatos, los cuales ejercen un poderoso influjo –a su vez– sobre la manera en que los sujetos y los grupos se relacionan e identifican con su pasado y su presente.

PALABRAS CLAVE: tradición; identidad, narración, medios de comunicación.

207

The Importance of Tradition in Identity Processes

ABSTRACT: This essay proposes that the tradition is a key concept to understand any identity process, whether it is single or collective. Taking as a starting point the philosophical and symbolic anthropology of Lluís Duch, this essay points out the ontological scope of tradition, understood as an inescapable historical-structural matrix of the human condition. Through the contributions of authors such as Jan Assmann, Maurizio Bettini or Eric Hobsbawm a comprehensive proposal is suggested. In that sense, it highlights the narrative condition and communicative dimension of the tradition, that is capable of creating collective imaginaries and shared beliefs. Finally, to exemplify this reflection, an analysis on how the media shape the tradition through their stories is explained. Thus, traditions through media exert a powerful influence, in turn, on how individuals and groups relate to and identify with their past and present.

KEY-WORDS: tradition; identity, narration, media.

* Este artículo forma parte de la tesis doctoral de la autora «La dialéctica entre las narrativas mediáticas identitarias y los procesos de identificación», la cual fue realizada al amparo de una beca predoctoral otorgada por la Universidad Autónoma de Barcelona, España (2007-2012).

1. Introducción

En el concepto de tradición es, quizás, donde más claramente se hace perceptible el poder que ejercen las narraciones sobre los procesos identitarios. Justamente, en muchas ocasiones, la identidad es propuesta de forma unívoca y estable, y entendida como una condición inmanente o constitutiva, es decir, como aquel aspecto del ser o de los grupos que no cambia y permanece pese a las transformaciones externas.

Nuestro propósito aquí es poner de manifiesto que toda sociedad para existir necesita un mundo de significaciones, es decir, un acervo simbólico propio, donde el espacio social adquiriera sentido y los sujetos individuales o colectivos puedan insertarse y comprender el eje pasado-presente-futuro. En este contexto, las narrativas que circulan en los medios de comunicación son representaciones tipificadoras configuradas a partir de esquemas simbólicos que condicionan la construcción y transformación psíquica y social de los sujetos y los grupos inspirados por la tradición.

Dado que las imágenes sobre la tradición tienen una incidencia fundamental en la construcción de las figuraciones colectivas identitarias, en primer lugar, reflexionaremos sobre el carácter ontológico de la tradición. En segundo lugar, exploraremos el vínculo entre tradición y narración haciendo especial énfasis en la condición comunicativa de la tradición y su papel en la configuración de los imaginarios compartidos, que pueden llegar a construir «tradiciones inventadas». En tercer lugar, nos centraremos en el carácter mediador de la tradición en el aprendizaje social. En cuarto y último lugar, señalaremos el influjo que las tradiciones, entendidas como narraciones simbólicas que circulan en los medios de comunicación, tienen en la construcción de las identificaciones.

Valga añadir que partiremos de la premisa fundamental según la cual las tradiciones son eminentemente sociales y colectivas, en tanto que configuran los llamados «imaginarios colectivos» y muchas de las creencias compartidas. A la luz de lo expuesto, trataremos de profundizar en el influjo de la tradición en los procesos identitarios y en el rol que los medios de comunicación, como instituciones socializadoras, juegan en dicha construcción.

2. Alcance ontológico de la tradición

A primera vista se podría pensar que la memoria –sea psicológica, cultural, cultural o comunicativa– se construye gracias a la vivencia

compartida, pero ¿dónde se encuentran sus fuentes más profundas? Si nos acercamos al universo de los imaginarios colectivos se nos revelará que la tradición y sus respectivas articulaciones contextuales son clave. Como veremos, la tradición inspira la mayor parte de los procesos identitarios y emerge como una marca distintiva capaz de crear, no solo la memoria del grupo, sino también la conciencia de cada uno de sus miembros. Como ha subrayado Lluís Duch, la tradición constituye el conjunto de los *sedimentos intersubjetivos* que pueden ser reconocidos, recordados y transmitidos por la memoria individual y colectiva como si se tratase de una especie de *biografía común* de todos los individuos (Duch, 2010: 54).

Antes de nada es importante señalar que desde nuestra perspectiva la tradición es una condición humana estructural: el hombre es por encima de todo heredero. Así, los sujetos necesitan referentes acerca de lo que fueron sus antepasados para poder configurar el presente y para poder identificarse en el presente. Pero además, la tradición es fruto de su contexto, ya que es articulada históricamente. De manera que la tradición es tanto una condición estructural como una articulación histórica. Hemos realizado esta distinción basándonos en el modelo interpretativo iniciado por Lluís Duch en su tesis doctoral, *Ciencia de la religión y mito* (1974), y en su libro *Historia y estructuras religiosas* (1978). Para el investigador es necesario mantener la tensión estructura-historia. Estas dos categorías corresponden a diferentes órdenes, pero solo coimplicadas dan muestra de la verdadera humanidad del hombre. Mientras que la estructura proporciona temas *a priori* –lo tradicional, en este caso– la historia articula dichos temas *a posteriori* –las tradiciones concretas–. Si reducimos lo estructural a lo histórico caeremos en el reduccionismo o el relativismo, ya que solo prestaremos atención a la existencia, fruto exclusivo de las coyunturas económicas, sociales o políticas; por el contrario, si limitamos lo histórico a lo estructural tropezaremos con el esencialismo, ya que no tendremos en cuenta las peculiaridades culturales e históricas de cualquier situación o proceso (Duch, 1978: 110).

Así planteado, las tradiciones –relatos o articulaciones diversas– no son más que estrategias discursivas –a menudo de carácter político e ideológico– que tienen una poderosa incidencia en la construcción del presente. En cierta medida, la construcción de este último dependerá de las complejas conexiones que mantenga con el pasado. No perdamos de vista que estas relaciones transitarán entre la necesidad de mantener o establecer lo ocurrido y la de cambiar, transformar o incluso imaginar el pasado, como iremos desarrollando.

Los primeros interrogantes que habríamos de plantearnos, por tanto, son de tipo estructural: ¿Para qué sirve la tradición a los seres humanos?, ¿para solucionar el presente o para situarse nostálgicamente en relación al pasado? A nuestro juicio, la tradición es herencia que precisa ser actualizada en relación a los contextos presentes. De esta manera, las dos temporalidades (pasado y presente) han de articularse de manera simbiótica. Además, la tradición como referente simbólico es una pieza clave en la constitución de la memoria cultural y del presente cotidiano de los miembros de una sociedad. Recordemos que la humanidad ha recurrido siempre, ya desde muy temprano, a todos los posibles mecanismos mnemotécnicos y sistemas de registro para facilitar el acceso posterior al pasado (Assman, 2008: 15). Un alcance, que como es evidente, nunca podrá ser fiel ni absoluto y siempre será mediado. Precisamente, algunas de las primeras pinturas prehistóricas y, como es evidente, la escritura misma nacen vinculadas a una genuina necesidad de registrar lo acontecido. De ahí surgen los diversos archivos o los llamados por Assman «espacios del recuerdo», que mantienen vivo el pasado hoy. Estos elementos entre las que podríamos citar los álbumes fotográficos o grabaciones familiares, las estatuas dedicadas a los héroes de guerra, los monumentos lapidarios o los censos catastrales no son más que una evidencia del afán del ser humano por conservar vestigios de lo ocurrido.

210

Como ha destacado Lluís Duch, toda tradición posee una base material (costumbres, rituales, convencionalismos, normativas, recetas...) con sus diferentes recorridos y articulaciones históricas; pero para que haya una auténtica tradición tienen que darse los actos humanos de *transmisión* y de *recepción*. A la luz de estos planteamientos, la tradición es una verdadera acción comunicativa.

De hecho, la tradición no es un simple acontecer que pudiera conocerse y dominarse por la experiencia, sino que es *lenguaje*, esto es, habla por sí misma como lo hace un tú, como ha expresado Gadamer (2007). Recordemos que para el hermeneuta, la tradición es una constitución lingüística de la existencia humana en dirección al 'texto' o, lo que es lo mismo, funciona como un pre-texto. Así, esta categoría se encuentra lingüísticamente articulada y forma cada realidad presente. En este sentido, la tradición funciona como una conciencia histórica que permite entrar en contacto con la alteridad del pasado y con la del presente. Y, sobre todo, funda la precomprensión necesaria para todo acto de comprensión. Visto de este modo, todo acto de comprensión se funda en la memoria y simultáneamente toda existencia o experiencia vital necesita de la tradición (Bernstein, 2002).

Para Jan Assmann, el concepto de tradición bien podría interpretarse de dos modos: desde el punto de vista de la memoria y el recuerdo, como lo hizo Maurice Halbwachs, donde la tradición se relacionaría con el saber social y normativo, conservado mediante formas simbólicas y administrado por las instituciones; o desde el de la escritura, como ocurre en el caso del rito judío y católico, entendida como saber encarnado o incluso extralingüístico (Assman, 2008: 89). Para nosotros, sin duda, la primera interpretación es la que aporta más luz a la comprensión de nuestro objeto de estudio. De hecho, la cultura en sus diferentes formas de expresión proporciona relatos tradicionales que satisfacen la necesidad heredera de los seres humanos. Pero, al mismo tiempo propone modelos de conducta, normas y valores compartidos, que se imponen en tanto forman parte del 'pasado'. En palabras de Assmann: «El camino natural de la tradición no conduce a la escritura, sino a la costumbre, no a ser explicada, sino a volverse implícita, habitual e inconsciente» (Assmann, 2008: 90). Precisamente este proceso es el que más nos interesa, el camino que va desde la configuración –implícita o explícita– del saber vivido –individual o colectivo– a la refiguración subjetiva del mismo. Así vista, la tradición ofrece un marco comprensivo sobre la historia efectual del grupo que debe ser re-actualizado y reinterpretado por cada uno de sus miembros. Y de nuevo, nos encontramos ante una experiencia hermenéutica donde el intercambio comunicativo permite alcanzar la comprensión.

3. Condición narrativa de la tradición

Pero ¿de qué modo estas categorías expresivas comunicativas que hacen coexistir presencia y ausencia se hacen comprensibles? Quizás este sea el quid de la cuestión: cuando la tradición se convierte en relato, cuando es narrada y recordada, es cuando adquiere su pleno significado en el presente. Como ha precisado Hans-Georg Gadamer:

«El portador de la tradición no es ya tal o cual manuscrito que es un trozo de entonces, sino la continuidad de la memoria. A través de ella la tradicional tradición se convierte en una porción del propio mundo, y lo que ella nos comunica puede acceder por sí mismo al lenguaje. Allí donde nos alcanza una tradición escrita no solo se nos da a conocer algo individual sino que se nos hace presente toda una humanidad pasada, en su relación general con el mundo» (2007: 469).

Además, la fuerza narrativa y psicológica que aporta la tradición a la memoria cultural y a la proyección de identificaciones pone de manifiesto el poder simbólico del pasado y de los ancestros como institución poderosa capaz de delimitar en el presente las llamadas, convencionalmente, 'identidad» y 'alteridad». De ahí su papel clave en los procesos identitarios que siempre transitan entre la permanencia (conservación cultural) y la transformación (ruptura con el pasado). Ahora bien, el vínculo entre conservación y ruptura no ha de verse de manera dicotómica. Ya que más que tratarse de dos movimientos diferenciados deberíamos entenderlos como uno mismo coimplicado, tal y como ha sugerido el antropólogo Lluís Duch (2010). A su juicio, la tradición debe articularse de manera comprensiva e integradora y transitar entre la continuidad y el cambio, entre la permanencia y la transformación.

Para nosotros, las consecuencias de que la tradición no se articulase bajo este esquema de continuidad-cambio serían nefastas, ya que asistiríamos al imperio o al monopolio de una única forma de discurso: o bien el de la conservación o el de la nostalgia (que idealiza el pasado y se niega a aceptar cambios) o al de la transformación o la utopía (que idealiza el progreso y pretende olvidar lo anterior).

212

De hecho, un discurso que priorice o se centre exclusivamente en uno de los dos ejes propuestos conduciría, sin duda, a un empobrecimiento de la temporalidad humana, que precisa de ambas categorías para construirse saludablemente, como diría Duch. De todos modos, es importante recalcar que la tradición no debe entenderse en ningún caso como una colección estanca de referencias textuales, religiosas o culturales, sino como:

«Una acción comunicativa y contextualizadora, con el concurso de la cual los individuos y los grupos humanos integran algunos fragmentos de la dotación cultural de sus antepasados en su propio presente, a fin de hacerlo "visible" para ellos mismos y, en segundo movimiento, para estar en condiciones de poder transmitir su herencia religiosa, cultural y social a la posteridad» (Duch, 2010:56)¹.

También es importante señalar que el proceso de transfiguración o relectura de las diversas prácticas tradicionales es de carácter hermenéutico, ya que permite a los individuos relacionarse con el pa-

¹ T. d. A.

sado e interpretarlo desde el momento presente. Sin embargo, esta exégesis siempre se encuentra en peligro, puesto que puede generar conflictos de interpretación o transmisión. Es más, tanto las nuevas articulaciones como sus interpretaciones están amenazadas por el peligro de caer en la incoherencia (Duch, 2010:60-61).

A este respecto es necesario destacar la importancia de la traducción en los procesos de configuración y producción de la tradición. Así, ambas podrían ser entendidas como una forma de mediación o un trasvase entre dos realidades o entre dos temporalidades. No olvidemos que el ser humano está siempre en dos lugares, pasando de uno a otro, transitando entre la interioridad y la exterioridad, la mismidad y la alteridad, la presencia y la ausencia, el pasado y el presente, el presente y el futuro, entre otros. Y este movimiento de traducción entre una realidad y otra entraña que siempre haya pérdidas y ganancias. De hecho, siempre que hay una transmisión, sea esta lingüística, cultural, cultural, o incluso mediática, hay pérdidas. Esto se debe a que no hay igualdad matemática entre una realidad y otra, ya que no existe la literalidad o la traducibilidad absoluta o total². Y, justamente, en esta necesidad de transvase de una realidad a otra es donde mejor se evidencia la importancia de la simbolización como mediación esencial.

Uno de los elementos más interesantes de la aportación de Lluís Duch es el vínculo propuesto entre tradición y narración. Para él, pertenecer a una determinada tradición equivale a entrar en una trama argumental determinada. Este proceso argumentativo, en la sucesión de espacio y tiempo, mantiene «la coherencia y la inteligibilidad de los argumentos por medio de la narración –más que por la explicación– de unos fragmentos seleccionados –cada época hace su selección– de la mencionada tradición» (Duch, 2010:61)³. Dicho con otras palabras, la tradición funciona como una estructura figurativa capaz de dotar de sentido al horizonte interpretativo de una cultura determinada. O, como diría Jan Assmann, «la tradición es la tarea de transmitir y de recibir, así como de almacenar lo transmitido» (2008:45).

Sin embargo, esta operación no siempre es tan sencilla ni los efectos de esta figuración son saludables en todos los casos, como ya hemos anunciado. Maurizio Bettini ha puesto de manifiesto los

² Acerca de los límites de la traducibilidad, cf. Laura Bohannon (1993) «Shakespeare en la selva». En Honorio M. Velasco (comp.) *La cultura, las culturas*. Madrid: UNED.

³ T. d. A.

peligros que una mala configuración del pasado puede traer consigo. La creciente revalorización de la tradición en los últimos años es preocupante para el investigador, ya que en ocasiones esta emerge como el único lugar o baluarte de la llamada identidad grupal (Bettini, 2001).

Así pensada y llamada, esta parece una categoría estatutaria fruto del pasado en lugar de ser una creación del presente. En este sentido, la tradición en tanto reelaboración es, necesariamente y en todo caso, una recreación. Esta tendencia configuradora de la tradición entraña dos problemáticas o peligros que veremos a continuación. El primero sería un estancamiento en el pasado y una consecuente suspensión del presente, como ya anunciamos. En el padecimiento de esta «nostalgia» no podríamos despojarnos del pasado y, por lo tanto, no podríamos llegar a ser otros. El segundo sería un mal uso del pasado, que podría transitar entre la omisión de datos o aspectos relevantes hasta la tergiversación o la mentira⁴.

En gran medida muchos de los debates actuales sobre la identidad nacional o la memoria histórica cuestionan los límites entre «lo que se fue y ya no se es» y entre «lo que se debe o no recordar». De esta manera, el control del pasado o del recuerdo aparece como recurso legitimador en manos de las instituciones o los medios poderosos. Vistas así, las tradiciones, más que conservar, proponen y crean prácticas simbólicas determinadas que se convierten en rituales cotidianos que pueden llegar a tener alcance masivo.

3.1. La tradición inventada y sus limitaciones

Pero Bettini no ha sido el único en poner de manifiesto el carácter imaginario de la tradición. Ya en 1983, Eric Hobsbawm delimita la noción de «tradición inventada» con la que se refiere a algunas de estas, que a pesar de reclamar o parecer ser antiguas son más bien recientes o inventadas. De aquí surgen los mitos que fundamentan muchos de los *ismos* de hoy en día, que llevan a los pueblos a luchar y a morir por ideas tan limitadas, como ya anunciara Anderson. En palabras de Hobsbawm:

⁴ Buen ejemplo es el que utiliza el investigador al final de su artículo sobre la invención de la etnicidad en el conflicto ruandés y sus sangrientas consecuencias. Cf. Mauricio Bettini (2001) «art. cit.», pp. 94-97. De forma similar en *La invención de la tradición* Terenci Ranger estudia cómo los administradores británicos inventaron falsos modelos de tradición africana, tergiversaron el pasado y crearon nuevas realidades a favor de sus intereses colonialistas. Cf. Terenci Ranger (2002) «El invento de la tradición en el África colonial» en Eric Hobsbawm y Terenci Ranger (eds.) *op. cit.*, pp. 173-219.

«La “tradición inventada” implica un grupo de prácticas normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado» (2002:8).

Sin embargo, aunque la costumbre y la convención también sean repetitivas no deben confundirse con la tradición. Esta última tiene un significado ritual y una función simbólica de la que las dos primeras, generalmente, carecen. «El objetivo y las características de las “tradiciones”, incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas (normalmente formalizadas), como la repetición» (Hobsbawm, 2002:8).

Las costumbres y rutinas sociales, por el contrario, aunque son automatizadas tienen un carácter un poco más variable y no descartan la innovación o el cambio. En todo caso, la tradición no es fruto de un aprendizaje técnico, sino de uno ideológico. A los ojos del historiador, las tradiciones inventadas pueden pertenecer a tres tipos: las primeras crean o simbolizan cohesión social en una comunidad –sentimiento de pertenencia al grupo–; las segundas legitiman instituciones o relaciones de poder y autoridad; y las terceras inculcan creencias, sistemas de valores o convenciones relacionadas con el comportamiento.

A pesar de que la noción de «tradición inventada» propuesta por el historiador británico es interesante, a nuestro juicio presenta algunas limitaciones. De hecho, Hobsbawm parece reducir lo estructural a lo histórico. A la luz del modelo interpretativo propuesto por Lluís Duch, como ya hemos explicado, si reducimos lo estructural a lo histórico caeremos en el reduccionismo o el relativismo, ya que solo prestaremos atención a la existencia, fruto exclusivo de las coyunturas económicas, sociales o políticas; por el contrario, si reducimos lo histórico a lo estructural tropezaremos con el esencialismo, ya que no tendremos en cuenta las peculiaridades culturales e históricas de cualquier situación.

En esta interpretación concretamente Hobsbawm focaliza en la historicidad de los hechos y, subordina, la condición estructural de la tradición. Si bien no cabe duda de que las expresiones o relatos tradicionales pueden cambiar o ser modificados intencionalmente al entrar en contacto con otras culturas o al participar de la dimensión histórica del ser humano, no podemos olvidar que existen unas

constantes estructurales. Esta serie de aspectos invariables, anteriores a los cambios o contingencias históricas se encuentran coimplicados con las narraciones mismas, en este caso las tradiciones inventadas concretas. Este planteamiento permite remarcar que los temas recurrentes no son actuales ni exclusivos de un período histórico determinado, sino además de contextualmente determinados también estructurales. De manera que, aunque el pasado temático continúa en las tradiciones y es articulado de manera contextual, el fondo es el mismo. Lo que cambia, de hecho, o se inventa en este caso, por tanto, es la articulación lingüística o la adaptación histórica del tema. Por tanto, la tradición –como tema– no puede ser inventada, lo que se inventan, configuran o recrean son los relatos o articulaciones acerca de las tradiciones.

El principio básico sería que la condición humana es eminentemente tradicional y no puede dejar de serlo. De hecho, no hay posibilidades extraculturales para el ser humano, ya que no existe una generación espontánea. Por el contrario, somos herederos por naturaleza y nuestro trayecto biográfico siempre estará impregnado de recuerdos sobre nuestros ancestros, nuestra cultura o nuestra historia. De la misma manera que nuestros textos son herederos también. Ahora bien, lo que sí que es cierto es que ser tradicional puede ser articulado de un modo u otro. De hecho, en virtud del momento habrá una articulación diferente.

Una vez así argumentado, estaríamos en disposición de afirmar que hay relatos tradicionales o acerca de la tradición que son inventados o reconstruidos desde el presente. Además, precisamente, estas articulaciones históricas son las únicas que nos permiten aprehender lo estructural, que es inferido por lo histórico. Entiéndase que no existe otro modo de construir el pasado o lo innato: solo a la luz de lo histórico –que es lo único de lo que tenemos noticia– podemos inferir las matrices estructurales.

Pero, sobre todo, somos seres tradicionales, en tanto que necesitamos inventar relatos tradicionales que justifiquen «lo que somos» o lo que decimos ser. De hecho, la intención profunda de todas las expresiones o relatos tradicionales, junto a las funciones sociales o políticas, que puedan realizar, podría ser la de desvelar quiénes somos. Es aquí donde se evidencia claramente el vínculo entre tradición y procesos identitarios.

Para mantener una imagen grupal coherente y permanente (ilusión de grupo) tenemos que inventar relatos diversos acerca de la tradición. Y el poder de estas narraciones tradicionales, por tanto, radica en su capacidad de pasar a convertirse en parte de la memoria cul-

tural o los imaginarios compartidos. Así, las tradiciones son una herramienta discursiva de cohesión e identificación importantísima que no solo crean sentimiento de grupo, sino que también marcan las diferencias entre unos miembros y otros. A la luz de un relato tradicional dado, las diversas categorías sociales o «señas de identidad» pueden verse engrandecidas o silenciadas en relación al pasado. La conciencia y el sentimiento de pertenencia de un grupo determinado dependen fundamentalmente de la endoculturación y del aprendizaje social.

Así la existencia de una etnia, por ejemplo, como ha expresado P. Gómez García (2001), depende de la subjetividad social de sus miembros y de la de sus vecinos. Según el investigador, el hecho de que los miembros de un grupo dado se crean diferentes, los hace diferentes, aunque no lo sean. No obstante, los marcadores o señas que hacen al grupo identificarse como tal no son generalizables ni abarcan la totalidad. Son más bien caracteres pintorescos, ideológicos, simbólicos, imaginarios o emblemáticos (Gómez García, 2001). Pero ¿cómo se configuran estas señas o marcas identificativas que dicen ser la verdadera esencia?

3.2. Tradición y aprendizaje social

217

Al referirse al poder de la tradición, Maurizio Bettini hace referencia a las «raíces» como imagen recurrente, metáfora que hace alusión a la idea de grupo o *nosotros* y que se encuentra presente en muchos de los discursos y debates políticos de hoy en día, como el nacionalismo catalán, en España, por ejemplo. El poder de la tradición entendida como raíz radica ciertamente en su naturalidad: «La relación de determinación entre tradición e identidad asume de este modo la apariencia de una fuerza que brota directamente de la naturaleza orgánica» (Bettini, 2001, 84). La asunción metafórica del lugar de origen y residencia como algo inmutable, como una supuesta cualidad innata que no debe transgredirse es, normalmente, una de las razones de muchos conflictos. Justamente la crisis de refugiados que vive hoy en día Europa parece estancada en la pugna por el reparto de personas, que se traducirá en una convivencia con «nuevos residentes» ajenos a la tierra.

Desde esta perspectiva, la tradición es propuesta como el origen o arraigo natural del *nosotros* y se vincula a la imagen de la tierra como madre protectora del grupo a la que esta pertenece ya que, como dice el antropólogo, algunos se consideran los únicos hijos auténticos, «superiores a los que se limitan a vivir en ella tras haber llegado

de fuera» (Bettini, 2001:86). Como es bien sabido, el miedo hacia posibles contaminaciones externas se halla en la base de muchos de los enfrentamientos actuales y, en muchas de las políticas ultraderechistas que afloran en la Francia amenazando su vanagloriado «*Liberté, égalité et fraternité*».

No obstante, el alzamiento de muros, fronteras y barreras de separación físicas o imaginarias no siempre responde a diferencias o necesidades reales, sino más bien a cogniciones simbólicas creadas o inventadas. Esta dinámica se visibiliza a través de concertinas o alambradas construidas en Melilla, por ejemplo, para frenar la llegada de subsaharianos a España y Europa creando una «geografía imaginaria», como diría Edward Said, que marcan la distinción entre el ellos y el nosotros. Hablamos pues, de una geografía trazada en los mapas del imaginario, terreno también de preferencia de Cornelius Castoriadis, como bien subraya aquí: «Llamo imaginarias a estas significaciones porque no corresponden a elementos “rationales” o “reales” y no quedan agotadas por referencia a dichos elementos, sino que están dadas por creación» (1988:68).

En este sentido, es interesante señalar el énfasis prestado al espacio por la tradición antropológica. Si se ha vinculado la cuestión de la alteridad a la del espacio es porque los procesos de simbolización puestos en práctica por los grupos sociales habían de comprenderlo y dominarlo para comprenderse y dominarse ellos mismos. Los *otros* son en cuanto que habitan, ocupan, se visibilizan como presencia física que les otorga la consistencia suficiente para ser cuestionados.

Pero lo cierto es que, como ha subrayado Maurizio Bettini, «la tradición no es algo que procede de la tierra, algo que se come o se respira, sino ante todo algo que *se aprende*» (2001:88). Por lo tanto, deriva más bien del aprendizaje social o de la aculturación y, sobre todo, de la construcción de la memoria, la cual está impregnada de imaginarios y narraciones. En este sentido, como pone de manifiesto el investigador italiano, es posible entender la tradición de otra manera: todo depende de los procesos de reconstrucción de la memoria colectiva.

En definitiva, si bien es claro que existen costumbres propias, lenguas o rituales compartidos, lo cierto es que dar una definición explícita de la propia tradición, en cuanto tal, parece tarea imposible. Esta no es unidimensional ni estática, por el contrario, es una fuente creadora que opera mediante imágenes, que puede ser tanto enriquecedora como dañina. No olvidemos que las imágenes, como dice Bettini, «no son objetos neutros, antes bien, con mucha frecuencia tienen el poder de condicionar fuertemente nuestra percep-

ción de la realidad. La metáfora no es solo un adorno, sino también un poderoso instrumento de conocimiento» (2001:81). Por ello, lo que más nos interesa y preocupa, a un tiempo, es el modo en que la tradición es vehiculada en forma de narraciones. Para comprender mejor este proceso, a continuación, nos centraremos en cómo los medios de comunicación configuran la tradición y la convierten en relato compartido.

4. La configuración mediática de la tradición

La primera cuestión que habrá que plantearse a este respecto es si la tradición inspira los relatos mediáticos o si, por el contrario, son estos los que terminan creando o transformando parte de las tradiciones. Desde nuestra perspectiva, es necesario resolver esta duda inicial en clave dialéctica, como veremos. Si bien la repetición de esquemas simbólicos en los relatos mediáticos puede dar forma a las convenciones y configurar, en gran medida, las tradiciones compartidas; no deberíamos olvidar que estos relatos, al mismo tiempo, guardan una intensa relación con la tradición cultural precedente. Como ha expresado Albert Chillón:

«Cada nueva representación mental –sea rememorativa o proyectiva, discursiva o narrativa– es obra rigurosa de la imaginación, facultad generadora y formadora que sintetiza nuevos conocimientos, sean de la índole que sean, partiendo de los arquetipos que la constituyen y del acervo intersubjetivo heredado *por tradición*» (2000:136-137).

A este respecto, no se puede obviar la influencia que la tradición, como herencia o fuente de inspiración, tiene en la configuración de los contenidos mediáticos. En todo caso, no se debe disociar el fenómeno en cuestión: ni la tradición configura los relatos mediáticos exclusivamente, ni los relatos en sí conciben la tradición únicamente. Lo que sí es claro es que la imaginación elabora sus figuraciones partiendo de dos sustratos: uno psíquico y uno social, y da así lugar al imaginario colectivo, cuyos sedimentos pueden hallarse en la tradición y la memoria cultural.

Una de las cuestiones más interesantes que habría que explorar es cómo los medios de comunicación configuran la tradición. A la luz de los planteamientos del estructuralismo antropológico y la tematología, numerosos investigadores han analizado la manera en que algunos mitos –como temas estructurales– son transmitidos y reac-

tualizados en cada cultura o momento histórico –como articulaciones contextuales. A pesar de que las diversas articulaciones mediáticas puedan parecer diferentes, en su fondo temático podemos hallar un ritmo común o una constante indispensable que evidencia el carácter tautológico de la conciencia humana (Dupré, 1975). De hecho, aunque existan diversos relatos mediáticos –articulaciones propias de cada cultura o momento histórico–, podemos hallar imágenes, símbolos y mitos recurrentes, temas, motivaciones o proyecciones estructurales, que determinan un *a priori* configurador, como veremos.

Sin duda, uno de los que mejor ha estudiado el paradigma de la repetición ha sido George Steiner, que explora la presencia del mito de Antígona a través del tiempo y sus diversas rearticulaciones históricas. En sus palabras, «el tema de Antígona pasa desde el renacimiento a la *Euphrosyre* de Goethe y de Goethe a Hofmannsthal y a Yeats» (Steiner, 1987:91). Pero, además, «narrativas de “Antígona” se están produciendo en este mismo momento», expresa a continuación. De hecho, si indagásemos un poco, no tardaríamos en descubrir la presencia del mito en numerosas piezas mediáticas actuales.

No es de extrañar, por tanto, que numerosos investigadores hayan puesto de manifiesto esta dinámica basada en la repetición (Handke, 2000; Pérez y Balló, 2003), ya que la presencia de numerosos mitos o motivos recurrentes en los relatos mediáticos es una constante, como es bien sabido. Esta asunción debe mucho a la teoría del cultivo, una de las teorías de comunicación masiva más populares, nacida en los años ochenta y aún con vigencia (Bryant y Mirion, 2004). La propuesta de George Gerbner, su precursor, se basa en que las narrativas televisivas, sobre todo, se caracterizan por ser sistemas de historias consistentes y repetitivos que cultivan maneras de ver y comprender el mundo (Gerbner *et al.*, 1980). No olvidemos que una de las consecuencias más evidentes de este paradigma es que los receptores desarrollan un intenso sentimiento de conexión o familiaridad con los personajes mediáticos que aparecen repetidamente o continuamente en el tiempo (Green, Brock y Kaufman, 2004).

Desde la mitocrítica fílmica, especialmente, se ha puesto en evidencia que la cultura mediática proporciona una serie de tramas, personajes y géneros arquetípicos que reproducen réplicas de la antigua mitología (Gubern, 2002; Pérez y Bou, 2000; Pérez y Balló, 1997 y 2005). Pero como ya hemos expresado, aunque podamos hallar «una verdadera cascada de versiones», si tomamos prestada la expresión de Roman Gubern, las constantes se repiten, centrándonos en la cultura occidental, como es obvio.

Así los argumentos son fruto de un legado anterior, una tradición, pero a su vez son recontextualizados y generan algo nuevo, nuevas versiones o tradiciones. Aquí podemos encontrar de forma explícita la coimplicación entre el eje de la continuidad y cambio propuesto por Lluís Duch, que ya mencionábamos líneas atrás. Un tema estructural o mito fundacional podría ser el de Prometeo o la creación ideal, por ejemplo. Pero la creación artificial no es un tema propio o exclusivo de la Grecia clásica. También podemos hallar sus huellas en los autómatas del Renacimiento o el ancestral mito judío de El Golem, monstruo que se hace de barro. La articulación moderna podría ser, sin duda, el famoso Frankenstein que representa la creación dentro de la creación.

En este sentido, como ya hemos expresado, las figuraciones mediáticas tienen una naturaleza mítico-simbólica de carácter arquetípico, típico y estereotípico, que se rige por la dinámica de la repetición, es decir, por la trasmisión de imágenes, metáforas o mitos recurrentes. Estas narraciones proporcionan valores semánticos y simbólicos a los miembros de una cultura dada y desempeñan un papel crucial en las vidas de los individuos y las comunidades⁵. Es innegable, por tanto, que los medios de comunicación tienen un rol fundamental en la trasmisión de las figuraciones imaginarias y sus fuentes primarias, la memoria y, sobre todo, la tradición.

El proceso de configuración mediática de la tradición es de carácter ambivalente y debe transitar entre la construcción y la destrucción, es decir, entre la transformación y la permanencia. Para que la tradición sea verdadera creación tiene que continuar presente en forma de cambio. Es decir, hacer presente lo ausente mediante las representaciones simbólicas articuladas contextualmente. Los relatos mediáticos, por tanto, construyen representaciones del pasado, hacen presente lo ausente, o lo que es lo mismo, configuran el presente del pasado, si utilizamos la expresión de Agustín. Pero un estudio sobre la tradición no puede perder de vista el modo en que se transmite culturalmente el pasado y en la manera en que esa nueva presencia es articulada y después recibida. Como ha expresado Emilio Lledó: «Tradición es entrega, y el acto de entrega tiene sentido para aquella mano que recibe y que hace algo con lo entregado» (1992:168).

⁵ Los que quizás han estudiado primero y mejor las funciones de lo mitológico en la conciencia humana y en las instituciones han sido James Frazer, Sigmund Freud y Ernst Cassirer.

5. Conclusiones

En definitiva, el estudio de la tradición entendida como narración básica o ingrediente básico del «imaginario colectivo», nos lleva a concluir que esta es clave en los procesos identitarios. La tradición inspira los procesos mediante los cuales los sujetos y los grupos construyen sus marcas de identidad. Esto se debe a que tanto individuos como colectivos –siempre coimplicados– necesitan mantener referentes en relación con los que se identifican. Me identifico en relación con un horizonte de posibilidades instituido en gran medida por los medios. Además, los medios crean y proporcionan relatos tradicionales que satisfacen la necesidad heredera de los individuos y los grupos. De hecho, la fuerza narrativa y psicológica que aporta la tradición a la memoria cultural y a la proyección de identificaciones pone de manifiesto el poder simbólico del pasado y de los ancestros como institución poderosa capaz de delimitar en el presente las llamadas, convencionalmente, «identidad» y «alteridad». De ahí su papel clave en los procesos de identificación que siempre transitan entre la permanencia (conservación cultural) y la transformación (ruptura con el pasado). En definitiva, solo en tanto que es narrada y recordada, la tradición adquiere significación en el presente.

222

Bibliografía

- ASSMANN, J. (2008). *Religión y memoria cultural. Diez estudios*. Buenos Aires: Lilmod Ediciones.
- BERNSTEIN, R. (2002). *Freud y el legado de Moisés*. México: Siglo XXI Editores.
- BETTINI, M. (2001). «Contra las raíces. Tradición, identidad, memoria.» En *Revista de Occidente*, 243, julio-agosto, p. 79-97.
- BRYANT, J. y MIRION, D. (2004). «Theory and research in mass communication». En *Journal of Communication*, 54, p. 662-704.
- CASTORIADIS, C. (1988). *Los dominios del hombre: Las encrucijadas del laberinto*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- CHILLÓN, A. (2000). «La urdimbre mitopoética de la cultura». En *Anàlisi. Quaderns de Comunicació i Cultura*, 24, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra, p. 121-159.
- DUCH, L. (1974). *Ciencia de la religión y mito: estudios sobre la interpretación del mito*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- (1978). *Historia y estructuras religiosas*. Barcelona: Ediciones Don Bosco.
- (2010). *Religió i comunicació*. Barcelona: Fragmenta Editorial.

- DUPRÉ, W. (1975). *Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy*. La Haya/París: Mouton.
- GADAMER, H.-G. (2007). *Verdad y método*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
- GERBNER, G. *et al.* (1980). «Aging with Television: Images on Television Drama and Conceptions of Social Reality.» En *Journal of Communication*, 30 (1), marzo, p. 37-47.
- GÓMEZ GARCÍA, P. (coord.) (2001). *Las ilusiones de la identidad*. Madrid: Frónesis-Cátedra.
- GREEN, M. C.; BROCK, T. C. y KAUFMAN, G. (2004). «Understanding Media Enjoyment: The Role of Transportation into Narrative Worlds.» En *Communication Theory*, 14 (4), noviembre, p. 311-327.
- HANDKE, P. (2000). *Fantasías de la repetición*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Prames.
- HOBBSAWM, E. (2002). «La fabricación en serie de tradiciones: Europa, 1870-1914.» En Eric Hobsbawm y Terenci Ranger (eds.) (2002), *La invención de la tradición*, Barcelona: Editorial Crítica.
- (1999). *L'âge des extrêmes. Histoire du court XX^e siècle 1914-1991*. París: Les Editions Complexe.
- HOBBSAWM, E. y RANGER, T. (eds.) (2002). *La invención de la tradición*. Barcelona: Editorial Crítica.
- LLEDÓ, E. (1992). *El surco del tiempo. Meditaciones sobre el mito platónico de la escritura y la memoria*. Barcelona: Editorial Crítica.
- PÉREZ, X. y BALLÓ, J. (1997) *La llavor immortal. Els arguments universals en el cinema*. Barcelona: Editorial Empúries.
- (2003). *Yo ya he estado aquí. Ficciones de la repetición*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- PÉREZ, X. y BOU, N. (2000). *El tiempo del héroe. Épica y masculinidad en el cine de Hollywood*. Barcelona: Paidós.
- STEINER, G. (1987). *Antígonas*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Salomé Sola-Morales

Doctora en Medios, Comunicación y Cultura por la Universidad Autónoma de Barcelona, 2012. Investigadora de Cosmopolíticas, Grupo Interdisciplinario de Estudios en Comunicación, Política y Cambio Social, de la Universidad de Sevilla. ssolamorales@gmail.com

[Artículo aprobado para su publicación en febrero de 2018]