



AIBR  
Revista de Antropología  
Iberoamericana  
[www.aibr.org](http://www.aibr.org)  
Volumen 19  
Número 2  
Mayo - Agosto 2024  
Pp. 293 - 317

Madrid: Antropólogos  
Iberoamericanos en Red.  
ISSN: 1695-9752  
E-ISSN: 1578-9705

## Banderas nacionales, inestabilidad social y poder político

Luis Fernando Angosto Ferrández  
Universidad de Sidney  
[luis.angosto-ferrandez@sydney.edu.au](mailto:luis.angosto-ferrandez@sydney.edu.au)

Recibido: 23.01.2022  
Aceptado: 01.09.2022  
DOI: 10.11156/aibr.190205

## RESUMEN

Este artículo examina un fenómeno social recurrente y bien documentado en diferentes contextos culturales: el uso de las banderas nacionales se intensifica en períodos de inestabilidad y en contextos afectados por polarización política marcada. Con una revisión crítica de esfuerzos teóricos que han abierto caminos para explicar este fenómeno, muestra cuáles son las principales barreras que han impedido la elaboración de explicaciones convincentes del mismo. Una de esas barreras la sostienen perspectivas teóricas que renuncian a la búsqueda de causalidades en el análisis social; otra es levantada por decisiones teóricas que desvinculan el estudio de la función de los símbolos políticos del análisis de la base morfológica de la sociedad y de los conflictos y pugnas por el poder político. El artículo plantea que la explicación del uso intensificado de banderas en períodos de inestabilidad requiere la teorización de la función de estos símbolos en relación a procesos de reconocimiento y (re)establecimiento de estructuras de autoridad social.

## PALABRAS CLAVE

Símbolos, Durkheim, banderas nacionales, eferescencia colectiva, autoridad social.

## ***NATIONAL FLAGS, SOCIAL INSTABILITY AND POLITICAL POWER***

## ABSTRACT

This article examines a recurrent and well documented social phenomenon: the usage of national flags is intensified in periods of social instability and in contexts of marked political polarisation. Through a critical review of theoretical efforts that opened avenues to explain this phenomenon, it identifies the main theoretical barriers that have prevented its convincing explanation. One of these barriers is sustained by theoretical perspectives that disregard the search for causalities in social analysis; another barrier is erected by theoretical decisions that detach the study of the function of political symbols from the the analysis of the morphological base of society, and from social conflict and power struggles. This article argues that the explanation of the intensified usage of flags in periods of instability requires a theorisation of the function of these symbols in relation to processes of recognition and (re) constitution of structures of social authority.

## KEY WORDS

Symbols, Durkheim, national flags, collective effervescence, social authority.

## Agradecimiento

Quiero agradecer las orientaciones, comentarios y críticas constructivas de los tres revisores anónimos de la revista AIBR, así como las contribuciones de participantes en los seminarios de antropología de la Universidad de Bergen y de la Universidad de Sídney (2022 y 2020) en los que he ido refinando las ideas que aquí planteo. Un agradecimiento especial también para Luisa Martín Rojo (Directora) y Héctor Grad (Consejo de Dirección) por acogerme en 2023 como Investigador Visitante del Centro Interdisciplinar MIRCo (Multilingüismo, Discurso y Comunicación) de la Universidad Autónoma de Madrid, y por facilitar que siga ampliando mi visión sobre los usos de las banderas nacionales en España. Sobra decir que solo el autor de este artículo es responsable de cualquier error en el mismo.

## Introducción

Los complejos impactos de la pandemia COVID-19 han acentuado la conflictividad social en muchos países, reconfigurando tensiones preexistentes y generando algunas nuevas. Entre las expresiones visibles de esta conflictividad encontramos protestas y movilizaciones colectivas en las que diferentes símbolos políticos, incluyendo las banderas nacionales, están figurando prominentemente.

Más allá de su vinculación específica con los impactos de la pandemia, estos eventos ilustran un fenómeno recurrente y bien documentado en diferentes contextos culturales: la actividad social alrededor de símbolos políticos se intensifica en períodos de inestabilidad y en contextos afectados por polarización política marcada (e.g. Gill, 2013; Harrison, 1995; Verdery, 1999). Los registros no-verbales de comunicación parecen hacerse indispensables para la acción colectiva en estos períodos y, aparentemente, esos registros se transmiten de forma particularmente efectiva a través de objetos que adquieren capacidades simbólicas especiales. Tratados como catalizadores de comunicación y movilización política, estos objetos ganan una notable presencia pública en estos contextos (Bonner, 2004; Bryan, 2000; Papadakis, 2003).

Hay quien acepta este fenómeno como natural, quien lo considera insignificante a la hora de estudiar y comprender el comportamiento colectivo, y quien no quiere hablar del mismo porque las banderas y otros símbolos de nacionalidad le generan emociones (y razones) de rechazo. ¿Pero qué pasa si nos proponemos desnaturalizar este fenómeno y explorar sus implicaciones para el análisis social? Repentinamente, se torna

intrigante. Como analistas sociales aceptamos que una característica definidora de los símbolos es la multivocalidad de significados que potencialmente albergan y generan; esto es, la falta de precisión en su significado. Y hay por tanto algo intrigante, y en parte desconcertante, en este fenómeno que examinamos aquí, que podríamos replantear de la siguiente manera: en particulares coyunturas (en momentos de marcada inestabilidad social) se recurre con mayor frecuencia e intensidad al uso de una forma de comunicación que está caracterizada por su opacidad significativa —por la «imprecisión» de los significados que articula—. ¿Cómo es posible que sea esto lo que ocurre en estas coyunturas (y no la búsqueda de univocalidad o de mayor «precisión» comunicativa)? ¿O será que este fenómeno ocurre porque el uso de símbolos expresa algo «preciso» pero que solo identificamos vagamente, o que simplemente renunciamos a identificar? En definitiva, ¿sabemos por qué ocurre este fenómeno? ¿Y podemos explicarlo de alguna manera que logre acomodar la variedad de expresiones formales que adquiere en diferentes sociedades?

Hace tiempo que desde las ciencias sociales se ha mostrado interés en este fenómeno, y parte de este artículo está precisamente dedicado a revisar críticamente esfuerzos teóricos que abrieron caminos para explicarlo. Pero merece la pena volver a explorar estas preguntas porque, como mostraré, las respuestas que se han ofrecido hasta ahora no son del todo satisfactorias.

Para sustentar mis argumentos estableceré un diálogo crítico con bibliografía que examina los usos y funciones de varios tipos de símbolos políticos, pero centraré mi discusión en el caso de las banderas nacionales, por dos razones fundamentales. En primer lugar, porque en nuestro momento histórico son el símbolo político más institucionalizado y estandarizado a nivel global y porque, como mencioné anteriormente, su presencia en protestas y manifestaciones desarrolladas durante la pandemia constituye un ejemplo ilustrativo, y de alcance transnacional, del fenómeno que analizo. En segundo lugar, porque las banderas figuran como ejemplo emblemático en teorizaciones seminales de la función de los símbolos políticos que, vía Durkheim, examinaré con detenimiento.

Exponiendo estas razones también enfatizo que el objetivo de este artículo no es identificar las características específicas que el nacionalismo (como ideología históricamente situada) proyecta sobre la función de los símbolos de representación de comunidad política. La literatura que aborda esta temática ha realizado algunas contribuciones notables al estudio de la función y usos de los símbolos de nacionalidad. Destaca por ejemplo la caracterización que Billig (2010) hizo de algunos usos cotidianos y privados de las banderas nacionales como parte de los procesos «banales»

de (re)producción de las ideologías nacionalistas en el mundo contemporáneo. Analizando su presencia en ceremonias y actos públicos, otros autores han mostrado vínculos entre usos de las banderas y los procesos de construcción y mantenimiento de memoria colectiva en naciones contemporáneas (Brubaker y Feischmidt, 2002; Nora, 1996).

Sin embargo, ni estos estudios ni otros trabajos sobre el nacionalismo que han intentado ofrecer fundamentación teórica a los debates sobre el poder simbólico de la bandera nacional (Brubaker, 2004; Schatz y Lavine, 2007) arrojan luz sobre el fenómeno que, como vengo señalando desde el comienzo de este artículo, estimula el presente trabajo: los incrementos marcados en la actividad social acompañada alrededor de estos y otros símbolos políticos en determinadas coyunturas.

A continuación, desarrollaré mis planteamientos sobre este fenómeno, completando tres ejercicios interconectados. Primero clarifico el tipo de símbolo político al que me refiero en este trabajo, así como mi acercamiento analítico a la relación existente entre inestabilidad social y uso intensificado de símbolos —relación que vertebra mi discusión—. La segunda sección fundamenta mi posicionamiento teórico con una revisión crítica de los trabajos de dos autores que, desde perspectivas teóricas marcadamente diferentes, han realizado contribuciones eminentes al estudio del fenómeno que abordo: Katherine Verdery y Émile Durkheim. Selecciono los trabajos de estos autores por la gran influencia que mantienen en diferentes ámbitos de las ciencias sociales, pero también porque ilustran paradigmáticamente dos tipos de límites que bloquean la explicación de este fenómeno. En el caso de Verdery se trata de limitaciones autoimpuestas por la adopción de una perspectiva teórica que renuncia a buscar causalidades en el análisis social; en el caso de Durkheim, las limitaciones derivan de su decisión teórica de desvincular el estudio de la función de los símbolos políticos del análisis de los fundamentos materiales de la vida social y de los conflictos y pugnas por el poder dentro de ella. Para caracterizar este segundo tipo de limitaciones examinaré con particular detalle los usos que Durkheim dio al concepto de *efervescencia colectiva*, que fue clave en su teorización de formas de comunicación simbólica y que está vinculado a lo que en este artículo denomino *inestabilidad social*.

Finalmente, reflexionando sobre mi propio trabajo etnográfico en comunidades *pemón* de la Gran Sabana venezolana y construyendo sobre cimientos teóricos levantados por de Raymond Firth (1973) y Roger Keesing (2012) en sus trabajos sobre símbolos y sus funciones, argumentaré que la apertura de nuevas vías para la explicación del fenómeno que abordo requiere la teorización de dichas funciones en relación con proce-

sos de reconocimiento y (re)establecimiento de jerarquías de autoridad social.

## Símbolos políticos e inestabilidad social

Los símbolos políticos a los que me refiero en este artículo, entre los que incluyo a las banderas nacionales, son objetos materiales que miembros de una comunidad política reconocen y usan como símbolos de identificación colectiva. Su morfología varía ampliamente y no predetermina su capacidad de operar como símbolos colectivos. Son por tanto objetos que, como planteaba Durkheim (1964, p.205) en relación con los tótems, se convierten en focos de representación, y potencialmente de culto, por razones que no están inscritas *a priori* en sus características formales.

Élites sociales utilizan o intervienen estos objetos en rituales políticos, evidenciando que sobre dichos objetos recaen singulares funciones simbólicas. Más allá de esos rituales y esas élites, estos objetos, o réplicas de los mismos, son utilizados en actividades vinculadas a la movilización y la acción colectiva extra-institucional, lo cual expresa otra forma de reconocimiento de las funciones y cualidades especiales que se proyectan en ellos. Ese reconocimiento también es identificable en el hecho de que hay quien usa reproducciones de estos objetos como ornamento corporal individual (por ejemplo, en complementos de vestimenta, en tatuajes), y quien despliega estas reproducciones en sus residencias privadas, ocasional o permanentemente.

En cualquiera de sus formas, las frecuencias e intensidades de uso de estos símbolos fluctúan en el tiempo. Hay periodos en los que su presencia en la esfera pública, o las actividades que se desarrollan alrededor de ellos, se intensifican notablemente. Esta intensificación puede tener expresiones cuantitativas, como un incremento significativo del número de ejemplares que se usan públicamente. Un ejemplo cercano lo ofrece la multiplicación en la presencia pública de banderas que ha tenido lugar en Cataluña y en otras partes de España durante la década pasada (Angosto Ferrández, 2018, pp.481-483).<sup>1</sup> También ilustran ese tipo de intensificación los incrementos marcados de actividad social alrededor de símbolos, como ejemplifica el caso de las actividades alrededor de estatuas y cadáveres que Verdery (1999) identificó como estímulo para comenzar su investigación sobre símbolos políticos en países en transición post-socialista. De hecho,

---

1. Estudios de la trayectoria histórica de las banderas nacionales en España y sus variados usos y connotaciones políticas en relación con cambiantes nociones de nacionalismo se pueden encontrar en Moreno Luzón y Núñez Seixas (2017) y Díaz Alonso (2019).

la autora apuntaba explícitamente al «asombroso número» (*sheer number*) de dichas actividades al describir los orígenes de su interés en estudiar dicho fenómeno (Verdery, 1999, p.6).

Estos mismos casos ilustran la conexión entre uso de símbolos políticos y escenarios de inestabilidad social que analizo en este artículo. Las expresiones sociales de dicha inestabilidad son variadas, pero incluyen un aumento notable de protesta y acción colectiva extra-institucional y, frecuentemente, cambios sustantivos en la configuración de élites políticas o de las instituciones que sostienen su poder. Por ejemplo, en el caso de la multiplicación de las banderas en España, junto a una grave recesión económica encontramos como trasfondo social un escenario marcado por numerosas expresiones de conflictividad (e.g. Hughes, 2011; Portos, 2016), puntuado por un largo ciclo de movilización colectiva extra-institucional, una abrupta reconfiguración del sistema de partidos y un cambio en la jefatura del Estado —entre otros factores—. En el estudio de Verdery (1999) encontramos como marco general de inestabilidad social las profundas reconfiguraciones experimentadas en los países en transición post-socialista (Berend, 2011, pp.50-78), que, junto a acusadas crisis económicas caracterizadas por «severas contracciones de la producción, [una] inflación elevada [y] conmoción macroeconómica» (Solimano, 1993, p.183), implicaron un reajuste o reemplazo de élites y organizaciones políticas dirigentes (en algunos casos un reemplazo parcial, pero siempre abrupto, e.g. Adam y Tomšič, 2002).

Estos casos muestran que, aunque las causas y las expresiones de lo que aquí denomino *inestabilidad social* son variables, presentan como uno de sus rasgos característicos la intensificación de la actividad social alrededor de símbolos políticos.

El fenómeno es llamativo, y no extraña que haya estimulado el interés investigativo de analistas sociales con diferentes inclinaciones teóricas. Sin embargo, el reconocimiento de esta intrigante conexión entre símbolos políticos e inestabilidad social no se ha traducido en la producción de explicaciones convincentes, como expondré a continuación a través de la revisión de los trabajos ejemplares de Verdery y Durkheim.

## Reconocer la conexión, explicar la conexión

El trabajo de Verdery (1999) sobre símbolos políticos en Europa del Este ilustra ejemplarmente el interés académico en el fenómeno que abordo en este artículo, pero también ejemplifica uno de los límites que bloquean su explicación.

Verdery (1999, p.22) nos recordaba en su estudio que en todas partes encontramos actividad social alrededor de la localización, conservación, y memorialización de cadáveres, pero también llamaba nuestra atención sobre el hecho de que esa actividad se intensifica muy notablemente en algunas coyunturas históricas. Este singular fenómeno dio forma a una de las preguntas que guiaron a la autora en su trabajo (1999, p.3): ¿por qué el periodo post-socialista estuvo puntuado por tanta actividad alrededor de cadáveres en varios países del antiguo campo soviético?

En relación con esa pregunta, Verdery (1999, p.1) sugirió como hipótesis que, transformados en símbolos, la manipulación de cadáveres y estatuas (que ella trató como representaciones materiales de personas fallecidas) marca transformaciones sociales y contribuye a estabilizar órdenes políticos. A partir de esa hipótesis, la autora ofreció un marco analítico para mostrar cómo los «universos de significado» de los escenarios post-socialistas fueron moldeados por las reubicaciones, entierros y exhumaciones de cadáveres, y consiguió así enriquecer nuestra comprensión de lo político, que era uno de sus objetivos explícitos (1999, p.27).

Sin embargo, más allá de sugerir que los símbolos contribuyen a la estabilización de órdenes políticos porque dichos órdenes tienen «algo que ver» con el paisaje y la historia (1999, p.6), la eminente antropóloga no avanzó explicaciones que nos puedan guiar en la búsqueda de explicaciones y causalidades. Es más, aunque para darle forma a su estudio tuvo que ofrecer una hipótesis sobre la función de los cadáveres como símbolos, Verdery optó finalmente por dejar de lado la exploración de los porqués de este fenómeno, justificando esa renuncia desde su perspectiva sobre el propósito y alcance del análisis social (Verdery, 1999, p.22): con espíritu weberiano, la autora planteaba que dicho propósito sería la comprensión de significados que acompañan la actividad humana, y no la explicación de causalidades.

La discusión que propongo en este artículo está guiada por una perspectiva diferente sobre el propósito y las posibilidades del análisis social. La comprensión de los significados que genera el accionar humano no está (no debería estar) reñida con la exploración de causalidades. Y hay por lo menos dos razones fundamentales que nos invitan a superar ese divorcio sobrepuesto entre la comprensión de significados y la búsqueda de causalidades. La principal es que la actividad humana en sociedad no solo genera significados, sino también, como sabemos, «problemas». Hay asuntos que las sociedades, o algunos sectores de las mismas, identifican como dañinos, peligrosos o injustos, y que por tanto intentan resolver o aplacar. Sin una idea más o menos acertada sobre causalidades es imposible resolver esos problemas. La segunda razón no se desliga totalmente de la an-

terior, pero puede presentarse más convencionalmente como una cuestión de teoría antropológica. En el análisis social, la exploración de causalidades es un ejercicio intelectual que facilita la desnaturalización de los fenómenos sociales y la comparación intercultural, y que por tanto proporciona beneficios para el conocimiento antropológico incluso si no logramos generar respuestas precisas a nuestras preguntas: cuando menos, nos vemos obligados a cuestionar preconcepciones que condicionan nuestras ideas sobre la sociedad y la cultura, y así a generar preguntas nuevas, y a imaginar otras posibles realidades.

Estas son las razones que motivan mi interés en identificar ese «algo» que, como hemos visto, Verdery señaló como clave de la función de símbolos políticos en periodos de inestabilidad social, pero que dejó sin definir. Porque incluso si, siguiendo a la eminente antropóloga, aceptamos como hipótesis que la manipulación y la actividad alrededor de objetos transformados en símbolos es clave para la estabilización de órdenes políticos, no podemos tomar esa afirmación como una explicación, pues para sustanciarla nos veríamos necesariamente obligados a responder otras preguntas que, de momento, permanecen sin respuesta: ¿por qué es a través de la manipulación de símbolos materiales que se persigue, y aparentemente se consigue, estabilización política?; ¿por qué este mecanismo facilita que los miembros de una comunidad política acepten la legitimidad de nuevos («estabilizados») órdenes sociales y de las jerarquías de autoridad que los sostienen?; ¿y, en definitiva, por qué será que los seres humanos deciden comunicar, generar significado y «estabilidad» a través de símbolos con más frecuencia e intensidad precisamente en periodos de inestabilidad social?

Ninguna de estas preguntas tiene respuesta en la propuesta de Verdery. Veamos en qué nos puede ayudar lo que planteó Durkheim en relación con estos temas. Este autor, pilar clave en el proceso de institucionalización del pensamiento sociológico y enormemente influyente en el desarrollo de teoría antropológica, efectivamente abordó, a su manera, el rompecabezas que intento recomponer en este trabajo. A diferencia de Verdery, Durkheim no fue nada tímido en presentar relaciones de causalidad en sus análisis de fenómenos sociales, como sabemos. A continuación examinaré qué planteó, las premisas teóricas que permearon su explicación del fenómeno, y cuáles son los límites de dicha explicación. Desarrollaré este ejercicio crítico a través de un examen del tratamiento que Durkheim dio al concepto de *efervescencia colectiva*, pues dicho concepto fue central en sus teorizaciones sobre formas de comunicación basadas en registros no verbales y sobre la función de los símbolos.

## Efervescencia colectiva y sus efectos

El análisis de crisis colectivas ocupó un lugar determinante en el trabajo de Durkheim. Caracterizadas como periodos de excepcionalidad, el foco analítico en estas crisis hacía más visibles los contornos de la cohesión social y servía así para apuntalar con más firmeza la teorización de *la sociedad* como fuerza colectiva unificadora. Los usos que Durkheim dio al concepto de *efervescencia colectiva* muestran con claridad estas dinámicas teóricas en su pensamiento sociológico.

A lo largo de su carrera, Durkheim mantuvo el concepto de *efervescencia* ligado a la caracterización de periodos o situaciones en los que las cualidades cohesivas de la fábrica social estarían bajo presión. Pero no siempre proyectó las mismas significaciones sobre dicho concepto. En los primeros estadios de su obra, la efervescencia colectiva tenía connotaciones abiertamente negativas (Grondona, 2012, p.198; Nocera, 2009). Evocaba algo asimilable a lo enfermizo, un grado de descomposición del cuerpo social producido por la erosión de regulaciones y lazos sociales. Durkheim asociaba entonces la efervescencia a la generalización de la anomía, por ejemplo, y a la acentuación de prácticas como el divorcio o el suicidio, caracterizadas como anomalías casi patológicas.

En relación con nuestra discusión, es significativo que el autor dejara asomar la presencia de confrontaciones políticas en el trasfondo de los periodos de efervescencia. Por ejemplo, en Francia, el golpe parlamentario de 1877 y las elecciones de 1889, marcadas por la agitación *boulangista* (Hutton, 1976; Smith, 1999, p.825), estaban en el trasfondo de esos periodos de efervescencia que el autor analizó en esos estadios de su obra: «el calendario de los suicidios lleva la huella visible del golpe de Estado parlamentario del 16 de mayo de 1877 y de la efervescencia que produjo» (Durkheim, 2008, p.208), señalaba el autor. También esbozaba entonces Durkheim su crítica a «la influencia agravante que tienen las crisis económicas sobre la tendencia al suicidio» (Durkheim, 2008, p. 255). Sin embargo, desde su marco de análisis, la grave crisis económica que asfixiaba a muchos franceses en parte de ese periodo (Kindleberger, 2013, pp.6-8)<sup>2</sup> no conducía al suicidio principalmente por las experiencias personales y colectivas que el empobrecimiento generaba, sino por lo que desestabili-

---

2. Kindleberger resume accesiblemente el perfil de crisis con datos macroeconómicos. El comienzo de los 1870 estuvo marcado por los ajustes asociados a una economía de guerra durante el conflicto Franco-Prusiano (1870-1871), y además por el pago de la indemnización que fue impuesta a la Francia derrotada. Crisis en el ciclo de crecimiento económico francés habían ya sido registradas en años anteriores (en 1865 y 1868). Las elecciones de 1889 se produjeron en medio de un largo periodo (entre 1882 y 1996) de estancamiento económico en el país.

zaba el orden social. Desligaba de ese modo tanto el fenómeno del suicidio como más ampliamente la noción de *efervescencia social* de una perspectiva teórica materialista. Veremos más adelante que estas decisiones teóricas de Durkheim tienen consecuencias importantes a la hora de explicar el uso y la función de símbolos en periodos de efervescencia —concretamente, limitan la posibilidad de ofrecer explicaciones convincentes—.

Conforme Durkheim continuaba con su carrera, las connotaciones negativas del concepto de *efervescencia colectiva* fueron matizadas, y en cierto modo revertidas. Comenzó a conceptualizar la efervescencia en relación con fuerzas sociales de potencial creativo que se generarían con particular fuerza en periodos de inestabilidad, en parte producidas por la intensificación de interacciones sociales y por el aumento de episodios de congregación que el autor presentaba como característica de estos periodos. Estas dinámicas de interacción y congregación albergarían una dimensión integrativa, aunque Durkheim todavía la trataba como dinámica con doble filo: las mismas congregaciones que liberaban el potencial integrativo de estos periodos contendrían también un potencial peligroso, pues el autor consideraba que la individualidad de los participantes se alteraba (y en parte se disolvía) en formas impredecibles. En su teorización de este doble potencial de las congregaciones y las interacciones sociales intensificadas, los estudios de Durkheim resonaban con concepciones bastante extendidas entre teóricos sociales conservadores de su tiempo, muchos de los cuales asociaban las dinámicas de grupo a mecanismos psicológicos «primitivos», con tonos patologizantes (Goodwin, Jasper y Polletta, 2001, pp.1-3; Van Ginneken, 1992).

En aquel estadio de sus teorizaciones, Durkheim concebía el avivamiento de las pasiones y la intensificación de interacciones como fermento de actos extraordinarios, pero tanto barbarismo como heroísmo podrían ser polos de expresión de dicho potencial (Durkheim, 1964, p.211).<sup>3</sup> En *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* (1964), obra madura de su pensamiento sociológico, las expresiones de la efervescencia de lo que el autor denominaba *épocas revolucionarias o creativas* ya presentaban esos rasgos integradores marcados. Lamentando el estadio de incertidumbre y «mediocridad moral» que atravesaba su propia sociedad mientras desarrollaba aquella obra, Durkheim no dudaba en apelar con esperanza a dichas expresiones como vía de revitalización social, revelando al hacer-

---

3. Con perfiles matizados, ese doble potencial de las dinámicas de efervescencia continuaría presente en trabajos posteriores (de la década de 1920) sobre educación y dinámicas de interacción a pequeña escala. Por ejemplo, Durkheim presentaba las congregaciones de niños en un aula escolar como ejemplo de encuentros abiertos tanto a sobre-estimulaciones creativas de las capacidades de los niños como a (potenciales) desmoralizaciones colectivas.

lo su renovada visión del concepto de *efervescencia*: «Llegará el día en que nuestras sociedades conocerán de nuevo esas horas de efervescencia creativa, en el curso de las cuales emergen nuevas ideas y se encuentran nuevas fórmulas que sirven por un tiempo como guía de humanidad» (Durkheim, 1964, p.428 [mi traducción]). Y, aunque su potencial permeciese en parte indefinido, esta conceptualización de la efervescencia en relación con su productividad moral positiva fue determinante para el avance de las teorizaciones de Durkheim.

Por una parte, este giro le abría vías para explicar cómo la sociedad mantiene su fuerza integrativa cuando la división del trabajo y sus propias dinámicas ordinarias conducen a una creciente diferenciación entre sus miembros. Las interacciones sociales intensas, características de la efervescencia, facilitarían la recreación de lazos comunitarios de afectividad y afinidad, compensando las tendencias abiertas en las sociedades complejas por la diferenciación social. La efervescencia traería así a flote, aunque fuese temporalmente, dinámicas y experiencias de la solidaridad mecánica (Nocera, 2009, p.117). Por otra parte, aquel giro en la conceptualización de la efervescencia también le permitió a Durkheim iluminar desde nuevos ángulos un nudo teórico relacionado con la función social de los símbolos materiales, como veremos a continuación.

## Fuerzas sociales, simbolización y banderas en Durkheim

La teorización durkheimiana de *efervescencia colectiva* estuvo permeada por su perspectiva metateórica sobre las fuerzas sociales y los mecanismos de transmisión y generación de esas fuerzas. Durkheim teorizaba esas fuerzas sociales con un carácter dual, simultáneamente externas e internas al individuo, y a pesar de la cualidad ontológica que les confería no podía evitar tesis analíticas en las que le era necesario explicar cómo dichas fuerzas eran (re)producidas y transmitidas. Para articular esas explicaciones desplegó un repertorio de analogías entre dinámicas sociales y fenómenos electro- y termo-dinámicos (Lukes, 1972; Takla y Pope, 1985). Así, el hecho de que ciertos movimientos religiosos y políticos pudiesen extenderse tan rápidamente se debería a que sus fuerzas serían externas a los individuos y al mismo tiempo los individuos contribuían a expandir esas fuerzas —tal y como, siguiendo una analogía física, un cuerpo particular puede transmitir energía que recibe de fuera—. De este modo, las congregaciones y las interacciones sociales intensas aparecían simultáneamente como expresiones de efervescencia relativa a una fuerza social externa que los individuos percibían y como núcleo emisor de energías sociales integrativas: las congregaciones generarían «una especie de electricidad»

(Durkheim, 1964, p.216), que, entre otras cosas, era la que podía conducir a los participantes a estados de exaltación.

Las analogías físicas de Durkheim presentan limitaciones significativas cuando se trata de explicar el origen «externo» de las fuerzas sociales que estimulan las movilizaciones y congregaciones en periodos de efervescencia. El autor planteaba que hay preocupaciones y traumas colectivos que se sienten colectivamente y que estarían en la raíz de dichas dinámicas sociales:

Hay periodos en la historia en los que, bajo la influencia de algún gran trauma colectivo, las interacciones sociales se han vuelto mucho más frecuentes y activas. Las personas se buscan unas a otras y se reúnen en grupos más que nunca. Resulta así esa efervescencia general que es característica de épocas revolucionarias o creativas (Durkheim, 1964, p.211 [mi traducción]).

Pero, al mismo tiempo, Durkheim rechazaba toda asociación de su teoría a una forma de «materialismo histórico», y recalca que ni los fenómenos religiosos ni los revolucionarios que aparecían ligados a la dinámica de la efervescencia debían ser vistos como una traducción «a otro tipo de lengua» de las formas y condiciones de existencia material de la sociedad (Durkheim, 1964, pp.423-424). Las ideas y representaciones asociadas a la conciencia colectiva no podrían por tanto ser reducidas a epifenómenos de la base morfológica de la sociedad: obedecerían leyes propias, separadas de los imperativos que cualquier realidad diferente pudiera generar. No extraña así que, como vimos anteriormente, los factores económicos no recibiesen especial atención en la conceptualización de la efervescencia social que frecuentemente asoma en sus investigaciones: aunque Durkheim dejaba asomar factores indicativos de tensión política en el trasfondo de periodos de efervescencia (por ejemplo, el mencionado *boulangismo* alrededor de las elecciones de 1889), descartaba explorar si esos factores podrían estar relacionados con otras fuentes de tensiones de origen externo al individuo (como las preocupaciones y desigualdades exacerbadas por crisis económicas, por ejemplo).

Durkheim no resolvió satisfactoriamente esas ambigüedades en la caracterización del origen externo de las fuerzas sociales, pero de todos modos teorizó la aparición y función de los símbolos en momentos de efervescencia dentro de este marco de análisis. En las interacciones características de la efervescencia social, replicando lo que ocurriría en ciertos rituales religiosos, habría una primacía de registros no-verbales, y estos registros abrirían espacio a la renovación social junto a nuevos esquemas de categorización y de integración (Nocera, 2009: 110). Los símbolos serían indispensables para facilitar esos procesos y para la expresión de

ese ser moral del cual dependeríamos todos los seres humanos y que para Durkheim es la sociedad.

Esta teoría proponía a una comprensión de *la simbolización* como un proceso necesario en la representación de la experiencia colectiva y en la reproducción de la sociedad. Sin la mediación de símbolos no podría haber cristalizaciones del pensamiento y sentimiento colectivo. Durkheim teorizó la función del tótem siguiendo esta línea de argumentación (1964, p.206): simbolizaría tanto el principio totémico (de cuasi-divinidad, en su dimensión religiosa) como el propio clan (un agregado social determinado). Por esta doble función el autor sugería que el tótem era el equivalente de «la bandera» en las sociedades que lo usaban como emblema de representación colectiva. Tanto los tótems como las banderas nacionales manifestarían así un principio antropológico común: del mismo modo que el reconocimiento consciente de un sentimiento colectivo requiere fijación en un objeto material (1964, p.229), un grupo humano ha de ser nombrado y simbolizado materialmente para existir y reproducirse como tal.

En principio, siguiendo esta lógica teórica se podría explicar la prominencia de banderas nacionales en periodos de inestabilidad social. Las protestas, las movilizaciones colectivas, la intensificación generalizada de intercambios sociales activarían, y requerirían, formas de comunicación en las que los símbolos son indispensables para expresar identidad y sentimiento colectivo. Las banderas nacionales, como tótem «moderno», cumplirían esta función de forma efectiva, combinando su capacidad para expresar ese principio de cuasi-divinidad que se asocia a la experiencia del ser moral del que dependemos como miembros de una sociedad y, además, singularizando esa experiencia en relación con una sociedad concreta (una nación). En paralelo, las banderas cumplirían con la función de cristalizar, a través de una objetivación material, sentimientos colectivos que se forman en periodos de inestabilidad y que estimularían la renovación social y la emergencia de nuevos esquemas de integración.

Sin embargo, la validez de esta teorización es muy limitada cuando la intentamos aplicar, por ejemplo, al análisis de casos contemporáneos concretos. Por un lado, si la aceptamos seguiríamos sin saber nada sobre el origen de las «preocupaciones» y de los estímulos externos que llevan a miembros de una comunidad política a desplegar banderas con más prominencia en determinados periodos. Por otro lado, el uso intensificado de las banderas nacionales en movilizaciones colectivas está en la práctica vinculado inequívocamente a la crítica o al apoyo a las autoridades que representa los poderes públicos de la sociedad (a un gobierno, por ejemplo). En ambos casos podemos encontrar usos abiertamente faccionalistas

de las banderas nacionales, y el caso español, sin ser único, ilustra estas dinámicas paradigmáticamente. En España las banderas nacionales se han convertido en un elemento conspicuo y casi permanente en el repertorio de actividades de movilización y propaganda de algunos partidos políticos y sus simpatizantes, mientras que es sistemáticamente rechazado como elemento de identificación o como factor de movilización por otros partidos y movimientos sociales (Angosto Ferrández, 2018, pp.481-483 ofrece una caracterización de estas dinámicas).

Lo que sugiere el análisis de este tipo de usos de las banderas nacionales es que, como símbolos políticos, no son desplegados para representar a toda la sociedad como «ser moral», sino también, o (más bien), «al poder que controla la sociedad», como planteara Raymond Firth (1973, p.367 [mi traducción]) en una crítica a la perspectiva durkheimiana sobre la función de las banderas. Firth no desarrolló las implicaciones analíticas de su argumento con demasiado detalle, pero su crítica fue suficientemente inspirada como para desestabilizar la idea de la unidad esencial entre sociedad y los símbolos que, como el tótem o la bandera, la objetivan materialmente —esto es, la idea avanzada por Durkehim y sostenida por sus seguidores—. Y, al recordarnos que las banderas nacionales están esencialmente asociadas a estructuras de poder y autoridad institucionalizados, Firth también contribuyó a abrir vías para teorizar la función de las banderas y sus usos intensificados en periodos de inestabilidad (superando así el límite durkheimiano).

Pero estas vías solo pueden ser consolidadas si podemos explicar con mayor concreción en qué sentido esos usos intensificados de las banderas nacionales apelan a las estructuras de poder y autoridad. Y eso es lo que el trabajo de Roger Keesing (2012) nos permite hacer, como plantearé a continuación. Este antropólogo, descontento con asunciones y premisas analíticas predominantes en la antropología simbólica de su tiempo, recurrió a su propio trabajo etnográfico sobre procesos rituales para plantear que estos procesos, y la producción de sistemas simbólicos, siempre articulan una dimensión política junto a su dimensión cognitiva y cultural. Con ese planteamiento, Keesing ofreció herramientas teóricas para explicar qué tipo de competencia cultural muestra la gente cuando participa en actividades rituales cuyos significados simbólicos no son necesariamente compartidos: se trataría de una competencia cultural que incluye el reconocimiento y el apuntalamiento de la distribución desigual de autoridad social en una comunidad.

Veamos más específicamente cuál es el fundamento de esta propuesta y cómo nos sirve para continuar la propuesta que Firth dejó sin desarrollar.

## Cognición, símbolos y autoridad social: la ventana del proceso ritual

Quienes participan en un ritual no perciben ni comparten necesariamente los mismos significados al hacerlo.<sup>4</sup> Keesing (2012) desarrolló un argumento de hondo calado antropológico a partir de esta premisa sustentada por su etnografía entre los *kwaio* de Malaita, en las Islas Salomón. Su trabajo le mostraba que la existencia de interpretaciones compartidas de significados simbólicos no es necesaria para la perpetuación de rituales y, aunque ese hallazgo no era particularmente significativo en sí mismo, este antropólogo lo teorizó con propuestas originales que me interesa rescatar aquí. Porque, en lugar de minimizar la importancia de ese hecho o explicarlo a partir de una referencia tautológica a la multivocalidad de los símbolos en el proceso ritual, Keesing se propuso explorar sus implicaciones para el análisis social.

Fue así que comenzó a construir una hipótesis (aparentemente) sencilla: un ritual genera diferentes interpretaciones entre miembros de una comunidad porque las interpretaciones de sus aspectos simbólicos dependen de lo que los individuos saben (2012, p.407). Y, en diálogo con esa hipótesis, Keesing denominó «estructura política» al andamiaje social que condiciona las identidades sociales y la distribución desigual de ese conocimiento interpretativo.

Keesing no descartaba que fuese posible identificar sistemas simbólicos vinculados a comunidades humanas distinguibles, pero quiso enfatizar que, dentro del marco de significación demarcado por esos sistemas, algunos significados son más accesibles que otros para los miembros de dichas comunidades. Basándose en su material etnográfico sobre rituales, sugirió que hay gente que accede a significados que están situados en una capa más transparente, «exterior» del sistema, y que hay sin embargo otros significados en capas «interiores» del sistema que solo son accesibles a diferentes tipos de especialistas. Argumentó que una demostración (indirecta) de que el conocimiento ritual está distribuido de forma desigual es que solo unos pocos individuos participan en la renovación y la re-

---

4. El trabajo en el que Keesing condensó más afiladamente las implicaciones que esta premisa tiene para la teoría antropológica fue publicado póstumamente, a partir de un manuscrito que se encuentra, junto a otra documentación producida por el autor, en el Archivo Tuzin de Antropología de Melanesia de las Colecciones Especiales Mandeville, en la Biblioteca de la Universidad de California. El manuscrito fue editado por Jordan Haug para su publicación. La «Nota del Editor» en Keesing (2012) explica el trabajo de preparación que sustentó el manuscrito original, y también cómo este manuscrito se enmarca dentro de la visión crítica que Keesing sostuvo frente a algunas premisas teóricas de la antropología simbólica.

generación del ritual. El rol de los expertos, su conocimiento y su capacidad de intervención en el proceso ritual aparecía así como esencial para la preservación y renovación del ritual (2012, p.423), pero revelaba al mismo tiempo jerarquías de autoridad social. Otra demostración de esa distribución desigual de conocimiento, en este caso directa, era que cuando el etnógrafo preguntaba sobre significados simbólicos y patrones preformativos en rituales encontraba que los propios miembros de comunidades *kwaio* reconocían que hay gente que posee más y gente que posee menos conocimiento sobre esos temas.

Estas reflexiones fundamentaron la reconsideración que Keesing propuso acerca de la función de los rituales y de los símbolos y significados que movilizan. Para este antropólogo, la opacidad de los símbolos y la polisemia significativa que se deriva de dicha opacidad tendrían entre sus efectos sociales la estratificación de grados de comprensión y grados de exclusión entre los miembros de una comunidad (Keesing, 2012, p.422). Por esta razón argumentó que la generación y preservación de sistemas simbólicos puede ser entendida simultáneamente como proceso cognitivo y como proceso político (2012, p.424). Y sería un proceso político porque, además de revelar y contribuir a reproducir un andamiaje social particular que distribuye desigualmente grados de autoridad y conocimiento, la participación en rituales y en sus procesos de comunicación simbólica implicaría, y facilitaría, un apuntalamiento práctico de ese andamiaje: los participantes estarían mostrando una competencia «cultural» que implica el reconocimiento de la distribución desigual de la autoridad y los poderes sociales (junto al reconocimiento de que hay una comunidad sobre la que esa autoridad es ejercida y unas figuras que la ejercen).

Estos planteamientos contienen potencial teórico más allá de la esfera etnográfica en la que Keesing los desarrolló. A mí me han servido de estímulo para dar forma a reflexiones derivadas de mi trabajo en un contexto social muy diferente al que motivó su teorización. En comunidades *pemón* de la Gran Sabana venezolana en las que comencé a trabajar hace ya casi dos décadas se desarrollan encuentros rituales vinculados al Chochimán y el Aleluya,<sup>5</sup> cultos religiosos sincréticos que combinan creencias y performatividad indígena con elementos del cristianismo (Angosto Ferrández, 2009, pp.28-29, y 2007, p.456; Butt Colson, 1960). Comencé

---

5. Realicé mis primeras visitas a comunidades *pemón* de Gran Sabana a final de 2003, y pasé el año 2004 viviendo en Tuauken mientras realizaba trabajo etnográfico para mi doctorado. Entre 2006 y 2011, mientras vivía y trabajaba en Ciudad Bolívar (Venezuela), visité la región periódicamente, incluyendo múltiples visitas de campo a Gran Sabana y también estancias como profesor en la aldea universitaria que mi Universidad operaba en la comunidad de Kavanayen, en esta misma región. Entre 2012 y 2016, ya viviendo y trabajando fuera de Venezuela, realicé otras visitas más cortas de trabajo de campo en Gran Sabana.

a interesarme en estos rituales mientras vivía en la comunidad (*arekuna*) de Tuauken,<sup>6</sup> y pronto descubrí que hablar sobre ellos era también hablar sobre diferencias personales y sobre autoridades sociales.

Estos rituales son potencialmente fuente continua de renovación del sistema de creencias de esos cultos a partir de los conocimientos que participantes en dichos rituales, en estados de alteración de conciencia, pueden alcanzar y transmitir para su incorporación a dicho sistema. Sin embargo, a pesar de esa estructura constitutivamente abierta a contribuciones de cualquier participante, en la práctica hay figuras determinantes en la dirección y renovación de dicho sistema. Por una parte, no todos los participantes en estos rituales muestran la misma capacidad de alcanzar ese conocimiento adquirible en estados de alteración de conciencia. Como ejemplo, tras casi un año completo viviendo en la comunidad, solo conocí una persona (un hombre adulto, cabeza de un núcleo familiar) que experimentara esas productivas alteraciones de conciencia en varias reuniones de Chochimán cercanas en el tiempo. Ese hombre (y unas pocas personas más) eran reconocidas en la comunidad como más susceptibles que otros a canalizar esas transmisiones de conocimiento.

Por otra parte, las reuniones de Chochimán eran dirigidas por una persona reconocida y tratada por miembros de la comunidad como poseedor de conocimiento experto y como autoridad ritual: el *ipukenak*. Esta figura lideraba las actividades de rezo y baile en los encuentros de Chochimán, incluyendo el manejo secuenciado de símbolos materiales que se utilizaban durante el ritual. Cuando fuera de los encuentros rituales preguntaba a miembros adultos de la comunidad por elementos del proceso ritual y de sus significados, en varias ocasiones adultos jóvenes y mayores me remitieron al *ipukenak*, expresando dudas sobre algunos de esos elementos y significados.

En la comunidad *pemón* en la que he vivido más tiempo, el rol del *ipukenak* lo encarnaba la misma persona que ocupaba la posición de *epurú*, la figura política que mantiene una autoridad de origen tradicional como líder y sostén comunitario, diferenciada del (y con más capacidad de influencia efectiva que el) tipo de autoridad asociada a roles de liderazgo encapsulados en las llamadas capitanías comunitarias o en los cargos en el consejo comunal, todos ellos cargos vinculados a la organización política de las comunidades indígenas en sus relaciones con las estructuras de gobierno estatal (Angosto Ferrández, 2010, pp.119-125, y 2006, pp.92-93). La autoridad de esta persona era tan notable, y su capacidad de ejercerla tan efectiva, que en 2008, en medio de unas disputas intracomu-

---

6. Dentro de Venezuela, los *pemón* se indentifican en relación con tres subgrupos lingüísticos: kamarakoto, arekuna y taurepán.

nitarias marcadas en parte por la existencia de esas diferentes fuentes y lógicas de autoridad en los liderazgos comunitarios, una decisión suya llevó a la suspensión de reuniones de Chochimán, dentro de las cuales estaban apareciendo expresiones de aquellas disputas (el espacio de congregación ritual y el lenguaje simbólico del Chochimán estaba siendo utilizado para vehicular la disputa y acusaciones de unos miembros de la comunidad contra otros). Sin la participación (y sin la aprobación) del *ipukenak* (y también *epurú*), nadie tuvo la capacidad de convocar y congregar a otras personas de la comunidad para retomar las reuniones de Chochimán, a pesar de que desde que comencé a conocer la comunidad (en 2004) habían sido pilar central en las dinámicas de reproducción social comunitaria durante años.

Estas ventanas etnográficas al proceso ritual y su imbricación en estructuras políticas que desbordan dicho proceso contienen claves para desarrollar una explicación del fenómeno que abordo en este artículo, mostrando el potencial analítico de los planteamientos de Keesing más allá del estudio de las funciones y significaciones simbólicas articuladas a través de dicho proceso. Aproximarse al espacio social del ritual como articulador de procesos cognitivos y políticos simultáneamente implica reconceptualizar ese espacio en relación con la (re)construcción y reconocimiento de jerarquías de autoridad en comunidades políticas. Esta reconceptualización abre vías analíticas para teorizar la relación entre comunidad política, símbolos y autoridad social. Siguiendo esta vía podemos explicar la función de las banderas nacionales, entendiéndolas como símbolos que llevan inscritos en sus opacos núcleos de significación un reflejo de las estructuras de autoridad institucionalizadas en nuestras comunidades imaginadas.

Los fundamentos de esta reconceptualización nos permiten además superar las limitaciones con las que chocan otro tipo de esfuerzos teóricos que, permeados por perspectivas del biologicismo evolucionista, han intentado explicar cuál es la esencia de esos poderes que asociamos a las banderas.

Este sería el caso de trabajos como el de Shanafelt (2008), que intentó dicha explicación a través de una conceptualización de las banderas como objetos asociados a «símbolos naturales» de poder y rango (Shanafelt, 2008, p.20). Su argumentación, constreñida por una fundamentación rígidamente evolucionista, presentaba las banderas como extensiones artificiosas de las señales de dominio y subordinación que algunos etólogos identifican como pilar estructurante de la sociabilidad animal, particularmente entre los primates. La idea central es que, tal y como entre estos los signos de dominio tienden a expresarse con marca-

dores visualizables que enfatizan tamaño y altura, los humanos habrían desarrollado particular sensibilidad hacia marcadores artificiales de rango que, como las banderas, se despliegan con diferentes niveles de elevación. Shanafelt llegó así a la conclusión de que las banderas, más allá de los cambiantes y plurales significados que se pueden asociar a ellas, son en esencia significantes políticos que evocan predisposiciones naturales vinculadas a relaciones de dominio y subordinación (Shanafelt, 2008, p.24). Pero, a pesar de lograr así vincular a las banderas con la discusión de estructuras de autoridad social, su argumentación resultaba estéril para explicar convincentemente las intensificaciones en los usos de las banderas no relacionados con conflictos intergrupales, y específicamente con las guerras. Planteaba que «el alcance de nuestro uso de la bandera no-militar también parece directamente relacionado con el hecho de si enfrentamos o no una amenaza de un enemigo. En tiempos de paz, el uso civil de la bandera decae; en tiempos de guerra aumenta» (Shanafelt, 2008, p.19). Así, sin anclaje en teoría fundamentada etnográficamente y sin explorar la relación entre las fluctuaciones en el flujo de actividad social alrededor de símbolos de comunidad política y las condiciones de las bases materiales de una sociedad, este tipo de argumento extravía toda posibilidad de entender la vinculación de las banderas con percepciones de inestabilidad social y conflictos intragrupal (esto es, dentro de una comunidad política, como por ejemplo «la nación»).

## ¿Cómo abrir vías explicativas? Reflexiones finales

Toda sociedad está atravesada por estructuras de poder y jerarquías de autoridad. Estas estructuras y jerarquías varían históricamente y de unas sociedades a otras, pero son constitutivos de toda formación social. En este artículo muestro por qué es necesario reconocer las implicaciones teóricas de este principio si pretendemos explicar la función de símbolos que han sido instituidos como objetos de representación de la sociedad —las banderas nacionales como epítome—.

Las banderas nacionales facilitan procesos de identificación colectiva y objetivaciones del sentimiento de la sociedad. Pero las formas en las que las banderas son usados también nos recuerdan una y otra vez que estos símbolos llevan también inscritos en ellos, indeleblemente, un reconocimiento de la sociedad como comunidad en la que el poder y la autoridad se distribuyen desigualmente. El uso intensificado de las banderas en periodos de inestabilidad es un fenómeno recurrente que podemos explicar desde esta perspectiva teórica, superando tres barreras fundamentales que he ido identificado y desmontando en este trabajo.

En primer lugar, hay que tener voluntad de explicar este fenómeno, claro está —identificar el fenómeno no es suficiente si se hace desde perspectivas teóricas que renuncian a la búsqueda de causalidades—. En segundo lugar, es necesario explicar cuáles son las fuentes de los estímulos sociales que llevan a muchas personas a intensificar la comunicación a través de registros no verbales en ciertas coyunturas (en periodos de inestabilidad social). Finalmente, hay que identificar y traducir teóricamente qué se comunica a través de esa intensificación en el uso de símbolos materiales —esto es, cuál es el mensaje agregado que proyecta este fenómeno comunicativo, condensando la pluralidad de temas que el carácter multivoval de los símbolos posibilita—. En este artículo he establecido fundamentos para cubrir estos tres pasos y superar las barreras que obstaculizan una explicación convincente de este intrigante fenómeno social.

En relación al segundo de estos pasos la clave, este estriba en reconsiderar la separación que Durkheim estableció entre expresiones y experiencias de inestabilidad social, por una lado, y las bases materiales de la sociedad, por el otro. Esta reconsideración no equivale a tratar las expresiones de inestabilidad, incluyendo las que se relacionan con el manejo de símbolos políticos, como un epifenómeno mecánico de dichas bases morfológicas, sino a conceptualizar de forma diferente la distancia entre realidad, experiencias y expresiones sociales sobre la que este fenómeno nos obliga a reflexionar.

Durkheim identificó en su trabajo la complejidad de esa distancia, pero la intentó resolver con una teorización finalmente inadecuada. El autor planteó que el aumento de interacción social y el uso de símbolos en las congregaciones que dicha interacción genera se relacionan con preocupaciones que los miembros de una sociedad experimentan. Es decir, esos usos constituirían expresiones (simbólicas) de experiencias (encapsuladas en forma de preocupación) de una realidad externa a los individuos que Durkheim situaba en un plano diferente al de la «morfología» social. Junto a este desplazamiento de la fuente de preocupaciones a una esfera separada a la esfera de la materialidad histórica, el autor desligó el análisis del uso de símbolos en periodos de efervescencia del estudio de conflictos y pugnas por el poder político en sociedad.

El reconocimiento de esa compleja distancia entre realidad, experiencias y expresiones sociales planeó también sobre el trabajo de Verdery sobre símbolos políticos. Recordemos su hipótesis: los incrementos en la actividad social alrededor de símbolos tendrían «algo que ver» con experiencias de inestabilidad social y con su resolución. La autora sugirió que dicha actividad contribuye a marcar cambios políticos y a «estabilizar» órdenes sociales. Así, una realidad social inestable y con reajuste de élites

políticas generaría experiencias que, entre otras vías, se expresarían a través de la manipulación de símbolos.

Como vemos, los trabajos de ambos autores nos invitaron a su manera a pensar y teorizar la comunicación facilitada por símbolos materiales como recurso social cuya intensificación se activa ante la falta de un vocabulario adecuado que nos permita expresar, representar y resolver la experiencia de inestabilidad o cambio político. La actividad rutinaria y la comunicación verbal aparecen como claramente limitadas en estos periodos; en contraste, la comunicación simbólica, basada en registros no verbales y en cierto sentido ambigua dada su constitutiva imprecisión multivocálica, aparece como la vía que muchos siguen, y en cierto modo reclaman, durante procesos de búsqueda de estabilidad en su orden político.

Planteo que podemos hacer la invitación teórica de Durkheim y Verdery más productiva si reconciliamos el análisis de fuerzas sociales que estimulan esta vía de comunicación simbólica con el análisis de la «morfología» de la sociedad. Se trata de recuperar la idea de que la realidad tiene una dimensión material que genera sus propios estímulos, y que eso que frecuentemente denominamos «la economía» y que hacemos fragmentariamente legible a través de indicadores cuantitativos no es sino engranaje de configuración del espacio social indivisible en el que se forma la experiencia humana, tanto individual como colectiva.

Las crisis «económicas», y particularmente las prolongadas o muy acusadas, son desde esta perspectiva una fuente de formación de experiencias múltiples, complejas y en parte inconmensurables, pero que, sin embargo, recuperando puntualmente la nomenclatura analítica de Durkheim, van cristalizando en «preocupaciones» colectivas en periodos de inestabilidad social. Es en estos escenarios en los que, una y otra vez, encontramos ese intrigante fenómeno: la intensificación en el uso de las banderas nacionales y otros símbolos de comunidad política.

¿Y qué comunica, por tanto, este fenómeno? Mi argumento es que lo que se comunica a través de este fenómeno es, en primer lugar, que hay un poder político que controla la sociedad; en segundo lugar, el despliegue intensificado de símbolos es un llamado a que dicho poder se haga efectivo en intervenciones activas en la práctica social. Es decir, se reclama que los poseedores de autoridad pública, o quienes puedan reemplazarlos para ejercer esa autoridad, intervengan en el proceso social.

En sociedades complejas y atravesadas por enormes (y crecientes) desigualdades seguimos viendo que las banderas nacionales son usadas por, y movilizan, a miembros de diversos grupos sociales, particularmente en periodos de inestabilidad social y como parte de pugnas abiertas por poder político. Estos usos intensificados de símbolos pueden por tanto ser leídos

como periodos de (re)constitución de estructuras de poder y de bloques sociales: se consolidan o cambian las élites políticas que ejercen la autoridad pública, y en esta consolidación o cambio se re-configuran las composiciones de bloques sociales heterogéneos que apoyan a dichas élites (los miembros de grupos subalternos definen qué grupos dominantes respaldan como autoridades para aplicar poder político, y seleccionan a las élites que van a articular esas alianzas inter-grupo).

Desde esta misma perspectiva se abren también vías para renovar la teorización de lo que comunican las élites cuando, bien durante estos periodos o bien en momentos de real o aparente superación de los mismos, manipulan los símbolos de representación colectiva en rituales políticos públicos: demuestran que son representantes efectivos del poder que controla la sociedad, con capacidad de ejercerlo. Este es un mensaje de fuerza tanto para sus seguidores como para sus rivales; ambos reconocen la existencia de un poder político sobre la sociedad e identifican a figuras que lo ejercen en la esfera pública.

Así, la cohesión que los símbolos nacionales como las banderas generan tiene siempre inscrita en su dorso conceptual un grado de coerción, derivada de la desigual distribución de poder político que la existencia de estos símbolos sanciona y reproduce.

## Referencias

- Angosto Ferrández, L.F. (2018). Mausoleums, national flags and regime crises: comparing Spain and Venezuela. *Politics, Religion & Ideology*, 19(4), 471-493.
- Angosto Ferrández, L.F. (2010). Pueblos indígenas, multiculturalismo y la nueva geometría del poder en Venezuela. *Cuadernos del Cendes*, 73, 97-132.
- Angosto Ferrández, L.F. (2009). Donde lo pemón se torna indígena: perspectivas etnográficas para el estudio de las políticas étnicas y la conciencia colectiva. *Antropológica, Tomo LIII*, 111-112, 13-34.
- Angosto Ferrández, L.F. (2007). Demarcación de tierras y el concepto de territorio en el pueblo Pemón: efectos de un proceso de textualización. En L. Meneses Pacheco, G. Gordones Rojas y J. Clarac (Eds.), *Lecturas Antropológicas de Venezuela* (pp.453-460). Mérida (Venezuela): Editorial Venezolana.
- Angosto Ferrández, L.F. (2006). *Negotiating polities, ethnicity and citizenship in the Pemon community of Tuauken: an analysis of the relations between the Bolivarian revolution and indigenous peoples in Venezuela*. [Tesis doctoral, Queen's University of Belfast].
- Adam, F., y Tomšič, M. (2002). Elite (re)configuration and politico-economic performance in post-socialist countries. *Europe-Asia Studies*, 54(3), 435-454.
- Berend, I.T. (2011). *From the Soviet Bloc to the European Union: the economic and social transformation of Central and Eastern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Billig, M. (2010) [1995]. *Banal nationalism*. London: Sage.
- Bonner, R.E. (2004). *Colors and blood: Flag passions of the Confederate South*. Princeton: Princeton University Press.
- Butt Colson, A. (1960). The birth of a religion: the origins of a semi-Christian religion among the Akawaio. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 90(1), 66-106.
- Brubaker, R. (2004). In the name of the nation: reflections on nationalism and patriotism. *Citizenship Studies*, 8(2), 115-127.
- Brubaker, R., y Feischmidt, M. (2002). 1848 in 1998: the politics of commemoration in Hungary, Romania, and Slovakia. *Comparative Studies in Society and History*, 44(4), 700-744.
- Bryan, D. (2000). *Orange parades: The politics of ritual, tradition and control*. London: Pluto Press.
- Díaz Alonso, D. (2019). *Disputar las banderas: los comunistas, España y las cuestiones nacionales*. Gijón: Ediciones Trea.
- Durkheim, E. (1964) [1915]. *The elementary forms of religious life*. London: Allen and Unwin.
- Durkheim, E. (2008) [1897]. *El suicidio*. Madrid: Akal.
- Firth, R. (1973). *Symbols public and private*. London: George Allen & Unwin.
- Gill, G. (2013). *Symbolism and regime change in Russia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodwin, J., Jasper, J., y Polletta, F. (2001). Introduction: why emotions matter. En J. Goodwin, J. Jasper y F. Polletta (Eds.). *Passionate politics: emotion and social movements*. Chicago: Chicago University Press.
- Grondona, A.L. (2012). Representaciones, eferescencia colectiva y reproducción social. Trazos para un debate en clave contemporánea. *Política y Sociedad*, 49(2), 255-271.
- Harrison, S. (1995). Four types of symbolic conflict. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1(2), 255-272.
- Hughes, N. (2011). "Young People Took to the Streets and All of a Sudden All of the Political Parties Got Old": The 15M Movement in Spain. *Social Movement Studies*, 10(4), 407-413.
- Hutton, P. (1976). Popular Boulangism and the advent of mass politics in France, 1886-90. *Journal of Contemporary History*, 11, 85-106.
- Keesing, R.M. (2012). On not understanding symbols: toward and anthropology of incomprehension. *HAU*, 2(2), 406-30.
- Kindleberger, C.P. (2013) [1964]. *Economic Growth in France and Britain, 1851-1950*. Cambridge (Ma): Harvard University Press.
- Lukes, S. (1972). *Emile Durkheim: his life and work*. New York: Harper and Row.
- Moreno Luzón, J., y Núñez Seixas, X.M. (2017). *Los colores de la patria: símbolos nacionales en la España contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Nora, P. (1996). *Realms of memory: the construction of the French Past (Vol. I, Conflicts and Divisions)*. New York: Columbia University Press.
- Nocera, P. (2009). Los usos del concepto de eferescencia y la dinámica de las representaciones colectivas en la sociología durkheimiana. *Reis*, 127, 93-119.

- Papadakis, Y. (2003). Nation, narrative and commemoration: Political ritual in divided Cyprus. *History and Anthropology*, 14(3), 253-270.
- Portos, M. (2016). Movilización social en tiempos de recesión: un análisis de eventos de protesta en España, 2007-2015. *Revista Española de Ciencia Política*, 41, 159-178.
- Schatz, R.T., y Lavine, H. (2007). Waving the flag: national symbolism, social identity, and political engagement. *Political Psychology*, 28(3), 329-355.
- Shanafelt, R. (2008). The nature of flag power: how flags entail dominance, subordination, and social solidarity. *Politics and the Life Sciences*, 27(2), 13-27.
- Smith, T. (1999). Assistance and repression: rural exodus, bagabondage and social crisis in France, 1880-1914. *Journal of Social History* 32(4), 821-846.
- Solimano, A. (1993). Comentarios al artículo de Lance Taylor «La transición postsocialista desde el punto de vista de la economía del desarrollo». *Pensamiento Iberoamericano, Revista de Economía Política*, 22/23 (Tomo I), 181-184.
- Takla, T.N., y Pope, W. (1985). The force imagery in Durkheim: the integration of theory, metatheory, and method. *Sociological Theory*, 3(1), 74-88.
- Van Ginneken, J. (1992). *Crowds, psychology and politics, 1871-1889*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Verdery, K. 1999. *The political lives of dead bodies*. New York: Columbia University Press.

