7. Los acontecimientos globales mediáticos: más allá del modelo ruptura-resultados[1]

Alberto J. Ribes Leiva
Universidad Complutense de Madrid

Introducción

A principios del siglo XXI estamos acostumbrados a vivir entre acontecimientos globales mediáticos. Determinados acontecimientos como los Juegos Olímpicos, las reuniones de Naciones Unidas, la Copa del Mundo de fútbol, las celebraciones de fin de año, la Hora del Planeta, las diversas cumbres internacionales son tan naturales para nosotros como la asistencia a una reunión semanal con amigos, acudir cada mañana al trabajo o desplazarnos en un autobús. Nuestra experiencia con los acontecimientos globales mediáticos no es problemática, pues su existencia y periodicidad forman parte de lo dado-por-supuesto. Simplemente están ahí; ocupan una parte importante del calendario global de acontecimientos programados y consabidos en la organización de la vida social contemporánea. De hecho, parece claro que con el transcurrir de la primera década del siglo XXI cada vez encontramos más gente participando en tales acontecimientos, cuando no trabajando en ellos, o siguiéndolos de diversas maneras. Y, por supuesto, cuando uno de tales acontecimientos llega, da la impresión de que la atención toda del planeta se centra exclusiva e intensamente en él.

Los acontecimientos globales mediáticos son naturalmente globales, están naturalmente mediados por las nuevas y no tan nuevas tecnologías, son cíclicos, espectaculares e implican que en su desarrollo se ponga en práctica algún ritual colectivo que tiene lugar normalmente mediante la combinación de la co-presencia física en algún lugar determinado y preprogramado, junto con la experiencia a distancia, que tiene lugar, hoy en día, gracias a la mediación de varias tecnologías de la comunicación.

Obviamente podemos hablar de distintos tipos de acontecimientos globales mediáticos, y se podría hacer una tipología de los mismos, si bien no es este el objetivo de estas páginas, cuyo empeño reside más bien en aproximarse al análisis de las dinámicas generales de los acontecimientos globales mediáticos pre-planeados y cíclicos. Conviene, probablemente, señalar que en

[1] Los profesores José Enrique Rodríguez Ibáñez, David Inglis y Javier Noya leyeron versiones previas de este texto e hicieron interesantes sugerencias críticas. En dos congresos distintos, los profesores Luis Enrique Alonso y Philip Smith hicieron comentarios útiles e interesantes. A todos ellos, así como al anónimo Evaluador 1, les agradezco sus observaciones, comentarios y sugerencias.

las páginas que siguen nos ocupamos exclusivamente de aquellos que son pre-planeados y cíclicos —o bien que lo han sido al menos durante un tiempo—. Dejamos, pues, fuera a aquellos que son espontáneos —y que suceden sin previo aviso—, si bien parece oportuno subrayar que algunos de los que posteriormente se convirtieron en acontecimientos pre-planeados y cíclicos fueron inicialmente espontáneos.

Una de las ideas fundamentales de estas páginas es que los acontecimientos globales mediáticos deben ser considerados como un tipo específico de situaciones sociales: las situaciones sociales globales. Esto supone entender que albergan sus propias dinámicas emocionales, sus propias formas de desigualdad y sus propios hábitos y rutinas. De modo que si se nos pidiera una definición de estos acontecimientos diríamos que los acontecimientos mediáticos globales son un tipo de situaciones sociales globales cuyas principales características son precisamente el ser globales y estar mediados por naturaleza, así como son, también, espectaculares, cíclicos, e incluyen un ritual colectivo que normalmente combina la co-presencia física con interacciones a distancia.

Tradicionalmente, desde la sociología y los estudios sobre medios de comunicación, se ha entendido que los rituales colectivos o los acontecimientos mediáticos tienen una función fundamental: reforzar la existencia del grupo, la identidad del mismo y las ideas que este sustenta. De este modo, dichos acontecimientos han sido considerados, siguiendo a Durkheim (2001/1912) y a Victor Turner (1982 y 2008/1969), como acontecimientos que sirven para mantener, reforzar o reparar el orden social de un colectivo o de una sociedad. Dentro de esta tradición, las ceremonias colectivas, los rituales mediáticos y los acontecimientos mediáticos vendrían a reforzar un común sentimiento comunitario (Shils y Young, 1975/1956; Dayan y Katz, 1994) o a crear y/o reforzar emociones colectivas y significados compartidos (Cottle, 2006; Hepp y Couldry, 2010). La última vuelta de tuerca en los límites de esta tradición sería la de entender que más allá de reforzar un supuesto centro en lo social, al estilo de la lectura de Durkheim hecha por Shils, lo que sucede en realidad es que los acontecimientos globales mediáticos presentan el espejismo de un centro mediático de lo social, dando lugar así al «mito del centro mediático de lo social» (Couldry, 2008).

Los acontecimientos globales mediáticos también han sido vistos como explosiones de significado que tienen lugar a través de performances sociales (Wagner-Pacifici, 2000; Alexander, Giesen y Mast, 2006), y como rituales sociales que contribuyen a la creación de una cultural global (Lechner y Boli, 2005; Robertson, 1992; Elliot, 2007). Finalmente, pueden ser considerados como situaciones sociales que albergan sus propias dinámicas emocionales y sus propias formas de desigualdad (siguiendo, entre otros, a Goffman, 2008/1967 y Collins, 2004).

Lo que me interesa explorar en este capítulo es el propio fenómeno de los acontecimientos globales mediáticos, su forma, sus modos de constitución, sus límites. Esta forma es una de las tareas urgentes que deben ser exploradas,

a juicio de Hoover (2010: 285), una vez que el marco teórico de vaga inspiración durkheimiana y su obsesión por las consecuencias para la sociedad de tales acontecimientos han quedado agotados, y una vez que tales acontecimientos trascienden naturalmente las fronteras nacionales. Según Couldry (2008: 5), nuestra relación con Durkheim debe ser repensada, intentando trascender sus propios planteamientos. Ciertamente, este modelo atribuye a Durkheim un esquematismo que probablemente no le pertenece, así como obvia uno de los motores fundamentales de su ambición intelectual, el problema de la justicia en la modernidad, privilegiando, en cambio, las cuestiones referidas a la integración y la organización (Stedman Jones, 2001; Ribes Leiva, 2012). No obstante, no se trata tanto aquí de dar cuenta de la obra del propio Durkheim o de las inexactitudes presentes en la interpretación de sus obras, sino más bien en tratar de aproximarnos a los acontecimientos globales mediáticos, teniendo, para ello, que hacer frente a las interpretaciones que han buscado —con mayor o menor fortuna, con mayor o menor fidelidad a la obra de Durkheim— explicar en términos durkheimianos acontecimientos similares. Esto, a mi juicio, nos lleva inevitablemente a tratar de evitar la obsesión neo-durkheimiana y post-durkheimiana con la ruptura —con respecto al normal discurrir de la vida cotidiana— y los resultados —básicamente referidos a la creación de solidaridad en un grupo social o en una sociedad, producidos como consecuencia de determinados acontecimientos rituales cíclicos—. Este modelo puede agruparse bajo la etiqueta de «modelo ruptura-resultados»; modelo que por supuesto incluye, aunque lo trasciende, al funcionalismo.

Para tratar de entender los acontecimientos globales mediáticos, debemos también de evitar el mito de la unidad, coherencia y permanencia en lo social, sustituyéndolo por una idea más flexible de situaciones sociales con sus propias dinámicas inscritas y que están más o menos relacionadas con otras situaciones sociales a lo largo de un continuo. Pienso, pues, desde Durkheim y su tradición, aunque con la necesaria ayuda del interaccionismo simbólico y la microsociología para compensar los excesos neo y post-durkheimianos, que han aquejado a esta corriente desde Shils hasta Alexander o Couldry, pasando por Dayan y Katz. Todas estas consideraciones me llevarán a proponer, junto a la superación del modelo ruptura-resultados y el abandono del mito de la coherencia de lo social, que los acontecimientos globales mediáticos forman una serie de situaciones sociales diferenciadas que tienen su propia cultura, sus propias dinámicas emocionales y cognitivas y sus propias formas de desigualdad. Cualquier empeño por encontrar la creación de la cultura global mediante dichos acontecimientos, cualquier empeño por entender que tales acontecimientos crean solidaridad social que perdura más allá de ellos mismos, me parecen vanos y errados. Los acontecimientos globales mediáticos se caracterizan por su autonomía, por la distancia infinita que crean entre ellos mismos y otras situaciones sociales, por la discontinuidad. Y se caracterizan también por las luchas evidentes que tienen lugar con el fin de darle un significado a dichos acontecimientos.

Naturalmente globales y naturalmente mediados

Entiendo que los acontecimientos globales mediáticos son naturalmente globales y están naturalmente mediados. Lo que significa, básicamente, que son globales y mediados por naturaleza. Precisan de la previa existencia de la conectividad compleja y la separación espacio-lugar (Giddens, 1993; Tomlinson, 2001), al tiempo que impulsan ambos procesos, así como son consecuencia de la inevitable mediación de todas las interacciones sociales que en los últimos tiempos se ha complejizado gracias al desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación, al tiempo que impulsan y favorecen nuevas y complejas formas de mediación e interacción.

Los acontecimientos globales mediáticos son naturalmente globales, lo que significa que son tanto acontecimientos globales auto-conscientes (Inglis, 2008: 115), que implican la participación de numerosas personas e instituciones a lo largo y ancho del planeta y que tienen consecuencias globales de diversa índole y condición. Son naturalmente globales porque implican y producen una intensificación de las conexiones e interacciones globales, así como la intensificación de la consciencia de la realidad global contemporánea (Giddens, 1993; Robertson, 1992; Beck, 2008), la definición y/o la redefinición de los espacios globales (Tomlinson, 2001a; Lechner y Boli, 2005) y la creación de nuevos espacios e iconos que pueden engrosar la lista de lo que es considerado global. Ciertos rituales globales son vistos como acontecimientos que crean y mantienen a la nueva cultural global (Lechner y Boli, 2005; Roche, 2006: 30-32; Inglis, 2008: 116-120), y forman parte del escenario de anomia global que enfrentamos en el presente (Rodríguez Ibáñez, 2005). Los acontecimientos globales mediáticos son también sintomáticos de la condición global de la realidad contemporánea (Lee y Maguire, 2009).

Es evidente que grandes cantidades de interacciones se desarrollan en la actualidad a distancia. Esto equivale a decir que las interacciones son mediadas y que tienen lugar gracias a diversas instancias tecnológicas de mediación (Thompson, 1995; Castells, 2003: 159 y 172; Lash, 2002: 69-70). Todo ello es bien sabido, y hay una ingente bibliografía al respecto. No obstante, lo que me resulta más interesante de estos procesos es el esfuerzo por tratar de superar el debate interacción cara-a-cara *versus* interacción a distancia. Parece claro que mantener una estrecha y rígida separación entre ambos tipos de interacciones carece por completo de relación con la realidad actual. Y esto es así no solamente porque las interacciones colectivas contemporáneas tengan lugar a través de los medios de comunicación, sino porque es evidente que durante las interacciones colectivas cara-a-cara suceden al mismo tiempo diversas interacciones colectivas a distancia (Bericat Alastuey, 2002: 773), mediante esa conexión entre fuerzas humanas y no-humanas, entre individuos y objetos, tecnologías, máquinas y textos (Urry, 2000: 14, 40-41), propia del tiempo de las movilidades en las que se generan «interespacios» (Urry, 2007). Según señala Urry (2007: 47-48), todas las relaciones sociales implican diversas «conexiones» que tienen lugar más o menos a distancia, que son más o menos rápidas e intensas y que exigen más o menos movimiento físico. De modo que la

vida social implica procesos continuos de cambio entre la co-presencia corporal y la distancia. La co-presencia es, de este modo, un logro escenificado intermitente, siempre interdependiente con los otros procesos de conexión y comunicación. Participar en un ritual colectivo en persona, mientras uno conecta con diversas personas a distancia, a través del móvil o de internet, escribir en blogs sobre el acontecimiento antes o después del mismo, seguir la cobertura de los medios de comunicación del propio acontecimiento, son tipos de participación y de escenificación que no admiten ser explicados desde esas antiguas categorías. Las nuevas tecnologías y las posibilidades de sincronización global hacen obsoleto y equivocado el seguir considerando que hay claros límites entre las interacciones cara-a-cara y las interacciones a distancia. Las cosas suceden de manera trenzada y entremezclada, y lo normal es que los individuos participen de diversas formas al mismo tiempo en los acontecimientos globales mediáticos. En esta misma línea parece necesario descartar las dudas que Collins (2004: 53-65) manifiesta con respecto a la posibilidad de las nuevas tecnologías de estimular suficientemente la atención compartida y las emociones compartidas. Veremos, más adelante, que los acontecimientos globales mediáticos tienen sus propios ritmos emocionales y cognitivos y que hay múltiples olas de sincronización que tienen lugar tanto a distancia como en co-presencia corporal. Tomlinson (2001b: 123) hizo ya un significativo esfuerzo al tratar de superar la dicotomía entre buenas-interacciones-cara-a-cara y malas-interacciones-a-distancia. Tampoco el optimismo exagerado y las enormes expectativas situadas en las nuevas tecnologías, con la inversión de la dicotomía previamente señalada (malas-interacciones-cara-a-cara y buenas-interacciones-a-distancia), al estilo de un Rheingold, por ejemplo, parecen muy adecuadas (Ribes Leiva, 2007).

Los acontecimientos mediáticos no invitan a una participación ritual de los espectadores situándoles en una posición de espectadores y participantes, como sugirieron Dayan y Katz (1994: 120). Y ya quedan muy lejos los análisis sobre la capacidad manipuladora de los medios de comunicación, que, como el clásico trabajo de Packard (1958), *The hidden persuaders*, dibujaban las estrategias de las agencias de publicidad aliadas a los científicos sociales, al tiempo que describían la vulnerabilidad de los consumidores/ciudadanos. Pareciera que para entender los acontecimientos globales mediáticos debemos considerar que los numerosos trabajadores, las figuras centrales o los protagonistas de los acontecimientos, los simpatizantes y los meros participantes crean, escenifican y observan los acontecimientos globales mediáticos que ellos mismos configuran. Desde esta lógica asumimos que hay un desigual reparto de capital simbólico y de poder en cada una de las posiciones mencionadas, como convincentemente ha argumentado Couldry (2008: 71), que incluye también un espacio de poder y de control de los símbolos y las emociones a los periodistas (Bericat Alastuey, 2002: 767-778), así como a los escritores de blogs, a los moderadores de páginas web y redes sociales. Y hay, todavía, desigual acceso a la información e incluso al diseño de las actividades rituales que tienen lugar durante uno de estos acontecimientos. Del mismo modo, como sugieren Collins (2004) y Jonathan Turner (2007), hay también

niveles diversos de «energía emocional» o «capital emocional» repartidos desigualmente entre los participantes.

Sobre la espectacularidad de los acontecimientos globales mediáticos

Algunos momentos concretos de los acontecimientos globales mediáticos son espectaculares. Normalmente estos momentos son aquellos en los que se ponen en práctica los rituales centrales de tales acontecimientos. Los partidos de fútbol, las ceremonias de apertura e inauguración, las ruedas de prensa y la llegada de los mandatarios, el acto de apagar las luces que iluminan los iconos globales, la presentación de la sucesión de celebraciones que anuncian el nuevo año que recorre el globo, son ciertamente espectaculares y son espectacularmente tratados por los medios de comunicación. Esta condición espectacular radica, a mi juicio, en el propio lenguaje de tales acontecimientos. Podríamos decir que del mismo modo que son naturalmente globales y se caracterizan por estar naturalmente mediados tecnológicamente, los acontecimientos globales mediáticos son naturalmente espectaculares. No entiendo aquí la dimensión espectacular de tales acontecimientos a la manera destructiva de lo social y la sociedad, alienante y pasiva que es propia de la tradición que va desde Debord (2000) a Kellner (2010), pasando por Baudrillard (1996). Al contrario, me remonto a Thorstein Veblen (2004/1898) y su análisis de los dos tipos clásicos de actos sociales: los hechos rutinarios y los espectaculares y prodigiosos. Los acontecimientos globales mediáticos son el lugar ideal para las proezas veblenianas. El lugar ideal para el despliegue de lo fuera de lo común, de lo no rutinario, de lo que no está visiblemente relacionado con la supervivencia y con el trabajo. Es la proeza, convertida en acontecimiento ritual mediatizado y global. Es la proeza rutinizada y canalizada. Y es aquí en estos acontecimientos donde se gana con facilidad «energía emocional» positiva, utilizando la terminología de Collins (2004), o elementos para el orgullo (Scheff, 1990), para sentirse «alguien» (Scheff, 2008). No debería presuponerse que estas cantidades de energía emocional, de capital emocional o de orgullo sean transferibles a otras situaciones sociales (Ribes Leiva, De Castro y Morales, 2011). Parece que lo que se gana en un acontecimiento mediático global, en términos de capital emocional, prestigio o vinculación con el centro sagrado del acontecimiento, solamente puede ser usado en la próxima edición de tal acontecimiento, o quizá en otros acontecimientos similares.

La problemática vinculación de los acontecimientos y las narrativas

Una de las consecuencias de la existencia de los acontecimientos mediáticos globales es que problematizan la vinculación acontecimiento-narrativa. Partimos aquí de considerar que existen en lo social una serie de narrativas

—o metarrelatos de alcance medio— que circulan por lo social, sostenidos por diferentes grupos sociales, y que tienen la ambición de dar sentido al mundo (Ribes Leiva, 2010a). También asumimos que los organizadores de un acontecimiento mediático global pretenden una vinculación —y no otra— entre tal acontecimiento y una de las narrativas disponibles. Sin embargo, esta vinculación no es automática ni siempre es lograda del modo que los organizadores pretenden. De hecho, parece apropiado considerar que los acontecimientos están rodeados de luchas cuyo fin es imponerles un significado, mediante el uso de diversas narrativas, contra-narrativas y también mediante el uso de contra-escenificaciones que vienen a sustentar tales alternativas a la definición ofrecida por los organizadores. Como señalaron Dayan y Katz (1994: 80), las ceremonias se auto-definen: su escenificación consiste en la proclamación de su identidad. Sin embargo, pese a ver con claridad este extremo, Dayan y Katz se obsesionan con la importancia del significado que le atribuyen los organizadores al acontecimiento. En cambio, es evidente que hay tantas interpretaciones de un acontecimiento como participantes y observadores del mismo; lo que no impide que, en determinadas situaciones, puedan articularse interpretaciones colectivas más o menos duraderas y más o menos aceptadas por determinadas cantidades variables de sujetos. De acuerdo con Wagner-Pacifici (2000: 141) todas las situaciones están constantemente interrogándose sobre lo que son. Algunas situaciones sociales tienen un comienzo más ambiguo, pero incluso las situaciones más claramente demarcadas desde el principio, siempre están sometidas al riesgo de convertirse en otra cosa, de cambiar su identidad, o de convertirse en muchas cosas al mismo tiempo, tal y como demostraron los experimentos disruptivos de Garfinkel (2006/1967), y de acuerdo también con la observación de Zeruvabel (2008) sobre la existencia conjunta de elefantes en la habitación y la posibilidad de que dichos elefantes se hagan visibles. Estas mutaciones, esta inevitable posibilidad de cambios o estallidos situacionales, tienen lugar, en parte, gracias a las luchas por configurar el significado de las mismas que tienen lugar durante su transcurso.

Debido a la especial significación así como la generalizada atención que se presta a los acontecimientos mediáticos globales, es decir, su alta visibilidad, es de esperar que las luchas por imponer un significado a los mismos sean especialmente intensas. Junto a esto hay que tener en mente que lo social contemporáneo es un espacio plagado de narrativas que se contradicen y que ofrecen explicaciones e interpretaciones discrepantes sobre casi cualquier acontecimiento, y es, por tanto, un espacio social altamente conflictivo en el que diferentes grupos no comparten necesariamente creencias y no reconocen la validez de las intenciones de los otros (Alexander, 2004: 528). Además, tratándose de acontecimientos globales, es preciso tener en cuenta las diferentes apropiaciones locales de los mismos, lo que introduce complejidad en nuestra interpretación (Robertson, 1992; Roche, 2006: 33; Couldry, 2008: 66-67; Noya y Rodríguez, 2010: 127). Por todo ello, parece claro que debemos descartar la idea de que las situaciones sociales están claramente demarcadas de antemano, y que presentan un marco de interpretación claramente definido, diseñado por alguien. Al contrario, lo que encontramos son definiciones

contradictorias, vinculaciones con narrativas que compiten por interpretar el acontecimiento. Y todo ello sucede desde la existencia de diversas posiciones de poder simbólico y desde un desigual acceso a los medios en los que se juegan las definiciones de los acontecimientos.

Entrando en los acontecimientos globales mediáticos

Me ocuparé ahora de explorar la manera en que los individuos entran en un acontecimiento mediático global, tratando de evitar la lógica del momento de ruptura, típica del modelo ruptura-resultados. Para la gran mayoría de individuos, así como para el modelo ruptura-resultados, estos acontecimientos suponen una ruptura con la vida cotidiana: son así vistos como rituales que interrumpen el devenir habitual de la vida social, «dramas sociales» (V. Turner, 1982), ceremonias (Shils y Young, 1975), ceremonias públicas de degradación (Garfinkel, 1976/1956; Mast, 2006: 116), acontecimientos mediáticos que interrumpen la actividad cotidiana convirtiéndose en el centro de lo social durante un lapso determinado de tiempo (Dayan y Katz, 1994: 89 y 167-187). Este argumento se articula con facilidad con una lógica aristotélica de comienzos, medios y finales, y subraya la excepcionalidad de los acontecimientos (Wagner-Pacifici, 2000: 82-87; Alexander, 2004; Mast, 2006).

Contra esta lógica sostengo que los acontecimientos globales mediáticos nunca comienzan y nunca terminan, y escapan, de este modo, a tal lógica aristotélica. Esto no quiere decir que dichos acontecimientos no tengan historia, ni que sean eternos, sino que una vez que han empezado a existir y se convierten en un acontecimiento exitoso no se puede entender su funcionamiento desde la lógica de la ruptura —con respecto a la vida cotidiana— ni considerar que comienzan y terminan el día en que la organización y la atención masiva del público y los medios de comunicación establecen. En primer lugar, un acontecimiento global mediático no tiene un único y definido punto de arranque o de comienzo. Siempre está ocurriendo, aunque, por supuesto, la forma en que ocurre está sometida a variaciones en cuanto a la gente que está pendiente y/o participando en el acontecimiento, y también varía con respecto a los grados de atención y sincronización colectiva que tienen lugar. Siempre hay trabajadores, organizadores, simpatizantes que están trabajando, siguiendo o quizá anticipando lo que vendrá y sucederá. Aunque, la mayor parte del tiempo, estos trabajadores y simpatizantes son pocos, en comparación con la masiva atención que el acontecimiento llegará a tener en su punto álgido. Por otra parte, dado que el pasado vive en el presente, como señala Wagner-Pacifici (2000: 87), las ediciones previas de otros acontecimientos son recurrentemente recordadas, y «reinventadas» (en el sentido de Anderson, 1991), llamando la atención de la opinión pública, aunque la siguiente edición todavía no haya comenzado. Por ello, podemos decir que no hay un punto de arranque o un claro comienzo, sino, al contrario, constantes olas de sincronización colectiva, que varían en intensidad y atención de la opinión pública y que varían en el número de personas implicadas, y que tienen como centro a uno de estos acontecimientos. El clímax emocional y cog-

nitivo, el punto álgido que se alcanza en uno de estos acontecimientos globales mediáticos tiene lugar gracias a los procesos del modo subjuntivo de entrada en los mismos. El clímax de las escenificaciones rituales es facilitado por los procesos de entrada del modo subjuntivo. Ambos, el clímax emocional y cognitivo, y el clímax de las escenificaciones rituales, solamente son posibles, como veremos, por la condición de acontecimientos que nunca-terminan-nunca-comienzan.

En segundo lugar, si tenemos en cuenta la cantidad de acontecimientos mediáticos globales que tienen lugar a lo largo de un año, vemos claramente que hay multitudes crecientes de individuos que están en contacto o directamente implicados en alguno de ellos a lo largo de dicho periodo. De hecho, la vida cotidiana se caracteriza cada vez más por el creciente espacio que ocupan en ella los acontecimientos globales mediáticos.

Considerando ambas cuestiones podemos, por tanto, concluir que los acontecimientos globales mediáticos están muy presentes en las rutinas de la vida cotidiana, dado que numerosos individuos trabajan en ellos o los siguen durante todo un año, y dado también que el creciente número de acontecimientos globales mediáticos hace que estos se sucedan continuamente, hasta el punto de que cuando uno finaliza otro está presto a comenzar, o incluso pueden suceder simultáneamente varios de ellos. No sería por ello sorprendente que estos acontecimientos se autonomizaran con respecto a la vida cotidiana, y se convirtieran en situaciones sociales autónomas con respecto a otras situaciones de la vida cotidiana. De ser así, tanto la pregunta por las formas de ruptura de la vida cotidiana como la pregunta por las consecuencias y los resultados para una sociedad o para lo social de uno de tales acontecimientos dejaría de tener sentido. Y debería reemplazarse, tal y como estoy defendiendo aquí, por la atención pormenorizada en lo que sucede en tales situaciones sociales globales, en sus continuidades y en las lógicas emocionales y cognitivas, así como en los repertorios de acción que se ponen en práctica.

Los procesos del modo subjuntivo: activación emocional y atención cognitiva

Los acontecimientos globales mediáticos no son una ruptura de la vida cotidiana, sino una serie de situaciones que compiten con otras situaciones típicas de la vida cotidiana. Siguiendo a Victor Turner, podemos llamar a los procesos que desembocan en la captación de una atención masiva de individuos como procesos del modo subjuntivo de entrada en los acontecimientos globales mediáticos. El modo subjuntivo es útil para identificar esos momentos de tiempo congelado, de contingencia e indeterminación, cuando todo puede suceder (V. Turner, 1982: 76-83; Wagner-Pacifici, 2000). En tales momentos todo parece posible dado que un nuevo marco para la acción se abre. Como señala Barbalet (2001: 157), si la agencia de los individuos hace el futuro, la ausencia de acción, la inactividad, extiende el presente.

Hay no obstante, que hacer algunas aclaraciones sobre la ausencia de acción y la inactividad. Si asumimos la distinción entre acciones lingüísticas y acciones extralingüísticas (por ejemplo, en Wagner-Pacifici, 2000), parece claro que lo que no hay durante los procesos del modo subjuntivo son acciones extra-lingüísticas rituales escenificadas masivamente. Sin embargo, y al mismo tiempo, encontramos una febril actividad tanto lingüística como extra-lingüística por parte de los trabajadores, organizadores y simpatizantes del acontecimiento.

En el modelo ruptura-resultados, los rituales o los acontecimientos estudiados tienen lugar tras una explosión emocional que altera los ritmos ordinarios de la dinámica emocional de la vida cotidiana. Victor Turner describió esta ruptura de dos modos diferentes. Por un lado, en los «dramas sociales» esta ruptura puede significar la intensificación de emociones negativas (V. Turner, 1982: 10). Por otro lado, la «communitas espontánea» hace emerger emociones positivas (V. Turner, 2008/1969: 139). De este modo, tanto el conflicto que se desarrolla en el modo de un «drama social» como la comunidad espontánea que una sociedad crea en un momento determinado en el que se trastoca y se revierte el orden estructural de la vida cotidiana generan una intensificación emocional, bien sea traducida esta en emociones negativas, en el primer caso, o en positivas, en el segundo. El modelo durkheimiano y maussiano de los momentos de efervescencia colectiva (Durkheim, 2001/1912; Mauss, 1904-1905) parece conducirnos a entender esta explosión emocional (bien en términos de intensificación de las emociones positivas o negativas), cuya lógica subyacente nos sitúa en el terreno de lo pre-discursivo e incluso en el de lo pre-humano (Allen, 2000: 83-87).

El modelo de Victor Turner parece demasiado rígido para dar cuenta de las dinámicas emocionales que tienen lugar en los acontecimientos globales mediáticos. El primer problema es que sigue fielmente el modelo ruptura-resultados, lo que hace que tanto las emociones negativas como las positivas aparezcan como la instauración de una nueva dinámica emocional que comienza abruptamente desde cero, y que sirve para romper con la vida cotidiana. Sin embargo, me parece más apropiado considerar tanto las líneas de continuidad como las posibles rupturas que suceden cuando estos acontecimientos alcanzan su clímax de atención masiva y cuando la espectacularidad ritual de las escenificaciones ocupan el centro de atención. Por líneas de continuidad entiendo, fundamentalmente, las líneas maestras de coherencia entre unas ediciones y otras de un mismo acontecimiento, así como los hilos que parecen extenderse de un acontecimiento mediático global a otro. Algunos de dichos hilos, de acuerdo con Collins (2004), serán portados por los individuos en forma de energía emocional (positiva o negativa).

Los sociólogos de las emociones han subrayado la importancia del orgullo y la vergüenza en la vida cotidiana (Goffman, 2008/1967; Scheff, 1990; Bericat Alastuey, 2000; Barbalet, 2001; J. Turner, 2007), así como del resentimiento, la venganza, la confianza y el miedo (Barbalet, 2001), la alienación y la culpa (J. Turner, 2007). Parece razonable considerar que, a pesar de que los acontecimientos globales mediáticos son situaciones sociales específicas, al-

gunas de estas emociones básicas tan presentes en la vida cotidiana, a través de las diversas situaciones sociales que las componen, ocupen también un espacio importante en el transcurso de tales acontecimientos. Aunque, como veremos, la clave radica en hacia dónde se dirigen durante estas situaciones sociales tales emociones. Lo interesante es, por tanto, examinar las dinámicas específicas de los acontecimientos mediáticos globales, tomando en consideración cuáles son las dinámicas fundamentales de la vida cotidiana, señaladas por la sociología de las emociones como capitales. Los diferentes ritmos de sincronización colectiva —tanto a distancia como co-presenciales— pueden servirnos para indagar en las variaciones de los «climas emocionales» (V. Turner, 1982; Barbalet, 2001: 159) que encontramos en tales acontecimientos.

Las acciones o escenificaciones rituales centrales, para llegar a ocurrir, deben ser activadas por concretas emociones. Por lo tanto, podemos decir que para tener lugar, los acontecimientos globales mediáticos precisan de unos procesos colectivos de activación emocional, que forman parte del modo en que los individuos entran masivamente en uno de tales acontecimientos, y, por tanto, forman parte de los procesos del modo subjuntivo delineados antes. Es interesante destacar aquí que las dinámicas emocionales propias de otras ediciones, o de otros acontecimientos considerados similares, se abren paso en estos momentos de activación emocional. Así, determinados individuos pueden hacer valer su «energía emocional», por decirlo con Collins (2004), a la hora de lanzar y/o participar en nuevos acontecimientos, o bien pueden verse forzados a intervenir en un acontecimiento debido al miedo al rechazo (a la vergüenza anticipada) que puede causar el no haber participado. Del mismo modo, las experiencias previas en otros acontecimientos de este tipo no están directa e inmediatamente relacionadas con las experiencias típicas de la vida cotidiana, o de otras situaciones sociales. Así, lo que encontramos es una continuidad en la participación —y, por tanto, en la carga emocional de que uno dispone— en uno de estos acontecimientos. Individuos que en otras situaciones sociales ocuparían una posición subordinada, encuentran así que en estos acontecimientos ocupan una posición de privilegio o incluso de dominación. Collins (2004) llama a este fenómeno «dominación situacional», y, a mi juicio, este concepto es una herramienta perfecta para encarar estas situaciones sociales globales y mediáticas. No todos los capitales (económico, social, cultural o emocional) sirven para todas las situaciones, ni la posesión de grandes recursos de uno de estos capitales garantiza la dominación en todas las situaciones. Antes al contrario, el capital que los individuos poseen solamente es válido, se puede hacer valer, en determinadas situaciones. De este modo, la «energía emocional» o el «capital emocional» que es útil en un acontecimiento global mediático es aquel que se ha obtenido en otros acontecimientos similares o en ediciones previas del mismo.

La confianza que los individuos tienen a la hora de encarar un acontecimiento de este tipo está relacionada, como ha señalado Jonathan Turner (2007: 203-204), con la «claridad de las expectativas». La claridad de las expectativas se refiere a la existencia de límites claramente demarcados en la situación, la existencia de claras reglas de entrada y de salida de la situación, la naturaleza explícita de las metas a alcanzar durante la situación, la claridad de los límites

de la división del trabajo (quién hará qué, y quién manda sobre quién), el nivel de consistencia entre las narrativas existentes que pretenden dar cuenta del acontecimiento y el propio acontecimiento y, más específicamente, el ritual central en torno al cual se organiza el acontecimiento (adaptado de J. Turner, 2007: 203-204). Esta claridad de las expectativas ayuda a los individuos a poner en marcha su «conocimiento práctico», por decirlo con Bourdieu (1997), del acontecimiento, entendido como una situación social, y les permite desenvolverse con mayor facilidad durante el acontecimiento. Conocimiento práctico y claridad de expectativas se unen así generando una energía emocional positiva, una confianza y una satisfacción que motivan la participación de los individuos en tales acontecimientos, así como les dotan del capital suficiente para convertirse en protagonistas de dichos acontecimientos e incluso en líderes de los mismos (Collins, 2004).

Los procesos de activación emocional vienen acompañados por procesos de incremento de la atención sobre el acontecimiento. Son procesos de atención cognitiva hacia los acontecimientos que se anuncian, aunque todavía no han llegado a su punto álgido, que es, como decía más arriba, el momento de las escenificaciones rituales. En el modelo ruptura-resultados, una intensa explosión cognitiva, tras la ruptura con la vida cotidiana, causa una «ola de reflexividad» (Dayan y Katz, 1994: 172). Lo que sucede, a mi juicio, es que hay una atención masiva hacia el acontecimiento, toda vez que la atención continua de trabajadores, simpatizantes y organizadores es extendida masivamente, dada la cercanía de las escenificaciones rituales, consideradas —por los actores sociales y por numerosos científicos sociales— como centrales o bien consideradas como el propio acontecimiento. Más y más gente se siente atraída hacia el acontecimiento, lo que lleva al surgimiento de una multitud de olas de atención cognitiva sobre el acontecimiento y sobre las narrativas que tratan de darle sentido. En estos momentos, el incremento de atención cognitiva sobre el acontecimiento implica también una atención retrospectiva hacia otras ediciones del acontecimiento, o hacia otros acontecimientos similares, y es entonces cuando se re-inventa la tradición, como decía Anderson (1991), y se recuerda creativamente el pasado de cara a enfrentar el presente. Estos procesos de focalización cognitiva son múltiples y variados, y funcionan como numerosas olas que alcanzan diversos niveles de atención colectiva a lo largo del tiempo. Lo interesante es que según se aproxima el acontecimiento, este va robando la atención propia que se presta a otras situaciones sociales que compiten también por la atención de los individuos. Las acciones lingüísticas se suceden, pues, con diversos niveles de intensidad, trayendo el pasado de manera creativa, acercando el futuro del próximo acontecimiento.

La inevitable brecha entre los acontecimientos y las narrativas

Como señalábamos en un epígrafe previo, vincular un acontecimiento con una narrativa no es tarea sencilla, ni que deba darse por supuesta. Antes al contrario, el éxito de una tal vinculación dependerá en buena medida de

dos procesos simultáneos. Como señalaban Dayan y Katz (1994: 141), siguiendo a Freud, los acontecimientos mediáticos requieren una «suspensión de la incredulidad». Los individuos deben, de alguna manera, entrar en la vinculación de una narrativa con un acontecimiento, y, para ello, deben suspender su juicio y estar dispuestos a participar en esta nueva situación social que tiene sus propias dinámicas y sus propias reglas. Como señaló Coleridge (2010/1817: 91), la «suspensión de la incredulidad» constituye la «fe poética», e igual que sirve al novelista para que el lector entre en su trabajo, sirve a los individuos para considerar que existe, de hecho, un vínculo evidente entre una narrativa y un acontecimiento. Pero junto con esta suspensión de la incredulidad, nos advertía Coleridge, debe darse también una reordenación de las situaciones de la vida cotidiana que despierte a las mentes del letargo de la costumbre y nos permita ver lo maravilloso de estos acontecimientos. Así, acciones totalmente banales y cotidianas, como apagar una luz, pueden convertirse en poderosas acciones simbólicas mediante las cuales estamos cambiando el futuro del planeta, tal y como sucede en el acontecimiento global mediático conocido como «la hora del planeta» (Ribes Leiva, 2010b). Mediante estas acciones los individuos sienten que intervienen en la historia dejando de ser «nadie» para convertirse en un colectivo poderoso que toma las riendas del futuro (Kent, 2009; Scheff, 2008). La suspensión de la incredulidad permite que creamos lo que en circunstancias normales descartaríamos por inverosímil, mientras que la reordenación simbólica y emocional de los actos de la vida cotidiana nos acerca al centro de los acontecimientos y nos permite habitarlos. Ambas dinámicas contribuyen al éxito o al fracaso de la vinculación entre narrativas y acontecimientos, así como a la posibilidad de que los procesos del modo subjuntivo lleguen a buen puerto. Siempre existe el riesgo de que a nadie le interese un acontecimiento. Pero también existe el riesgo para los organizadores de que nadie entre en su juego, de que nadie comparta la vinculación entre una narrativa y un acontecimiento. Y, por último, siempre existe también la posibilidad de que las narrativas disponibles no sean más que «conspiraciones del silencio» que sirvan para evitar que se hable de los elefantes que efectivamente pueblan la habitación (Zerubavel, 2008). Lo mismo sucede a los que se oponen a una tal vinculación y ofrecen alternativas: puede que nadie comparta su anti-narrativa ni sus anti-escenificaciones, o que no lo haga la gente suficiente para que su apuesta pueda considerarse un éxito.

Lo que es evidente es que los acontecimientos tienen una vinculación típica con una determinada narrativa: aquella propuesta por los organizadores. Esta es la línea que explora el modelo ruptura-resultados, especialmente el seminal trabajo de Dayan y Katz (1994). Su problema es que no la exploran como una de las posibilidades de vinculación, sino como la vinculación evidente que todos los demás aceptan. Este extremo ha sido convincentemente criticado, incluso ellos mismos han rectificado sus posiciones iniciales (Couldry, 2008; Couldry y Rothenbhuler, 2007). Rebajando las pretensiones iniciales de Dayan y Katz, no parece descabellado mantener, de alguna forma, la idea de que la fuerte vinculación entre la narrativa propuesta por los orga-

nizados y el acontecimiento juega un papel importante en los acontecimientos globales mediáticos. De ser así, el éxito del acontecimiento dependerá de que suceda, siguiendo a Alexander (2004: 531), una «extensión cultural» entre los guiones, los actores y la audiencia, y, al mismo tiempo, una «identificación psicológica», de la audiencia con los actores que escenifican. La sinceridad de los actores parece ser, según el modelo de Alexander, la clave en la consecución de un acontecimiento exitoso, lo que produciría una «fusión» entre audiencia, actores, escenificación y narrativa. La otra posibilidad es que la fusión no suceda y los actores/organizadores fracasen en su empeño. Dentro de esta misma lógica, para que una escenificación resulte exitosa es preciso que se generalice la correcta vinculación del acontecimiento con la narrativa propuesta por los organizadores. De no ser así, tendríamos un fracaso por parte de los organizadores.

Como parece evidente, y más allá del muy rígido modelo ruptura-resultados, podemos pensar que hay en realidad todo un juego de luchas por la vinculación entre un acontecimiento y las diversas narrativas que los diferentes actores ponen en juego. En determinados momentos, la propuesta de narrativas opuestas a la sugerida por los organizadores puede estar motivada por una «indignación moral» (Garfinkel, 1976/1956: 252). Como señala Alexander (2004), esta oposición viene normalmente acompañada de contra-escenificaciones, que ponen en práctica una «denuncia pública» (Garfinkel, 1976/1956: 251) de la narrativa, el acontecimiento o incluso de los organizadores.

El conocimiento y las ideas de los expertos, los simpatizantes y los trabajadores ocupan durante un tiempo una posición de privilegio en la esfera de la sociedad civil global. A medida que los acontecimientos mediáticos globales se van autonomizando, van desarrollando de manera aparejada una serie de lenguajes propios, lenguajes emocionales, visuales y lingüísticos. Estos lenguajes aparentemente desaparecen desde que finaliza un acontecimiento hasta que comienza la siguiente edición del mismo. En realidad no desaparecen, como sabemos, puesto que los expertos, los simpatizantes y los trabajadores continúan, sin descanso, haciendo uso de los mismos. Hay reflexiones y análisis específicos que pertenecen a los acontecimientos mediáticos globales, que son propios de ellos. Por esta razón, quizá ya no tiene mucho sentido pensar en los acontecimientos globales mediáticos como situaciones en las que una sociedad o un grupo social (sea este una sociedad, entendida como Estado-nación, la humanidad entendida como sociedad global o un grupo social de cualquier alcance) reflexiona sobre sí mismo, como se haría desde el modelo ruptura-resultados. Al contrario, deberíamos interpretar estos momentos como situaciones sociales específicas en las que los acontecimientos globales mediáticos reflexionan sobre sí mismos, o se reflexiona sobre lo social desde los acontecimientos globales mediáticos. Señalar esto no significa asumir la emergencia de la hiperrealidad y el fin de la realidad, a la manera de Baudrillard (1996), sino insistir en que los acontecimientos globales mediáticos son situaciones sociales que tienen sus propias dinámicas emocionales, narrativas, reflexivas y rituales.

Flujo y escenificaciones rituales forzadas

En los acontecimientos mediáticos rituales, una vez que la atención cognitiva y emocional masiva se alcanza, viene el tiempo de las escenificaciones rituales. Es importante, aquí, recalcar la dimensión forzada de los rituales. Como es sabido, al menos desde los pioneros trabajos de Robertson Smith (2005/1889: 16-20) sobre religión, una manera de entender los rituales es insistiendo en la forzada ejecución de las escenificaciones. Son las prácticas obligatorias, y no lo que cada uno de los individuos piensa sobre ellas, lo que resulta crucial para una sociedad o para un grupo. Así, las escenificaciones, la puesta en práctica de determinadas acciones que todos los individuos deben de realizar, nos da la clave de los rituales. Hay, por supuesto, una vinculación que tanto los individuos como los observadores establecen con respecto al significado de tales escenificaciones rituales. Sin embargo, no sabemos y no podemos saber a ciencia cierta hacia dónde, a qué idea, a qué narrativa, orientan los individuos su escenificación. De hecho, es muy posible, tal y como observó Robertson Smith, que pese a realizar la misma escenificación dos individuos estén orientando su acción ritual a diferentes mitos o narrativas. Por tanto, lo interesante es observar las escenificaciones rituales como débilmente conectadas, o relativamente conectadas, con algunas de las narrativas disponibles. De hecho, el juego de vincular las prácticas rituales con determinadas narrativas es uno en el que nada puede darse por supuesto. Como hemos visto, tienen lugar toda una serie de luchas por atribuir un significado u otro a las escenificaciones rituales.

Como señaló Victor Turner (2008/1969: 11) la palabra Ndembu para ritual es «Chidika», que significa también obligación o un compromiso especial. Es típico que el éxito de una escenificación ritual colectiva se mida por el número de personas que participan en ella, sin que para nada importe qué significa para ellos esta participación, ni a qué narrativa la vinculan, ni siquiera si vinculan el ritual con alguna narrativa. Tanto Garfinkel (2006/1967) como Goffman (2001), centrándose el primero en lo cognitivo y el segundo en la dimensión emocional (Barbalet, 2001: 142-143), pusieron de manifiesto la importancia de escenificar apropiadamente aquello que es requerido en las interacciones sociales con el fin de lograr mantener una realidad social compartida, que es considerada como un logro colectivo, así como para desempeñar satisfactoriamente los roles en las interacciones cara-a-cara. Es también esencial desempeñar apropiadamente dichas escenificaciones con el fin de obtener evaluaciones positivas de las identidades, que se activan en determinadas situaciones; dicha verificación de las identidades repercutirá en la emergencia de emociones positivas y asegurará buenas dosis de autoestima para los individuos (Turner, 2007; Burke y Stets, 2009). De este modo, lograr ser un miembro competente dentro de un acontecimiento global mediático depende fundamentalmente de nuestra capacidad para poner en práctica correctamente las escenificaciones precisas requeridas. Honor, orgullo, energía emocional positiva, o vergüenza, alienación y energía emocional negativa se experimentan durante estos rituales colectivos.

Las escenificaciones rituales colectivas operan de acuerdo a ritmos propios y a diversas formas de sincronización colectiva, tal y como ha señalado Collins (2004). La musicalidad de las interacciones sociales se muestra en todo su esplendor durante las mismas. Podemos decir que si el acontecimiento global mediático es exitoso ocurre algo similar a lo que, desde su psicología positiva, Csikszentmihalyi (1998) llamó «flujo», y que Victor Turner (1982) aplicó al estudio de las performances y los rituales. Los cuerpos, los gestos, el movimiento de los individuos durante las escenificaciones centrales del acontecimiento, generan algo similar a la danza básicamente prefabricada que es una escenificación ritual. Como señaló Csikszentmihalyi, la noción de flujo implica no ser consciente de que se es consciente, lo que se traduce en una pérdida o una suspensión de la auto-conciencia (V. Turner, 1982; Csikszentmihalyi, 1998; Nakamura y Csikszentmihalyi, 2002: 90). Una suspensión de la reflexividad. De no ser así, es decir, si uno es consciente de que está participando en una escenificación ritual, si uno es consciente de sus movimientos y de los movimientos de los demás, si uno observa la danza no como un bailarín más, sino como un bailarín que además observa el conjunto y lo analiza, se daría una ruptura del ritmo de la escenificación. Además, cuando uno entra en el estado de flujo durante una escenificación ritual debe suceder también una limitación de nuestro foco de atención; la atención debe dirigirse exclusivamente a lo que estamos haciendo, a la escenificación, a los movimientos a realizar, a fluir en la danza ritual colectiva de la que nos vemos formando parte. De acuerdo con Robertson Smith, de nuevo, esto es exclusivamente lo que es socialmente requerido: que desempeñemos bien nuestra parte en la escenificación ritual colectiva.

Extendiendo esta idea, sugiero considerar que lo mismo vale para las emociones. Hemos visto que la atención cognitiva debe quedar en suspenso, centrados como estamos en la escenificación ritual. De igual modo puede considerarse que las emociones durante la escenificación ritual están también centradas en el desempeño, y que hay una cierta atenuación de las mismas, dado que una irrupción demasiado fuerte de alguna emoción, bien positiva, bien negativa, podría dar al traste con nuestra escenificación, impidiéndonos alcanzar ese estado de flujo individual que nos ata al flujo colectivo en el que estamos inmersos durante una escenificación ritual. Una emoción intensa, vivida y experimentada de manera violenta, nos sacaría del flujo, igual que un exceso de atención cognitiva. Como señaló Goffman (2008/1967: 103), una vez que los individuos sobrepasan el punto crítico cuando experimentan vergüenza en una interacción social, dichos individuos pasan a unos nuevos ritmos emocionales, característicos de la experimentación de emociones profundas, lo que les hace difícil continuar la interacción como venían haciendo hasta ese momento. Por tanto, parece claro que la irrupción o la emergencia de una emoción intensa podría alejar a los individuos del estado de flujo individual y colectivo.

Para entrar en el estado de «flujo» es preciso, como señala V. Turner (1982: 57), que los individuos tengan una sensación de control sobre ellos mismos y sobre el entorno. Dicha sensación de control es lo que les permite dejarse lle-

var por dicho estado. Y, en mi formulación, es lo que les permite participar en ese flujo sincronizado y colectivo que es una escenificación ritual colectiva. Dicho control viene dado de una manera pre-reflexiva, dado que las escenificaciones están más o menos detalladas en el guión que se sigue en el ritual colectivo. Los individuos saben lo que tienen que hacer, se dejan llevar por los movimientos forzados que el ritual exige, y mantienen el control sobre sus actos así como un control general sobre la escenificación en su conjunto.

Por último, como señala Victor Turner, el «flujo» es auto-télico: su única meta es hacer lo que se tiene que hacer. Una vez que se entra en el estado de flujo individual que se disuelve en el flujo colectivo ni las emociones intensas ni los análisis reflexivos perturban al individuo, y tampoco lo hacen las consecuencias o el sentido de dicha interacción ritual. Si uno entra de verdad, si uno forma parte de esa danza sincronizada ritual, simplemente se esfuerza en hacer lo que hay que hacer. Los análisis y las vinculaciones de dicho ritual con las narrativas disponibles vienen antes o vienen después del ritual colectivo, pero no durante, si es que el individuo participa de manera apropiada e intensa. Lo importante es hacer, escenificar como es debido para ser un miembro competente de esa colectividad sincronizada que escenifica un acontecimiento global mediático.

La noción de «flujo», tal y como es aquí propuesta, parece más adecuada que otras nociones rivales para caracterizar lo que sucede durante las escenificaciones rituales colectivas. Esto es especialmente así porque, de acuerdo a lo que hemos dicho antes, el flujo no está enfocado hacia la creación de unos determinados resultados o productos que aparecerían tras la interacción, sean estos la solidaridad de un grupo, la creación de símbolos compartidos o cualquier otro. El flujo nos habla de escenificaciones rituales que se ejecutan de acuerdo a un guión pre-fijado y cuyo correcta realización es exigida por los demás participantes así como por la situación social específica. El flujo, por tanto, nos vincula con la obligatoriedad de la escenificación de concretos rituales, siguiendo así a Robertson Smith, sin implicar mucho más. Esto es especialmente pertinente para mi análisis, dado que, como he ido mostrando, pretendo mantenerme a una cierta distancia del modelo ruptura-resultados, que enfatiza precisamente los resultados para una sociedad o un grupo social de las reuniones y los rituales colectivos. Cabe añadir que dado que las escenificaciones rituales ocupan el centro de atención durante este momento de un acontecimiento global mediático, es fácil que aparezcan y que tengan éxito nuevos modos de escenificar, nuevos repertorios de escenificación, por decirlo así. De esta forma, pese a que la gran mayoría de escenificaciones están en el guión del acontecimiento mediático global concreto, el foco centrado en las escenificaciones facilita que las variaciones y las nuevas escenificaciones sean observadas por todos, y puedan, por tanto, incorporarse al guión de nuevas ediciones posteriores de dicho acontecimiento mediático global, así como a otros acontecimientos del mismo tipo, o bien a otras situaciones sociales.

Pese a su carácter forzado, las escenificaciones rituales que tienen lugar en estos acontecimientos pueden ser vividas por sus protagonistas como mo-

mentos de libertad. De hecho, como los momentos en los que uno es verdaderamente libre. Esto es así porque para la mayoría de los actores sociales, igual que para la mayoría de los teóricos y científicos sociales que han tratado estos asuntos, un acontecimiento mediático global supone una ruptura del orden de la vida cotidiana. Es decir, que uno piensa que está siendo libre porque equipara al resto de situaciones de la vida cotidiana como más obligatorias, mientras que la participación en uno de estos acontecimientos se presenta como más voluntaria. Puede, en efecto, que la participación sea más voluntaria, lo que no significa, sin embargo, que las escenificaciones a realizar durante la misma sean elegidas libremente por los participantes. De hecho, he estado insistiendo en el carácter forzoso de dichas escenificaciones. Lo que sucede es que, en buena medida, se opone idealmente escenificaciones obligatorias en la vida cotidiana con escenificaciones adoptadas libremente durante los acontecimientos mediáticos globales. Y, evidentemente, esta comparación lleva fácilmente a la confusión. En realidad, no hay tal libertad total cuando se escenifica, siempre y cuando uno se deje llevar por el flujo colectivo y pretenda integrarse y formar parte de esa danza sincronizada que constituye el ritual. Por supuesto, uno puede no participar, en determinadas circunstancias, o uno puede pretender participar escenificando a su modo, sin seguir el ritmo normal de la situación. En el primer caso, perderá la posibilidad de participar en las proezas contemporáneas, que son los acontecimientos globales mediáticos, y así perderá una buena ocasión de lograr acceder a ciertas dosis de energía emocional positiva. En el segundo, simplemente sus escenificaciones no se fundirán en la danza rítmica, siendo, por decirlo así, acordes desafinados, lo que situará al individuo al margen del acontecimiento global mediático. Salvo, eso sí, que su innovación en la escenificación sea adoptada por más individuos, y, por tanto, salvo que sea capaz de incorporar su escenificación junto a otros en el ritmo esencial del acontecimiento.

El problema de los resultados y la autonomización de los acontecimientos globales mediáticos

La participación en uno de estos acontecimientos es especialmente importante para los individuos, tal y como hemos sugerido a lo largo de este capítulo. Parece también claro que los acontecimientos globales mediáticos juegan un papel crucial en la creación de mapas sociales cognitivos y emocionales, como bien se ha encargado de analizar la sociología, desde Durkheim hasta Randall Collins. Sin negar ambas cuestiones, considero que el foco de atención de los investigadores debe superar esta lógica de los resultados para el orden social, la sociedad o un grupo concreto. Como señaló Couldry (2008: 30), la ineficacia del modelo de los «acontecimientos mediáticos», desarrollado en clave durkheimiana por Dayan y Katz (1994), radica en su obsesión por los «efectos», en su obsesión por los resultados.

De hecho, es evidente que en la literatura sobre acontecimientos o rituales mediáticos hay una obsesión por los efectos y los resultados. Así, 1) los rituales son considerados como algo que refuerza la solidaridad social y, de ese

modo, a una sociedad (Durkheim, 2001/1912), y que permiten que emerja la anti-estructura y de ese modo la «communitas espontánea» (V. Turner, 1982); 2) los dramas sociales y las escenificaciones culturales ayudan a resolver los conflictos dentro de un grupo social y a restaurar el orden social (V. Turner, 1982; Alexander, 2004); 3) ceremonias como la coronación de Isabel II de Inglaterra tienen como efecto la reafirmación de los valores morales compartidos por los miembros de una sociedad y sirve para renovar la adhesión a dichos valores mediante un acto de comunión colectiva (Shils y Young, 1975/1956: 140); 4) las ceremonias públicas de degradación sirven para reforzar la solidaridad de un grupo (Garfinkel, 1976/1956: 252); 5) las interacciones rituales crean solidaridad social dentro de un grupo, cargan y recargan emocionalmente a los individuos, los objetos y los espacios que toman parte en ellas, creando objetos sagrados, patrones morales y justa ira contra los transgresores (Collins, 2004); 6) los acontecimientos mediáticos crean una «epidemia de communitas» y «solidaridad mecánica» y redefinen los márgenes y los límites de una sociedad (Dayan y Katz, 1994: 195-198); y 7) los acontecimientos mediáticos celebran el centro sagrado de una sociedad, renovando la lealtad hacia la sociedad y su legítima autoridad (ibíd.: 16).

Pese a todo esto, creo que es más oportuno considerar a los acontecimientos globales mediáticos como esencialmente auto-télicos, y como acontecimientos que nunca-comienzan-y-nunca-acaban, que son globales y que tienen lugar tanto en co-presencia corporal como a distancia, que son espectaculares y que alcanzan una atención masiva gracias a los procesos de entrada en ellos del modo subjuntivo. Dentro de estos acontecimientos los objetos, las personas y determinadas escenificaciones son cargadas emocionalmente. En dichos acontecimientos se dan también una serie de luchas por vincular los mismos con determinadas narrativas disponibles. Dichas luchas son libradas desde condiciones de poder desiguales, por parte de diversos actores —individuales o colectivos— que disponen de variables grados de poder, recursos y capacidad de influencia y que ocupan posiciones diversas en la estratificada sociedad civil global. Dentro de estas luchas, es preciso prestar atención a los empeños por desacreditar las vinculaciones elaboradas por otros grupos de actores. Especialmente acusada es la tendencia de intentar desacreditar las «vinculaciones naturales», que son aquellas que los organizadores pretenden imponer, generándose así contra-narrativas alternativas. Los acontecimientos globales mediáticos son una perfecta ocasión para que nuevas escenificaciones se hagan visibles y, gracias a esa visibilidad, puedan ser adoptadas por grandes sectores de población. Es un momento especial en el que una atención masiva se focaliza en el propio evento, y esto ofrece dicha oportunidad. Dicho todo esto, una pregunta esencial resta aún por ser contestada. ¿Hasta qué punto los productos de los acontecimientos globales mediáticos tiene importancia en la vida cotidiana, en otras situaciones sociales?

Desde mi punto de vista, la búsqueda de productos y resultados siguiendo una lógica causal carece de interés, dado que los acontecimientos globales mediáticos se están disociando con respecto a lo que sucede en otras situaciones sociales de la vida cotidiana. La autonomización de los acontecimientos mediá-

ticos globales hace difícil seguir manteniendo la obsesión por los resultados de los mismos en un grupo social, se entienda por este a un pequeño grupo, un Estado-nación o la sociedad global. Desde este punto de vista no es nada sorprendente la conclusión de Lee y Maguire (2009: 7) cuando destacan que los acontecimientos globales mediáticos deportivos parecen no tener mucho que aportar en la construcción de una humanidad global armónica. Esto no quiere decir que no haya efectos o resultados, sino que considero que es interesante poner el foco de atención en las dinámicas de estas situaciones sociales globales, en lugar de obsesionarse con los efectos (sean estos la solidaridad social, la creación y mantenimiento de objetos sagrados o su impacto económico o político). De modo que lo que nos interesa subrayar es que lo que construyen tales acontecimientos son dinámicas emocionales y cognitivas así como escenificaciones y discutidas vinculaciones entre acontecimientos y narrativas. En último término, a lo que contribuyen es a construir un tipo especial de situaciones sociales globales: los acontecimientos globales mediáticos. Esto es difícil de ver, tanto para los académicos como para los actores sociales, dado que la búsqueda de consecuencias y productos de los acontecimientos se sostiene fácilmente gracias al mito de la coherencia y la continuidad de lo social. Dicho mito permea nuestra forma de pensar lo social, y nos hace difícil concebir las diversas situaciones sociales como entidades semi-autónomas o incluso autónomas.

La ubicuidad de los acontecimientos mediáticos globales es parte del proceso de autonomización de los mismos, en tanto que diferenciadas situaciones sociales. Previos análisis de los acontecimientos mediáticos globales han sugerido que la vida cotidiana es interrumpida por los mismos, y han centrado su atención en los efectos de tales acontecimientos cuando esta es restaurada, tras la finalización del mismo. No obstante, es preciso argumentar que cuando uno de estos acontecimientos finaliza, ya hay otro, normalmente, comenzando. En el mismo sentido, cada vez mayores cantidades de personas —organizadores, simpatizantes, trabajadores, estudiosos, etc.— y recursos se organizan en torno a los acontecimientos mediáticos globales durante lo que es normalmente considerado como los momentos previos al inicio de los mismos. Por ambas razones parece más adecuado considerar que estos acontecimientos no son un momento de interrupción de la vida cotidiana, sino más bien una serie de situaciones sociales permanentes que tienen sus propias lógicas inscritas y funcionan de manera continua.

En este capítulo he intentado dar cuenta de las principales características de los acontecimientos mediáticos globales, entendidos como situaciones sociales de interacción específicas, así como he prestado atención a algunas de las principales dinámicas que tienen lugar durante su transcurso. De ser acertado el retrato de los acontecimientos mediáticos globales como situaciones sociales que se autonomizan y que rivalizan —en términos de atención prestada, de recursos movilizados, de personas que los habitan— con otras situaciones de la vida cotidiana, estos acontecimientos ya no pueden ser estudiados como acontecimientos que fundamentalmente producen consecuencias y resultados para la vida cotidiana, que expresan significados sociales, que refuerzan el centro sagrado de lo social.

Lo que propongo, en resumidas cuentas, es que los acontecimientos mediáticos globales sean considerados como situaciones sociales específicas y continuadas —de hecho, situaciones sociales globales—, centrando nuestra atención en las dinámicas emocionales, cognitivas y las performances que tienen lugar en ellos, así como en la distribución desigual de poder que tiene lugar a la hora de interpretar y ofrecer interpretaciones (vinculaciones acontecimiento-narrativa) sobre los mismos, y atendiendo también a la estratificación situacional propia de estas situaciones. Por todo ello parece quizá más adecuado prestar más atención a los procesos que suceden dentro de los acontecimientos mediáticos globales, a su condición de acontecimientos que nunca-comienzan-y-nunca-terminan, a las relaciones que suceden entre diferentes acontecimientos mediáticos globales, y a las relaciones entre los acontecimientos mediáticos globales y otras situaciones sociales globales. Esto significa, evidentemente, que quizá sea apropiado prestar menos atención a las relaciones entre los acontecimientos mediáticos globales y lo social como un todo. Siguiendo esta idea podríamos llegar a la conclusión que lo que está en juego no es la construcción de una cultura global como sugieren Robertson (1992) o Lechner y Boli (2005), sino más bien de culturas propias de los acontecimientos globales mediáticos.