

## REVISTA CIDOB d'AFERS INTERNACIONALS 82-83.

### Fronteras: Transitoriedad y dinámicas interculturales.

Las paradojas de los fuera-límites. De la diversidad a la adversidad.  
Noureddine Affaya

# Las paradojas de los fuera-límites

## De la diversidad a la adversidad

Noureddine Affaya\*

### RESUMEN

Con la intención de evitar un uso segregacionista del espacio, que reduce al otro a una adversidad permanente, el artículo aborda la frontera desde una mirada fenomenológica, como las diferentes formas de segregación y barreras en una dimensión también simbólica. Cuestionar la frontera es cuestionar la imposición de un pensamiento único y reflexionar sobre lo plural en aras de de la comunicación intercultural. Dentro de este marco teórico, el artículo se centra en el estudio del impacto de la comunicación televisiva en el universo de la arabidad para ver cómo contribuye de diferentes maneras a convertir las posibilidades de la diversidad en tendencias patológicas de modelos identitarios que no cesan de provocar y generar adversidad.

*Palabras clave: Fronteras, diversidad cultural, medios de comunicación, satélites, globalización, comunicación intercultural*

## LAS FRONTERAS COMO OBJETO

Nos hemos acostumbrado a querer determinar una frontera sin precisar su objeto. Se dice, generalmente, que la frontera es un límite, una línea de separación o de demarcación, así como que puede ser un signo de algo compartido o de identidad. Ahora bien, está claro que si nos dejamos llevar por el deseo de articular la cuestión o el objeto de la frontera con los dinámicas indentitarias, no deberíamos exagerar las dimensiones espaciales y temporales de una frontera (atrapadas en una geografía y una historia), sino orientarnos hacia una aproximación fenomenológica de la frontera que exige cuestionarla como la voluntad de paso que tiende a atravesar las barreras, las muros y los cercos que

\*Profesor de Filosofía. Université Mohammed V, Rabat  
affaya@yahoo.fr

nos pueden imponer la geografía y la historia, si nos contentamos exclusivamente con sus imperativos<sup>1</sup>.

Por un lado, encontramos los efectos de la frontera y, por el otro, la dimensión simbólica que puede encarnar. La evacuación relativa del espacio y el tiempo no significa, en absoluto, que estos no tengan efectos sobre el significado del cruce de las fronteras. En este sentido, los conceptos de nación, Estado, ciudadanía, paz o guerra, emigración, comunidad, etc., se inscriben en una cartografía sustentada por una cronología, pero estos conceptos producen movimientos colectivos y dinámicas que sobrepasan el ideal normativo en el cual se las fija generalmente, y engendran emociones, comportamientos, juicios o prejuicios de una complejidad a veces intratable. Los modos de funcionamiento de los discursos sobre el Estado, la nación, el territorio, la ciudad, el ciudadano, etc., apelan a un cuestionamiento profundo de la noción de frontera con un sentido renovado y como una apelación a la apertura, al intercambio y a la circulación de los bienes simbólicos y materiales, sin por ello permanecer prisioneros de un discurso mundialista que ve el mundo globalmente regido por los intercambios y la comunicación y cuya única salvación reside en la desestructuración generalizada de las fronteras.

Más allá de las consideraciones mercantiles del discurso mundialista sobre las fronteras, la cultura se presenta de diferentes maneras, para fijar el modo que tiene el ser humano de afirmarse a sí mismo en el mundo, a través de la creación, la religión, los hábitos y las instituciones, etc. Estos mecanismos de producción de sentido dan a los movimientos de la gente una pertenencia y les marcan unos límites. El Estado, el nacionalismo, la religión, etc., aún pretendiendo ser universales, trazan fronteras a los sentimientos, a los actos reflejos y a los comportamientos, porque “la frontera parece proliferar en el seno mismo del territorio que ella delimita” (Gonet, 2000). Esta paradoja es la que explica, en parte, la dimensión casi trágica de una frontera, porque, en tanto que límite que permite la nominación de una identidad o bien de una alteridad, es al mismo tiempo, la expresión de un desgarramiento, véase incluso de una consciencia trágica. La construcción de un muro para separar dos pueblos que luchan por la misma tierra es la encarnación de una actitud xenófoba, con el pretexto de una protección ilusoria, y la expresión de una tendencia simplista de rechazo del *otro* que queda reducido a una adversidad existencial. El conflicto israelo-palestino traduce ampliamente esta expresión trágica de la frontera. En este caso ¿cómo se puede describir o hablar de atravesar las fronteras, las barreras, los muros?, y ¿cómo se fragmentan las identidades en nombre de la nacionalidad o de la pertenencia conflictiva a una tierra?, ¿quién prohíbe o tolera el paso?

El uso segregacionista del espacio produce efectos que rechazan al *otro*, reduciéndolo a una adversidad permanente, a una diferencia radical que no cesa de radicalizarse por la insistencia paranoica en limitar su movimiento, en deshumanizarlo, humillarlo, negarle toda alteridad en tanto que cualidad primordial del *otro*. En este caso concreto, el peso de la historia y las consideraciones de la geografía juegan un papel extremada-

mente importante en la mirada del *otro* y en el uso de las identidades. La aplicación de estas referencias a la gestión del conflicto y los desplazamientos de las fronteras generan significados que enturbian pasajes y bloquean la comunicación.

La frontera se define aquí, como la expresión de una feroz tendencia al dominio y al rechazo, y como la expresión de un ideal mítico que quiere concretizarse mediante la exclusión del *otro*, condenándolo en guetos cercados mediante incontables puntos de control, muros, carros de combate, etc. El uso de la frontera en las fronteras deviene un sufrimiento extremo; atravesarlas forma parte de una negociación cotidiana con las líneas de separación y las barreras. El palestino es un ser que vive en suspenso. Víctima de la historia y de la geografía, de una política paranoica y agresiva, vive la frontera como una tragedia y no sólo como un vínculo de paso, porque se desplaza frente a una voluntad de poder gestionada por un coeficiente bastante elevado de adversidad y crueldad. En este punto, la frontera aquí, no es sólo una cuestión espacial, incluso si dos identidades se entredesgarran para apropiársela o recuperarla. Es una apuesta existencial que hace estallar todos los límites posibles entre la vida y la muerte, el sí-mismo y el *otro*, la guerra y la paz, la tolerancia y su contrario, etc., se trata de una situación extrema que hace desbordar las expresiones del odio y las tendencias al desafío. El conflicto histórico entre protestantes y católicos en Irlanda del Norte condensa también esta tragedia de los límites y las problemáticas soluciones al cruce de las fronteras.

Los efectos de la frontera producen estados de ánimo complejos, de naturaleza “estratégica”, como el odio y otros estados pasionales, que cristalizan alrededor del juego trágico que gestiona los movimientos del cuerpo en el espacio. La agresividad es tanto el producto de una voluntad de poder y de dominación como el resultado de una rebelión profunda, debido a una frustración que puede provocar una necesidad de venganza. Fuera de todo pesimismo guerrero, hace falta reconocer que la constatación es dura y que la realidad es cruel. La frontera se traduce, por su parte, en el límite coercitivo que impide el paso y por lo tanto concretizar comunicación. Ahí es donde reside la apuesta del pensamiento y la baza de la política. La cuestión de una perspectiva intelectual permanece, a pesar de las barreras, de una actualidad candente en el contexto de una mundialización galopante. Es decir, tal y como muy bien afirma Danilo Martuccelli “¿cómo comprender el desafío de la comunicación intercultural más allá de las fronteras nacionales (...) y de las estrategias de poder internacionales?” (Martuccelli, 2006: 92). Él responde proponiendo una “poética de la solidaridad”. Ahora bien, ¿cómo inscribirse en una dinámica de producción de la solidaridad sin una ética del reconocimiento y sin una cultura de la tolerancia? La cuestión parece ingenua, pero ¿hasta qué punto se puede apelar a la solidaridad, que vence toda forma de frontera, y a la tolerancia, que jerarquiza a veces los límites, en un mundo –a cuyo nacimiento asistimos– que padece un déficit espantoso de humanismo, sobre todo después del 11-S y de la invasión de Irak en 2003?

## LOS LÍMITES DE LA TOLERANCIA

¿Podría la apelación a la tolerancia o a la solidaridad hacer frente a los impulsos destructores que anuncia ya la mundialización posterior al 11-S? ¿Constituye la tolerancia –o incluso la solidaridad– una nueva consigna para reconquistar la humanidad del ser humano? y ¿cómo se delimitan las fronteras de lo humano y de lo que no lo es? ¿Por qué este término impone, en su uso casi evidente, una imbricación de facto de lo político y de la ética? Parece que ciertas instancias de la conciencia mundial se encuentran frente a una forma de imperativo moral de apelar a una nueva intersubjetividad y a nuevas relaciones humanas. Ayer, en nombre de la tolerancia, hoy a través de la diversidad cultural. Los horrores y las masacres perpetradas por el hombre contra el hombre, las voluntades de poder, sean cuales sean sus referencias y sus justificaciones, tendiendo a la exclusión, a la purificación y a la esclavización, ponen cada vez más en evidencia los excesos de las identidades extremas y de las identidades violentas.

La tolerancia –así como la solidaridad– parece evocar una virtud y una ética. Ya sea un ideal o un modo de comportamiento, la tolerancia se inscribe, a menudo en el deber ser, en lo deseable. Tolerar, es tomar al *otro* en consideración (en el sentido etimológico y existencial del término). Un comportamiento tolerante es aquél que acepta las razones de los otros, que está dispuesto a reconocer los errores propios y los de los otros. La tolerancia adquiere significaciones diferentes, según el campo de que se trate, ya sea el de tomar la palabra, el de la acción o el de la comunicación. Puede significar “aguante, resistencia, paciencia, sufrimiento, piedad, complicidad, permeabilidad, asimilación, indulgencia, respeto, acogida” (Giannini, 1994). ¿Se pueden delimitar las fronteras que permiten los diferentes usos de estos términos?

No obstante, se puede decir que el acto de tolerar significa ser capaz de desmarcarse de las propias posiciones, relativizar las propias ideas en relación con la pertinencia de las razones de los otros. Tolerar, ¿no es acaso tener la virtud de la escucha, la comprensión y del reconocimiento; introducir al *otro* como horizonte de pensamiento y de comportamiento sin por ello perderse uno mismo? Ahora bien, ¿cómo se puede concebir este tipo de acción comunicativa frente a las diferentes expresiones de integrismo que se imponen en las relaciones interhumanas por una parte y por otra? Además de la reactivación de lo religioso, el *integrismo mercantil* impone, a veces por métodos negociados y otras por la fuerza salvaje, sus criterios sobre todo el planeta. Tolerar a quién y qué, cuando la pobreza, las enfermedades y el analfabetismo progresan, las desigualdades son cada vez más flagrantes (la quinta parte más rica de la población mundial dispone de cuatro quintas partes de los recursos del mundo). ¿Cómo enfrentarse entonces a la arrogancia del integrismo mercantil y del totalitarismo del dinero para lograr una mayor repartición, equidad y solidaridad?

El culto al dinero viene acompañado de un nuevo integrismo al que está orgánicamente ligado. El complejo militar-informativo generado para la disuasión ha producido lo que Paul Virilo llama “el integrismo de la técnica”. Los países ricos inventan armas o sistemas de armas y devienen, casi, *divinidades protectoras* que tienen constantemente necesidad de ser alimentadas por los recursos de los países del Sur, para garantizar la protección de los grandes. *Dioses-máquinas* que producen un nuevo *monoteísmo* de una extraña intolerancia y de una violencia inaudita. No se trata, en modo alguno, de una actitud hostil a las invenciones técnicas o de un conservadurismo beato, porque la tolerancia es fundamentalmente –y la solidaridad también– una virtud contraria a toda forma de arrogancia. A pesar de que ella produce una cierta forma de jerarquía, permite vencer las fronteras sociales y culturales. Ahora bien, el integrismo mercantil –y el de la técnica–, al desencadenar un proceso unilateral, fuerza a las diferentes culturas del mundo a plegarse a una *mundialización* feroz. En este contexto, tenemos el derecho de interrogarnos con Humberto Giannini (1994) sobre los límites y los contornos de lo humanamente tolerable. “Es decir, ¿qué se puede asimilar humanamente como bien? Y ¿qué es lo humanamente compatible?”.

Si la tolerancia es la toma en consideración del *otro* como diferencia e influencia, y de ahí las dinámicas identitarias, parecería que una comunicación intercultural sea el territorio privilegiado para reinstaurar una pedagogía del intercambio, sea cual sea su naturaleza y su espacio. Estar a la escucha del *otro*, ponerse en su lugar sin perderse, en fin, fundamentar una pedagogía del diálogo.

¿Cómo vencer las fronteras que imponen el pensamiento único y reflexionar sobre lo plural? Y ¿se puede reducir lo trágico e implicarse en la comunicación?

## ¿DE QUÉ DIVERSIDAD SE TRATA?

Evocar las cuestiones de tolerancia y de diversidad a partir de la perspectiva de las dinámicas identitarias es un acto que podría inscribirse en un terreno resbaladizo o incluso problemático. Cada vez que el mundo produce descalabros, escenas de muertos, la consciencia humana intenta oponerse apelando a los valores universales que puedan hacer frente a los dramas o al menos a atenuarlos. En un cierto momento fue “el diálogo de las culturas”, más tarde la tolerancia, frente al “choque de civilizaciones” se opone “la alianza de civilizaciones”, contra los impulsos hegemónicos de la mundialización, se vitorea la “diversidad cultural”, etc.

Con el fin de sobrepasar el maniqueísmo general según el cual hay dos movimientos que marcan el avance del tiempo del mundo –uno que genera la negación del *otro*

y la violencia, el *otro* el que produce el intercambio y la alteridad– habría quizás que interrogarse sobre los fundamentos de los discursos sobre la tolerancia y la diversidad, así como cuestionar los deslizamientos eventuales de las reivindicaciones identitarias o de diferencias. Es decir, darse cuenta de las trampas que pueden producir las fronteras en movimiento de la identidad y de la diferencia, porque escamoteando las realidades sociales, políticas y culturales de la diversidad o de la intolerancia, corremos el riesgo de olvidar que el discurso sobre la tolerancia es a menudo el producto histórico de los que dominan, sea cual sea la naturaleza o el grado de esta dominación. No se puede “tratar la diversidad cultural sin restituirla al contexto de los intereses divergentes que la invocan” (Mattelart, 2005: 99), porque tanto el discurso sobre la diversidad, como el de la diferencia, al pretender reconocer las especificidades del *otro*, puede mantenerlas en una relación de exterioridad y de extrañeza y por ello fijarlas en una percepción simplista de una “identidad artificial”. Dicho de otro modo, “fijar el *otro* en una especificidad cualquiera, respetar las diferencias, participa en ese movimiento de objetivación que prohíbe el encuentro entre dos consciencias. La alteridad precisamente no es la diferencia. El respeto de las diferencias, más allá de ser una condición previa al encuentro del *otro*, al diálogo, constituye su negación. La alteridad no se destila infinitamente en las categorías estructurales de la diferenciación” (Younane, 1995: 165-166).

Del mismo modo, reflexionar sobre la cultura a partir de la diversidad puede ocultar la existencia de desigualdades flagrantes en la repartición de los bienes culturales, así como también puede esconder una voluntad de dominación, ya sea francamente declarada o bien disfrazada en nombre de la democratización o de la intervención preventiva, etc. Igual que la reivindicación de una diferencia exige una continua prudencia, el tratamiento de la “diversidad cultural” pide una vigilancia intelectual particular. Puede ser una reacción a la uniformización febril que acompaña la mundialización neoliberal, e incluso una consigna de los altermundialistas para enfrentarse a la mercantilización de los bienes culturales; pero la diversidad puede expresarse también en términos de integrista, de violencia en nombre de la religión, de la lengua, de la región, etc. Paul Rasse observa, en este sentido, que “la historia nos enseña que los que quedan abandonados en nombre de la modernidad –los pueblos abandonados, los campesinos expoliados, los trabajadores despedidos, o venidos a menos por el progreso técnico, los pequeños comerciantes arruinados– tienen tendencia a refugiarse en la construcción de modelos identitarios esquizofrénicos, a amañar la cultura recurriendo a identidades primordiales transpuestas en el imaginario: el territorio ancestral, la pureza de sangre, la lengua original, el pasado fantasma” (Rasse, 2006: 301).

Así, la desintegración de una entidad “nacional”, en nombre del derecho a la diferencia o del reconocimiento de la diversidad, por muy legítimos que sean –el derecho y el reconocimiento–, y las desagregaciones de los fundamentos comunes de un país podrían abrir la caja de Pandora y reactivar las pulsiones de muerte. En ese momento todas las fronteras pueden ser abolidas y la vivencia común expuesta a todos los peligros

y amenazas. La crispación identitaria en nombre de la diversidad corre el riesgo a veces de engendrar las causas de la adversidad.

Es incontestablemente justo afirmar que la diversidad cultural es el motor de la humanidad, lo que da sentido a los intercambios interhumanos pero, como subraya Maurice Merleau-Ponty, “el conjunto de los seres conocidos bajo el nombre de hombres, y definidos por los caracteres físicos que conocemos, tienen también en común una luz natural, una apertura al ser que hace que las adquisiciones de la cultura sean comunicables a todos y a ellos solos. Pero este destello que reencontramos en toda mirada llamada humana, también se ve en las formas más crueles del sadismo” (Merleau-Ponty, 1960: 391). La retórica de la diversidad denuncia incluso a aquellos que la proclamaron frente a la mercantilización de las conciencias, porque si se llevara su propia lógica hasta sus últimas consecuencias se desvelaría que los fundamentos del Estado-nación, de la soberanía, de las fronteras reconocidas, serían puestos en cuestión. La diversidad es un acto de reconocimiento inaudito, pero es también una trampa. Se ha convertido en un “atrápalo-todo que abarca realidades y posiciones contradictorias, dispuestas para todos los compromisos contextuales” (Mattelart, 2005: 3).

Asistimos a conmociones semánticas y a manipulaciones diversas de las palabras –por muy nobles que sean–, a mutaciones que se producen en la cultura por los efectos de la comunicación, pueblos que se transforman en “públicos” y ciudadanos que quedan reducidos a consumidores y, sobre todo, a una subida vertiginosa de la agresividad, especialmente esa violencia de la cual es objeto el universo árabe.

A la luz de estas observaciones quisiera abordar el impacto de la comunicación televisiva en el universo de la arabidad y ver cómo la multiplicación de los soportes, la diversificación de los canales, en el contexto conflictivo que atraviesa este universo, contribuyen de diferentes maneras a convertir las posibilidades de la enriquecedora diversidad de las expresiones culturales hacia tendencias patológicas de modelos identitarios que no cesan de provocar y de producir las manifestaciones de la adversidad.

## LA COMUNICACIÓN AUDIOVISUAL Y LA DIVERSIDAD EN SUSPENSO

La comunicación audiovisual no sólo constituye una de las grandes invenciones técnicas y culturales del siglo XX, sino que además es un *eje mágico*, cada vez renovado para mostrar y presentar a los seres humanos, las sociedades y las culturas. Igual que encarna un poder en sus articulaciones variadas con los poderes políticos y económicos,

deja también vislumbrar una fragilidad, diferente cada vez, a causa de los desafíos tecnológicos, políticos, culturales y humanos que no cesan de interpellarla en sus fundamentos constitutivos. La comunicación audiovisual funciona en la complejidad porque es, en esencia, pluridimensional. Parece poder permitírsele todo, a veces incluso demasiado. Frente a las apuestas múltiples que los dispositivos televisivos plantean a los decisores, a los operadores, así como a los políticos y a los públicos, parece difícil eludir las grandes cuestiones como las que Dominique Wolton formuló en su *Pensar la comunicación*: “¿en nombre de qué condición salvar la magnífica dimensión de la comunicación, una de las más bellas del hombre, que le hace desear entrar en relación con el *otro*, intercambiar con él, cuando todo va contrariamente en el sentido de los intereses? ¿Cómo salvar la dimensión humanista de la comunicación cuando triunfa su dimensión instrumental? ¿Qué relación existe entre el ideal de la comunicación, que atraviesa las edades y las civilizaciones hasta el punto de hacer de ella uno de los símbolos más fuertes de la humanidad, y los intereses de las ideologías del mismo nombre?” (Wolton, 1997: 14).

Como no hay comunicación en sí o difusión en sí, los dispositivos audiovisuales, sean cuales sean sus naturalezas y sus especificidades técnicas o humanas, son inherentes a un cierto modelo cultural. Difundir no es sólo un acto de transmisión o de trascender las fronteras, se trata de la voluntad de producción de un efecto y de una interacción, así como puede condensar los relatos de una cultura y de una sociedad. Si la comunicación audiovisual –o de otro tipo– ha confirmado y confirma cotidianamente la veracidad de la idea de la “aldea global” desde un punto de vista técnico, también muestra y demuestra que esta aldea no puede adquirir su dimensión planetaria a nivel cultural e histórico. El caso del mundo árabe es sintomático en este aspecto, “el desfase entre el carácter cada vez más ‘naturalmente mundial’ de las técnicas y las dificultades de comunicación, cada vez más visibles, de las sociedades entre ellas son una de las grandes revelaciones y contradicciones del siglo XX” (Ídem:15), a pesar de la ambición testaruda y a veces irrealista –véase irrealizable– de reducir el desfase entre las performatividades técnicas y los contenidos por los difusores televisivos. Tanto es así que “el ideal de intercambio y de comprensión sirve entonces de tela de fondo tanto al desarrollo fantástico de las técnicas de comunicación como al de la economía-mundo. No es, por lo tanto, sorprendente que, en estas condiciones, un malentendido cada vez más ensordecedor acompañe a la problemática de la comunicación en sus relaciones con la sociedad” (Ídem:16).

Por otro lado, es cierto que los medios de comunicación, y la televisión en particular, constituyen espacios privilegiados en los que se expresan los desafíos identitarios en el espacio árabe y en otros lugares. “Los dispositivos audiovisuales están conmocionando de maneras profunda las estructuras mentales, los referentes culturales y las sensibilidades estéticas de nuestra región” (Affaya, 2003: 62). La televisión lo permite todo: puede enseñar, desvelar, acercar del mismo modo que puede esconder, velar y enturbiar los intercambios. Es una máquina pluridimensional y un medio de una importancia estra-

tégica en la formulación de las expectativas, los déficits, las frustraciones y las voluntades de los pueblos en la zona euromediterránea.

¿Se puede evocar la cuestión de la diversidad del mundo árabe o de otro lugar sin hacer referencia a la filosofía de los derechos culturales? ¿Cuál es la dimensión real de la diversidad tal y como es tratada y enseñada en los medios audiovisuales árabes? Por la fuerza de las perspectivas que suponen, estas cuestiones nos comprometen con la filosofía de la cultura y con el discurso identitario. La diversidad cultural, vehiculada por los medios de comunicación, se inscribe en un contexto de apelación a cualquier forma de vincularse y volver, véase a la voluntad de expresar la intimidad del ser, en sus paradojas y en sus contradicciones; vincularse y volver a una cierta idea de la subjetividad en tanto que mecanismo de defensa, de afirmación, de refugio, en el cual se encuentran el impulso identitario, la memoria y la voluntad, a veces violenta, de la apropiación de sí mismo; vincularse y volver a los datos reales en su complejidad y su anclaje; y, finalmente, vincularse y volver al medio en el que el discurso de la diversidad vuelve a sus raíces profundas. Estas maneras de vincularse y volver son traducidas y formuladas por los diferentes dispositivos mediáticos que comienzan a ser intermediarios obligados y reflejan no sólo la diversidad objetiva del mundo árabe, sino también las formas de adversidad largo tiempo enterradas en el inconsciente colectivo de ciertas comunidades.

¿Devienen los medios de comunicación árabes espejos elocuentes de las tendencias y de las corrientes que atraviesan las sociedades árabes en un contexto caracterizado por la agresividad exterior —americana sobre todo—, así como por el debilitamiento de los estados expuestos, cada vez más, a las presiones de la mundialización y de las reivindicaciones internas? Es cierto que esta cuestión contiene elementos de respuesta, pero parece importante precisar que la diversidad apenas es un fin en sí misma, constituye más bien un recurso a preservar. Si el discurso sobre la diversidad cultural se inscribe en el marco de una reacción a una voluntad feroz de uniformización cultural y de hegemonía política, en el caso árabe está expuesto a interpretaciones simplistas que lo limitan a un retorno exclusivista a la religión, a la confesión, a la etnia o al lenguaje, véase incluso a una guerra de interpretaciones por parte de televisiones interpuestas, hasta tal punto que estos medios de comunicación, en lugar de contribuir al enriquecimiento de la diversidad objetiva y a la promoción de sus recursos ilimitados, aparecen, sobre todo, como un obstáculo para la integración del mundo árabe a la universalidad.

Se trata de una paradoja casi intratable. Vivimos en sociedades atravesadas, por todas partes, por las diferentes formas de diversidad cultural y social, se invierten sumas colosales en tecnología audiovisual, se la compromete con los envites de posicionamientos ideológicos y de condicionamientos partidistas, pero todo esto se hace a partir de una voluntad deliberada de escamotear toda tentativa de dotar de valor a los derechos humanos fundamentales, como son los derechos culturales y la democracia. Si por un lado la diversidad significa una multitud de actores, de fuentes de información, de

capacidades de relaciones, por el otro, significa también un pluralismo político en un Estado de derecho. La diversidad se compromete con la estrategia comunicacional para profundizar los vínculos y reforzar los componentes de una comunidad, a través de los diferentes mecanismos de identificación, así como también con una dialéctica que compone lo universal y lo particular, la unidad y la diversidad, lo personal y lo colectivo, la memoria y el devenir. Frente a esta exigencia normativa, se enfrentan dos lógicas: una defiende la diversidad como una condición de posibilidad de un mundo mejor, justo y humanista; la otra, más fundamentalista, proclama la diferencia, excluye la interacción y se encierra en un discurso identitario, en nombre de un referente cultural o étnico. Esta confrontación deviene cada vez más presente y perceptible gracias a los medios de comunicación y a las nuevas tecnologías, que el mundo árabe no cesa de introducir sin que por ello las acompañe de la cultura que las funda.

Es cierto que hay una batalla pluridimensional alrededor del concepto de diversidad. Pero no hay duda de que la integración de la diversidad cultural en el tejido social, y en los aparatos políticos, así como en la gestión pluralista de las ideas, en corrientes de pensamiento, en los servicios audiovisuales, constituye uno de los fundamentos de la democracia. Es un reconocimiento nuevo. Pero, como señala Armand Mattelart “su camino no lo es. Manifiesta la larga duración y está jalonado de conflictos” (Mattelart, 2005: 4). El mundo árabe, a través de sus medios de comunicación interpuestos, se inscribe en esta lógica de transiciones conflictivas gestionada por políticas diferentes donde nadie puede prever cuál de ellas es la más pertinente o la más realizable.

## MEDIOS DE COMUNICACIÓN ÁRABES: ¿CUÁLES SON LAS FRONTERAS ENTRE LA PROPAGANDA Y LA INFORMACIÓN?

Los países árabes se equipan, cada vez más, con infraestructuras mediáticas sofisticadas. En particular, los países del Golfo, ricos y conservadores. Hay un empuje sin precedentes hacia las nuevas tecnologías de la comunicación y hacia la diversificación de las cadenas de televisión, radios, periódicos, etc. Si bien se puede observar esta tendencia creciente hacia una mediatización acelerada y diversificada del paisaje mediático árabe, uno queda sin embargo sorprendido ante la presencia dominante de la censura estatal y el control político-moral de todo lo que se dice y se enseña en este paisaje. Ciertos países del Golfo, en este caso Arabia Saudí, han preferido invertir primero en la televisión

europaea; a inicios de los años noventa lanzaron la primera cadena, la MBC, en Londres y después en Italia (ART, ORBIT).

Una de las grandes características del discurso mediático árabe consiste en el hecho de que ha permanecido, a pesar de ciertas apariencias, prisionero de la estrategia de propaganda de cada régimen político. Los medios de comunicación son gestionados de la manera más sectaria y regionalista posible. Las pretensiones “ideológicas” y los hechos traicionan la naturaleza “despótica” de la mayor parte de los regímenes y confirman la fragilidad de los argumentos sobre los cuales se apoyan para presentarse ante sí mismos y ante el *otro*. La transposición a imágenes de las instituciones, los personajes y los discursos de los regímenes que dominan la vida política del mundo árabe reflejan las grandes contradicciones de lo árabe y constituyen uno de los reveladores de las patologías, paradojas y malestares existenciales de los árabes de hoy en día.

La *inflación* (o el hinchazón) de los estados árabes, en su mayoría militares u oligárquicos, a costa de las sociedades, ha generado además resistencias de diferentes formas, a veces contrapoderes o incluso movimientos armados que apuntan a la conquista del poder (Argelia, Egipto, Arabia Saudí, Sudán, etc.). Las relaciones desiguales entre el Estado y la sociedad, las disparidades económicas y sociales flagrantes entre los que aprovechan los privilegios del Estado y su clientelismo, y aquellos que los mecanismos de exclusión desvalorizan o marginalizan, todo ello produce contradicciones profundas en el seno de las sociedades. Estas resistencias y contra poderes encuentran en las diferentes soportes mediáticos, (periódicos, revistas, CD, Internet, radios, TV, etc.) los medios para condenar los regímenes instaurados, acusados, sobre todo por los islamistas radicales, de ser falsamente islámicos y sostenidos por Occidente. En efecto, el espacio mediático es el gran revelador del grado de libertad del cual gozan los ciudadanos de un país, es el campo en el cual se expresa la diversidad de opinión y las corrientes de pensamiento. Ciertos países árabes que han conocido una cierta forma de liberalismo, han imitado, francamente, los modelos europeos. La élite liberal militaba para que la libertad de expresión se inscribiera en el marco de una sociedad política libre, de una economía abierta, de una sociedad civil emprendedora y de una cultura moderna.

Aunque la política del monopolio y de la propaganda han prevalecido durante largos decenios en el campo mediático árabe, la aparición de Al Yazira (lanzada en noviembre de 1996) fue un elemento desencadenador de una nueva dinámica mediática. Actualmente se cuentan casi 300 cadenas vía satélite de todo tipo. Una diversificación de la oferta sin igual, una guerra de posicionamiento incomparable en el mundo. Desde cadenas generalistas a otras temáticas, se ofrecen todos los contenidos. De las cadenas de información al modo de Al Yazira, a las de predicadores religiosos, canales deportivos, de alfabetización, de cocina, de cine, en codificado o libres. Una verdadera carrera para destacar la propia presencia y la propia política. El telespectador árabe está invadido por la oleada de nuevas cadenas. Si el Líbano fue el precursor de una multiplicidad de cadenas, que

reflejaban su diversidad política y confesional, y si Arabia Saudí fue la primera en lanzar la cadena MBC desde Londres, es incontestable que ha sido Al Yazira la que ha puesto patas arriba los hábitos de los receptores árabes y ha ganado en credibilidad por su nueva línea editorial, atrevida y agresiva, sus reportajes sobre las diferentes zonas en conflicto, sobre todo en Afganistán, Palestina e Irak.

Incluso si esta cadena responde a los intereses de la política extranjera de Qatar, que “parece haber encontrado un nuevo producto mucho más valioso que su gas y su petróleo juntos” (Miladi, 2005: 41), sin embargo, ha contribuido a la formación de un espacio público, embrionario, pero que, a través de las diferentes emisiones de debate, ha permitido la expresión de las diferentes corrientes de opinión y ha proporcionado particularmente, una diversidad de ideas y de acceso a la interactividad. Por la adopción de una estrategia editorial de choque y de provocación, tanto en los telediarios como en sus programas de debate, ha adquirido una gran audiencia. “Su cobertura de los dos últimos conflictos en Irak y Afganistán, la de los eventos del 11-S, así como las declaraciones de Osama Bin Laden en exclusiva, le confieren por otra parte una notoriedad mundial” (Hamidou, 2005).

No hay duda de que las brechas abiertas por Al Yazira no dejan de ser una provocación a “la geopolítica de la información” en el mundo árabe. “Todo parece indicar que Oriente Medio ha entrado en una nueva guerra de influencia que no dice su nombre”: Al Manar de Hezbolá; El Alam, financiada y enmarcada por Irán; Arabia Saudí, además de las cadenas MBC, ART, ORBIT, ha lanzado Al Arabia para *responder* a los ataques de Al Yazira; Egipto, propietario del satélite Nile Sat, ofrece una multitud de cadenas; los Estados Unidos, conscientes de su pérdida de influencia y para justificar su política desastrosa en la región, han fundado la cadena Al Hurra (La libre) para completar por la imagen lo que ya empezaron a hacer con la radio SAWA; Francia, por su parte, que es muy sensible a lo que pasa en el Mediterráneo, acaba de lanzar France 24 (una CNN francesa en árabe) y MEDI 1 SAT, cadena vía satélite que emite desde Marruecos, que permanece todavía tímida, sin línea editorial original ni una estrategia comunicacional a la medida de los objetivos expresados. Sólo los países del Magreb aún no consiguen imponerse en este nuevo espacio mediático que se presenta, cada vez más, como el teatro de una guerra real en la que se entrecruzan la ideología, la cultura, la propaganda y la información.

En cuanto a los otros canales temáticos, el público árabe se encuentra repartido entre 300 cadenas, de todo tipo. Desde cadenas de videoclips hasta canales religiosos han producido un público cada vez más diversificado. Iqraa, Al Majd, Annass, Arrissal, bajo la influencia saudí, Al Kawtar, de tendencia chiíta. Encontramos cadenas religiosas que predicán un islam *moderado, moderno*, social, que canta la belleza y la aceptación de lo *otro*, como el caso de Arrissala; mientras que en Al Majd o Annass no encontramos mujeres presentadoras de programas. Su tendencia salafista encuentra cada vez más receptores entre un público expuesto a las influencias de los movimientos islamistas.

Paradójicamente, los grupos saudíes que financian estas cadenas religiosas son los mismos que han fundado cadenas de música, de videoclips y de entretenimiento, como Rotana y otros, lo que incitó a un observador a decir que las televisiones de música venden “el paraíso terrestre” mientras que las cadenas religiosas prometen “el paraíso celeste”.

El paisaje audiovisual árabe presenta un abanico muy amplio de ofertas, de programas y de contenidos. Un mosaico audiovisual que se inscribe en estrategias estatales-ideológicas de diferentes países o de potencias extranjeras implicadas en los conflictos de la región. De la propaganda a la información, del fundamentalismo a las escenas eróticas, etc., una diversidad de oferta que deviene, con las guerras de posicionamiento, una política de adversidad que contribuye, por medio de los dispositivos audiovisuales, a hacer la situación mucho más trágica. El caso iraquí es sintomático del mal uso de los medios audiovisuales en la guerra civil que la invasión norteamericana ha provocado. Un país que fue gestionado por un régimen centralista y de corte fascista, nacionalista y panarabista, pero que, a pesar de todo, preservó habilmente un equilibrio confesional y regional en la cúspide del Estado, invistiendo la diversidad cultural y religiosa en el control del poder, salvaguardando una cohabitación efectiva entre suníes, chiítas, kurdos, cristianos y otros. Este equilibrio y cohabitación estallaron en pedazos con la invasión americana de 2003 y las maniobras iraníes. La diversidad efectiva se transformó en adversidad, de una crueldad indescriptible, tanto por las armas como por los medios audiovisuales utilizados. Las confesiones, todas las corrientes, los partidos políticos, los diversos movimientos de resistencias yihadistas, salafistas, baazistas, etc. tienen sus soportes mediáticos que preparan, condicionan y completan los actos de guerra que llevan a cabo en el país.

No hay difusión en sí, como se ha señalado al principio de este artículo, y cada comunicación debería responder a un modelo cultural en el que los actores del acto comunicacional puedan intercambiar un lenguaje común. Ahora bien, si todas las sociedades están construidas alrededor de “nudos simbólicos conflictivos”, como las diferencias de interpretación de la historia, la cuestión de la lengua, la religión o el estatus de la mujer, etc., los medios audiovisuales pueden contribuir a “esquivar estos nudos conflictivos” (Hamidou, 2005: 107) y consolidar la cohesión y la paz civiles. Para evitar el riesgo de deslices, en el proceso de transición, los operadores televisivos públicos tienen una responsabilidad evidente en el refuerzo de la identidad colectiva y la promoción de la pertenencia ciudadana.

La comunicación televisiva se dirige al imaginario colectivo de una comunidad y a la vez lo moviliza. El imaginario es rico y múltiple. La persona, ante los efectos de la imagen, se encuentra repartida entre lo que es colectivo y lo que es íntimo. La televisión ha jugado –y sigue jugando– un papel determinante en las mutaciones que experimentan las sociedades, por la integración y la vulgarización de nuevos hábitos, el uso de nuevas herramientas y la producción de nuevos comportamientos. Si los dispositivos televisivos árabes, a pesar de su diversidad incontrolada, han investido el imaginario colectivo,

podrán conseguir la confianza de los telespectadores en el momento en que, mediante ofertas de calidad y diversificadas, consigan dirigirse al imaginario íntimo de las diferentes categorías del público árabe teniendo en cuenta riesgos mayores que pueden hacer bascular la paz civil hacia una guerra atroz, y la diversidad hacia una adversidad agresiva en nombre de una diferencia salvaje o de una “identidad asesina”. Ahora bien, ¿hasta qué punto esta diversificación de ofertas responde a un vincularse y volver a los cuerpos, a las subjetividades, a los anclajes y a los medios de comunicación que los públicos árabes esperan? Y ¿se puede decir que la dimensión humanista de la comunicación triunfa sobre su dimensión instrumental?

Es en este sentido que la cuestión de las fronteras, si es tratada por una voluntad hegemónica sostenida por soportes comunicacionales poderosos, nos reserva aún (y siempre) sorpresas –alegres o desdichadas según la postura de cada uno–, y que las interferencias de las consideraciones identitarias y los símbolos de la alteridad exponen la persona y la comunidad a la complejidad y a situaciones de pasajes en las que las fronteras son móviles y problemáticas.

#### Nota

1. Jacques Levy observa que “me parece, por ejemplo, bastante evidente que los Estados Unidos están hoy más cercanos a Europa que el Magreb. Si todo esto se mira un poco desde arriba, desde lejos, en términos de grandes bifurcaciones históricas, la invención del individuo por ejemplo, es algo que comenzó a producirse en Europa de manera muy clara a partir del siglo XVIII y sobre todo en el XIX y más tarde en el XX. Ahora bien, este proceso es contemporáneo al de los Estados Unidos en donde (...) los individuos son actores que se consideran más o menos productores de su propia geografía” (Lévy, 2003: 11).

#### Referencias bibliográficas

- AFFAYA, Noureddine. “Méditerranéité, identité et médias”. *MED 2003, Annuaire de la Méditerranée*. Barcelona: IEMED/Fundación CIDOB, 2003 [Trad. “Mediterraneidad, identidad y medios de comunicación”. *MED 2003, Anuario del Mediterráneo*. Barcelona: IEMED/Fundación CIDOB, 2003].
- GIANNINI, Humberto. “Accueillir l'étrangéité”. En : SAHEL, Claude. *La tolérance, pour un humanisme hérétique*. París: Éditions Autrement, 1994 [Trad. *La tolerancia. Por un humanismo herético*. Madrid: Ed. Cátedra S.A., 1993.]
- GONET, Philippe. “Passer les frontières”. *Ethiopiennes*. No. 64-65 (1er y 2o semestre 2000).
- HAMIDOU, Kamal. “Médias du cœur et médias de la raison, la socialisation des migrants en question”. *Questions de communication*. No. 8 (2005)

- LÉVY, Jacques. "Lignes de partage aux frontières de l'Europe. Entretien avec Jacques Lévy par Thierry Fabre". *La Pensée du Midi. Éclats de frontières*. No. 10 (Verano 2003). P. 9-17.
- MARTUCCELLI, Danilo. "Interculturalité et Mondialisation, le défi d'une poétique de la solidarité". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 73-74 (mayo-junio 2006) [Trad. "Interculturalidad y globalización: el desafío de una poética de la solidaridad". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 73-74 (mayo-junio 2006)].
- MATTELART, Armand. *Diversité culturelle et Mondialisation*. París: Ed. La découverte, 2005 [Trad. *Diversidad cultural y mundialización*. Barcelona: Paidós Ibérica, 2006].
- MERLEAU-PONTY, Maurice. "L'homme et l'adversité". En: MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signes*. París : Ed. Gallimard, 1960 [Trad. "El hombre y la adversidad". En : *Signos*. Barcelona: Seix Barral, 1964].
- MILADI, Noureddine. "Médias en transition, Al-Jazira et le pouvoir de l'expression libre". *Questions de communication*. No. 8 (2005).
- RASSE, Paul. *La rencontre des mondes, diversité culturelle et communications*. París: Ed. Amand Colin, 2006.
- YOUNAN, Sonia. "Le piège de la différence". En: *Tolérance, j'écris ton nom*. Editions Saurat/UNESCO, 1995. P. 163-169.
- WOLTON, Dominique. *Penser la communication*. París: Ed. Flammarion, 1997 [Trad. *Pensar la comunicación*. Barcelona: Paidós, 2007].