

**REVISTA CIDOB D'AFERS
INTERNACIONALS 88.**

**COMUNICACIÓN, ESPACIO PÚBLICO
Y DINÁMICAS INTERCULTURALES**

COMUNICACIÓN DE LA DIVERSIDAD.
Dérápaje y regulación.

Mohammed Nouredine Affaya

Comunicación de la diversidad

*Dérápaje*¹ y regulación

Mohammed Noureddine Affaya

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

RESUMEN

Un proceso centrado en la comunicación en sus dimensiones sociales no puede, en ningún caso, ignorar el lugar que ocupa el imaginario, del mismo modo que una reflexión sobre la identidad no puede escamotear los focos de la diferencia. Esta contribución pretende reflexionar sobre los debates en torno a la cuestión de la diversidad y de los imperativos que se imponen frente a eventuales errores de las “diferencias salvajes” o de las reivindicaciones identitarias exacerbadas. Se trataría de ver cuáles son los mecanismos necesarios para regular las diferentes formas de incomunicación que se manifiestan en nombre de la diferencia o de la diversidad, y cuáles son las bazas y los límites del discurso democrático, así como las formas de mediación en la gestión de las diferencias. Es, sin duda, un desafío capital que la política afronta actualmente, y una doble paradoja, la de la dialéctica identitaria y la de la uniformidad y diversidad.

Palabras clave: Comunicación, diversidad, diferencia, democracia, asociación

Nuevas circunstancias se imponen en el mundo de manera permanente. Por lo tanto, para comprender adecuadamente los fenómenos correspondientes al inicio de este milenio resulta necesario un nuevo paradigma, puesto que las manifestaciones de la época actual no pueden, en absoluto, acotarse mediante las categorías de la primera mitad del siglo XX. En efecto, parece legítimo afirmar que la coyuntura histórica mundial origina nuevas condiciones que deben ser asumidas mediante un proceso de reflexión.

Michel Wieviorka (2004) adelanta cuatro observaciones que pueden determinar el esfuerzo de conceptualización de las manifestaciones, los retos, los actores y los discursos que interpelan la inteligencia y estimulan el cuestionamiento. La primera observación está relacionada con los cambios radicales en el ámbito de las relaciones internacionales tras la Guerra Fría: presenciamos nuevas guerras asimétricas, en particular después del 11-S, desencadenadas o provocadas fundamentalmente por la potencia norteamericana. La segunda observación es inherente a los movimientos de globalización económica y comunicacional; todo se globaliza y los Estados ya no siempre consiguen monopolizar “la violencia legítima”. La tercera observación, por su parte, hace referencia a “la emergencia de la figura de víctima individual y colectiva. Se trata de una presencia estrepitosa en el espacio público que obliga a pensar la violencia de forma diferente” y, añadiríamos, a reflexionar sobre la dialéctica identitaria, la religión, la política y las relaciones sociales. Por último, la cuarta concierne al papel estratégico de los medios de comunicación y al espacio inmenso que ocupa la televisión. Este medio de comunicación se ha convertido, cada vez en mayor medida, en un arma para las guerras de posicionamiento y de influencia, así como en un medio mediante el cual se visualizan las nuevas expresiones de poder.

¿Cómo enfocar las cuestiones de la comunicación, de la dialéctica identitaria o de la política sin tener en cuenta las nuevas formas de violencia, de desigualdad, de exclusión, de integristas, y de diferentes desajustes? ¿Cómo concebir, actualmente, la relación social en su triple articulación de Estado, diferencia y democracia?

LA COMUNICACIÓN Y EL IMAGINARIO DEL OTRO

¿No corremos el riesgo de que la retórica sobre la comunicación trastorne el cuestionamiento o el sentido crítico? ¿Cuáles son las relaciones entre la comunicación y la violencia *del* otro y *sobre* el otro? Empecemos por lo evidente. La comunicación es la matriz del mundo. Está inmersa en el tiempo y en las relaciones. La formamos, pero a su vez, ella nos forma cada vez más a nosotros. Estamos invadidos por una explosión irresistible de medios y de signos: la televisión, el satélite, la autopista, el móvil, la red. La comunicación está omnipresente en las diferentes formas de intercambio en la urbe. Sus órdenes se convierten en una “obsesión”. Desclasifica el orden productivo, incluso el saber y el conocimiento. En este sentido, la comunicación se plantea como problema y se convierte en objeto del pensamiento. ¿Puede interpelarse la comunicación sin cuestionar lo que no es? ¿Estamos dispuestos a reproducir la evidencia dominante que considera que la configuración existencial y simbólica actual está dominada por la comunicación

y ahorrarnos lo esencial, es decir, lo que no es comunicación, lo que trastorna el paso, la circulación, la relación?

Parece necesario, por otra parte, distinguir entre el discurso de la comunicación y el discurso sobre la comunicación. El primero corresponde al espacio en el que la comunicación se plantea, independientemente de su carácter informativo, científico, artístico, técnico, etc.; mientras que el segundo hace referencia al acto de reflexionar sobre los modos, los contenidos y las finalidades de dicha comunicación. Aceptar el hecho de que la comunicación se convierta en el único, o al menos en uno de los factores explicativos de la historia, equivale en realidad a desistir de todo espíritu crítico. En este sentido, se ha elaborado un corpus de textos críticos sobre la comunicación, desde Marshall McLuhan (1968) hasta Dominique Wolton (1997), pasando por Armand Mattelard (1994), Lucien Sfez (1998), Philippe Breton (1997) y Régis Debray (1992), entre otros. Considerar la comunicación como objeto de reflexión implica, según Wolton, dos hipótesis principales: La primera consiste en manifestar que el éxito de la comunicación o el advenimiento de la “sociedad de la comunicación” ha sido posible gracias a la síntesis de dos fenómenos: “la comunicación es una necesidad fundamental y una característica esencial de la modernidad. En efecto, ambas explican el lugar que ocupa en nuestras sociedades” (Wolton, 1997). La comunicación se entiende en este caso en su doble sentido: el de difusión o de transmisión mediante diferentes dispositivos técnicos, así como el de intercambio o búsqueda del otro. El primero es funcional (desempeña una función de difusión y de interacción); el segundo, normativo (el intercambio y el compartir como valores). El éxito de la comunicación radica, según Wolton (Ibíd.: 38), en su relación estructurante con el modelo cultural occidental de la modernización, en su percepción del individuo y del modelo de relaciones sociales.

En la segunda hipótesis la comunicación sería un “factor de la sociedad individualista de masas”. La sociedad de comunicación está regida por el individuo, la masa y la comunicación. Cualquier interrogante sobre este triángulo implica, a priori, una referencia al modelo de sociedad que los enmarca. De este modo, “pensar en la comunicación, en este modelo de sociedad, es reflexionar sobre la ‘masificación’ perceptible en los mercados de la televisión, las redes, los modelos técnicos de comunicación”, pero también “es reflexionar sobre la individualización con los medios electrónicos, la fragmentación de lo audiovisual y las promesas de Internet con las que un individuo tiene la sensación de poder dialogar ‘naturalmente’ con cualquier persona, de una punta a otra del planeta” (Ibíd.: 40). Con independencia de que la comunicación nos remita a su dimensión normativa o funcional, no se puede, sin embargo, elaborar una teoría de la comunicación sin contemplar la necesidad de una teoría de la sociedad.

En la sociedad de la comunicación nos encontramos con un *Homo communicans*, un hombre nuevo, para algunos “sin interior”. El hombre nuevo, el hombre moderno, es en primer lugar un “ser comunicante”. Su interior está, todo él, en el exterior. Los mensajes que recibe no le llegan de una interioridad mítica sino más bien de su “entorno”.

No actúa, no reacciona ni deja de reaccionar a una acción, sino que “reacciona a una reacción” (Breton, 1997: 55). Se trata, sin duda, de una nueva utopía que se desarrollaría, según Breton, en tres niveles: “una sociedad ideal, una definición antropológica del hombre diferente y la promoción de la comunicación como valor” (Ibíd.: 55). Todo ser comunicante adquiere, gracias a las herramientas complejas de intercambio, la calidad de ser social en una sociedad que hace de la comunicación y del consenso “racional” su principio de funcionamiento. La teoría de la lucha de clases parece completamente desfasada, sino desconectada, de la sociedad de la comunicación que rechaza los antagonismos y los conflictos, “puesto que la fuerza de dicha sociedad radica precisamente en su capacidad para liberar las fuerzas comunicacionales internas. El hecho de comunicar, el simple hecho de comunicar lo más activamente posible, originará, precisamente, la liberación de la sociedad” (Ibíd.: 59).

Ahora bien, ¿por qué recurrimos a la comunicación? Responder a esta pregunta supone reconocer la inmensidad de los territorios de la comunicación. Se alude a ella para expresar la información, el saber, la opinión, las ideas, las experiencias, pero también las órdenes, los deseos, las imágenes, los errores, las emociones, etc. Intercambia las palabras y las cosas. Contiene al mundo y a las palabras para expresarlo. La comunicación actuaría como un juego infinito o indefinido de fronteras entre las cosas y los discursos. “Comunicar –como dice Michel Serres– es viajar, traducir, intercambiar: pasar al lugar del otro, asumir su palabra como versión” (Serres, 1968: 10). Una versión entre otras.

El intercambio de palabras y de cosas no se realiza en términos de dicotomía en la comunicación, porque ésta es heterogénea y contiene, en sí misma, su contrario. Su complejidad da rienda suelta a las percepciones del pensamiento tradicional que concibe al mundo como un conjunto de opuestos: individuo-mundo; persona-sociedad; privado-público; identidad-diferencia. Este pensamiento tiende siempre a dar prioridad a uno de los aspectos en detrimento del otro. Unas veces favorece a lo colectivo, a lo público, a la identidad para instaurar una cultura conformista y adaptativa; otras, parte del sujeto, de la interioridad y de lo privado para producir un pensamiento del ego y de una diferencia desbordante. “La sociedad de la comunicación” que inhibe el sentido de la cuestión y de la contradicción produce seres y lenguajes sin sustancia. El consenso difuso es, por lo general, empobrecedor. Resiste, por su propio modo de comunicación, a las diferentes manifestaciones de la marginalidad, de la contestación, de la alteridad, sin poder sortear su capacidad para transformarse en instancias comunicacionales. Por ello, el pensamiento crítico analiza las interferencias que se producen en la comunicación a distancia. La fragilidad de la comunicación radica, además, en las pérdidas que se generan en los procesos de transmisión cuando la estrategia que la gestiona pretende instaurar un discurso unánime, o un simulacro de pluralismo. Sin embargo, un pensamiento capaz de integrar la complejidad de la comunicación sólo ve en la contradicción o en el otro un ser hostil, extraño y por consiguiente amenazador.

En la comunicación, el otro no puede ser aprehendido exclusivamente desde un enfoque racional o lógico. A pesar del enfoque “racionalista” obsesivo que la “sociedad de la comunicación” pretende imponer, es evidente que no se puede reducir el ser a su razón o considerar la imaginación como un señuelo, una ilusión o un “pensamiento mutilado, confuso y desviado” como dice Spinoza. Por el contrario, lo imaginario representa la ocasión de ser otro, cada vez, y de ver de modo diferente. Permite trascender la insatisfacción y la carencia de lo real y salir de uno mismo. Como subraya Jean Château (1972: 207), “el concepto del otro aparece únicamente por la vía de la imaginación verdadera, de manera que el Ego supera al Alter Ego. La superación social, primera superación humana, no se manifiesta en absoluto por un análisis del entendimiento, sino mediante el estudio del lo imaginario”.

Un proceso centrado en la comunicación en sus dimensiones sociales no puede, en ningún caso, ignorar el lugar que ocupa el imaginario, del mismo modo que una reflexión sobre la identidad no puede escamotear los focos de la diferencia. La disociación de estas dos circunstancias existenciales complementarias puede, con demasiada frecuencia, producir *dérapages* y expresiones crispadas que acompañan una identidad “mortífera” o una diferencia “salvaje”.

DIFERENCIAS Y DISCURSOS VICTIMARIOS

Dos movimientos se enfrentan para posicionarse en la palestra de los debates nacionales y transnacionales sobre la identidad: la diferencia o la diversidad cultural. El primero, mediante circunloquios equívocos, privilegia una “concepción identitaria de la cultura”, esforzándose por confinar a los pueblos, las etnias o las regiones en lo que considera expresiones de particularismos. Se trataría de una tendencia hegemónica que ve al otro como un ser, naturalmente, hostil, molesto e incluso amenazante. Frente a este modelo dominante, los excluidos se rebelan de diferentes modos –con violencia, en ocasiones– para romper el círculo de la exclusión, pero crispándose sobre una reivindicación identitaria en nombre de una diferencia formulada mediante versiones regionalistas, nacionalistas o religiosas. De este modo, los excluidos o los desheredados expresan su existencia o su humanidad exigiendo reconocimiento. Reclaman la condición de igualdad apoyándose en los derechos humanos.

Ya se trate de la tendencia “identitaria”, hegemónica o de la reacción que acompaña la diferencia, las dinámicas culturales que acompañan a la globalización originan situaciones mucho más complejas. La cultura, en este contexto de comunicación mundializada, arranca a la persona de la dependencia de lo particular, de lo local para

invertirse en lo transnacional, ofreciéndole enormes oportunidades de integrar el ritmo mundial capitalizando las riquezas de lo local y de lo particular. Queda pues patente hasta qué punto habría que romper con el señuelo de que una identidad es buena o una diferencia notable por el mero hecho de ser reivindicadas. No hay un “buen uso de la diferencia o de la identidad” (Younan, 1995: 166). En todas las disciplinas se han redactado numerosos escritos sobre la identidad. Algunos han sido interpelados por las nuevas configuraciones o expresiones de la dialéctica identitaria en la época de lo transnacional y del cosmopolitismo. Sin embargo, últimamente, los discursos actuales producidos según estrategias múltiples se centran en la cuestión de la diversidad, después de que dicho término haya sido confundido, durante cierto tiempo, con el de diferencia.

A partir de los años sesenta, la idea de la diferencia se convirtió en una cuestión filosófica y social en la misma medida que en un tema de debate público. Los participantes en la discusión hablan en nombre de una religión, una etnia, una lengua, una región o incluso de lo marginal, reivindicando un reconocimiento por parte del Estado-nación. Esta potenciación de los discursos sobre la diferencia, que a menudo se confunde con la diversidad, los refuerza constantemente y los hace cada vez más complejos. La expansión febril de la globalización impulsa a los marginados, los excluidos, los desheredados, las particularidades rechazadas, las expresiones de los terruños y los universos locales a manifestarse y a posicionarse en el debate general en nombre del “derecho a tener derechos” (Hannah Arendt [1906-1975]), trascendiendo, incluso, las fronteras del Estado-nación. Los fenómenos transnacionales basados en la lengua, la religión, la etnia, etc., plantean desafíos reales al pensamiento y a la política.

Para comprender las múltiples dimensiones del concepto de diferencia, Michel Wieviorka (2008: 426) sugiere siete propuestas, la primera de las cuales considera que “las diferencias (culturales, religiosas, étnicas, etc.) son una producción”. Sus realidades están en continuo cambio, pero competen a una lógica de “la invención de la tradición”. Esta fórmula, extraída de Eric Hobsbawm y de Terence Ranger, postula que lo que el tiempo parece cruzar, es construido, producido y no sólo reproducido. Porque “no hay identidad de una continuidad real, sin pasantes, ya se trate de intelectuales, políticos, responsables religiosos que den forma a un cierto cierre, que velen por la endogamia del grupo, por el respeto de las reglas y de las normas”. La segunda propuesta trata de concebir nuevamente la relación entre la identidad colectiva y el individuo. “Las identidades colectivas –para Wieviorka (Ibíd.: 428)– dependen cada vez más de las elecciones personales individuales”. La persona, en éstos últimos tiempos, elige su (o sus) identidad(es) colectiva(s), porque “el individualismo que impera conjuga elementos que dependen o bien de una lógica de subjetivación, ‘me construyo mediante mis elecciones; controlo mi experiencia, mi trayectoria’; o bien de una lógica instrumental ‘me interesa inscribirme en una identidad colectiva determinada’”.

En su tercera propuesta, Wieviorka (Ibíd.: 430) alude a la relación entre las diferencias culturales y las desigualdades sociales. Muchas son las reivindicaciones relativas a la diferencia que denuncian la injusticia de la que son víctimas por el reparto inadecuado de las riquezas o de una voluntad deliberada de “marginalización”. En este contexto, “no son sólo las dificultades sociales las que pueden estar actuando en la eventual articulación de las identidades culturales (en sentido amplio) y de las desigualdades, ya que las afirmaciones identitarias se desarrollan también en entornos acomodados o al menos encuentran en ellos una parte importante de su audiencia”. En cuanto a la cuarta propuesta, y con el fin de gestionar los eventuales conflictos provocados por las tensiones identitarias, el autor argumenta la necesidad de aprender a reflexionar sobre el conflicto y su enfoque político ahí donde amenazan la crisis y la violencia de los actores identitarios, deben aprenderse a transformar en debate y en conflictos institucionalizados las reivindicaciones identitarias (Ibíd.: 432-433).

Por otra parte, los discursos sobre la diferencia suelen ir acompañados por la figura de la víctima, que se presenta en la escena pública como representante de los seres que sufren una injusticia histórica y reclaman un trato específico a las condiciones particulares movilizadoras de la acción reivindicativa. Para Wieviorka (Ibíd.: 434), “no se trata de denunciar permanentemente los discursos ‘victimarios’, sino de convertirlos en el punto de partida de una reflexión interna de la sociedad, así como de los actores implicados, y evitar, de este modo, tanto la melancolía como el olvido”. La melancolía en el sentido de que el portador del discurso sobre la diferencia se encierra en los sufrimientos del pasado y se siente incapaz de creer en el porvenir; y el olvido presentado como si el pasado no volviese nunca más. Para liberarse de ambos riesgos es imprescindible hacer un duelo que permita asumir conscientemente las heridas del pasado y las posibilidades de creación de futuras perspectivas. Estos discursos sobre la diferencia encuentran siempre sus mediadores y sus modos de comunicación, ya que inventan espacios contextualizados en los conflictos de posicionamiento con las diferentes formas de poder. Sin embargo, las diferencias actuales se expresan en espacios movedizos, desterritorializados, que transcienden las estrategias de los estados-nación. Se han hecho “transnacionales”, incluso si sus reivindicaciones parecen locales, regionales o incluso nacionales. Por lo tanto, parece imperativo volver a pensar en las diferencias a la luz de la “globalización” de los circuitos mediante los cuales estas diferencias se expresan o se escenifican. “Se debe reconocer que muchas de las diferencias no se reducen a la imagen de la reivindicación identitaria propia de un solo país” (Ibíd.: 435).

Por último, no es en absoluto posible tratar las diferencias partiendo de soluciones genéricas o basándose en un enfoque absolutista de la idea de diferencia, incluso para los que la padecen. En efecto, el mundo conoce una interculturalidad real, en ocasiones no consciente. Hay mezclas, mestizajes, encuentros insólitos, dinámicas identitarias imperceptibles, etc. Por ello, “tras la idea de la diferencia, existe de hecho una gran variedad

de problemas, de lógicas o de circunstancias, y tenemos que aprender a tener en cuenta esta diversidad para rechazar las formas de pensamiento monolíticas, unidimensionales (...) y para reflexionar sobre los modos de enfocar políticamente las diferencias de manera que sean también diversificados” (Ibíd.: 437). Frente a la tendencia a la uniformización vehiculada por las industrias culturales y las nuevas tecnologías de la comunicación, cada grupo, cada país, se aferra a sus particularidades y a sus “reservas”. No existe, necesariamente, una relación de negación entre la uniformidad y la diversidad. Hay fenómenos que se expresan en nombre de la diferencia pero a escala global. Es lo que Appadurai (2005: 21) denomina los “etnoescapes globales”, que modifican los modos de reproducción social, territorial y cultural de la identidad del grupo. “Los grupos migran, se reúnen en lugares nuevos, reconocen su historia y configuran nuevamente su proyecto étnico”.

El panorama mundial de las identidades y de las diferencias se ha desterritorializado, a pesar de la pretensión del apego existencial a lo local, al territorio, a la lengua de origen, etc. Un juego de carencias y de imaginarios. Y de hecho, la imaginación desempeña nuevas funciones en la comunicación actual. “Un mayor número de personas, en más lugares del mundo, tiene la posibilidad de proyectar un abanico de vidas más amplio que nunca (...) Uno de los principales cambios en el orden cultural global creado por el cine, la televisión y la tecnología del vídeo (y la forma en que flanquean y dopan a otros medios más antiguos), está relacionado con el papel de la imaginación en la vida social” (Ibíd.: 28). Resulta pues evidente hasta qué punto la imaginación se ha convertido en determinante tanto en la comunicación como en la “invención” de las identidades y de las diferencias; es incluso un elemento esencial en la “fabricación” de los nuevos vínculos sociales, y en las dinámicas culturales.

A pesar de los movimientos globalizadores, el mundo —o al menos determinados lugares— parece haber sido contagiado por el virus del “tribalismo” o de la balcanización en nombre de la diferencia y del derecho a la diversidad. Los acontecimientos que se escenifican en el espectáculo cotidiano son duros. La historia de la humanidad está hecha de comunicación y tragedias. Asistimos a todo tipo de revanchas, relacionadas con los territorios, las lenguas, las regiones, las culturas locales, etc.; un mosaico infinito de huellas, de signos, de particularidades reivindicadas “el derecho a tener derechos”, y el discurso de la diversidad les confiere la legitimidad y la ocasión. “Las víctimas de la modernidad, los pueblos abandonados, los campesinos expoliados, los trabajadores en paro o desclasados por el progreso técnico..., tienden a refugiarse en la reconstrucción de modelos identitarios esquizofrénicos, a fabricarse una cultura recurriendo a identidades primordiales transpuestas al imaginario: el territorio ancestral, la pureza de la sangre, la lengua original, el pasado fantaseado, los héroes nacionales” (Rasse, 2006: 301).

Pero, ¿cómo gestionar estas diferencias en una sociedad centrada en la comunicación y en un mundo cada vez más globalizado? ¿Cómo romper con la ilusión de que toda identidad —o toda diferencia— es justa o adecuada por el simple hecho de ser reivindicada?

Y ¿qué mecanismos de regulación de las posibles desviaciones se originan en nombre de una diferencia? En las propuestas de Michel Wieviorka relativas a la diferencia aparecen observaciones y perspectivas de gestión de las diversidades. La primera de estas observaciones señala que la diferencia no se contenta con reproducirse, es producida e “inventada” cada vez por actores “orgánicos” vinculados al capital simbólico a partir del cual dicha diferencia brota reforzada. Pero gestionar las reivindicaciones identitarias, con independencia de su naturaleza, impidiendo que se conviertan en actos violentos, supone una voluntad general de transformar las causas de la crispación en debates o en “conflictos institucionalizados”. Asimismo, a la luz de los diferentes casos o tipos de incesantes discursos victimarios, las sociedades afectadas están llamadas a realizar un trabajo interno de reflexión, a tratar dichas expresiones empezando por reconocerlas y transformar el riesgo de depresión o de *dérápape* en factores que estimulen la interacción, la creación, la toma de la palabra, garantizando las condiciones de justicia y de igualdad en todas las instancias del espacio público, todo ello para sortear los “integristas” de la diferencia o de la diversidad que resisten contra la interculturalidad en curso y se cierran sobre una identidad “imaginaria”, “pura” y necesariamente “buena”.

Es justo constatar que “el reconocimiento de la diversidad cultural como fundamento de la democracia es un fenómeno nuevo. Su evolución, en cambio, no lo es. Se inscribe en un proceso de largo recorrido que está jalonado de conflictos. La complacencia, cuyo objeto es el ideal plural, tiende a escamotear la memoria de un tiempo en el que era inaudible por el rechazo a escuchar” (Mattelart, 2005: 4). Pero el orden humano es, en el fondo, político. El ser humano se libera de las exigencias naturales y sociales gracias al acceso a lo político para reconstruir otras relaciones sociales encuadradas por instancias superiores al individuo y a los grupos. El Estado, en Hegel, es la encarnación de lo racional en uno mismo. Regula los intereses particulares y el interés general, lo nacional y lo transnacional. Se trata ciertamente de una concepción clásica, pero el principio de mediación del Estado hegeliano permite al individuo reconquistar su libertad como ciudadano. En este sentido, el Estado puede adaptarse a una comunidad cualquiera, acompañar una particularidad en detrimento de otras que fundan la sociedad, porque el Estado constituye, en los hechos, la negación misma de las comunidades y de los particularismos. Frente a la diversidad de las identidades, el Estado confiere a los individuos la condición de ciudadano en un espacio público en el que la igualdad constituye la norma determinante de los derechos y de los deberes. El Estado, de este modo, adquiere su legitimidad únicamente porque encarna una nación basándose en el derecho y consentimiento renovados de los ciudadanos.

Reconocer el derecho a la diferencia o a la diversidad en el marco de estos mecanismos de regulación institucional y democrática resulta incontestable; en cambio, reactivar las “ilusiones identitarias” e imponerlas de forma crispada y neurótica implica correr el riesgo de abrir la caja de Pandora y de *dérápapes* mortíferos. No hace falta ser freudiano

para constatar que las tendencias a la desintegración, a la desagregación o a la escisión constituyen “pulsiones de muerte silenciosa”. El derecho al reconocimiento de las diversidades no es ni sinónimo de tribalismo primario, y en ocasiones sangrante, ni una llamada a replegarse sobre un pasado “imaginario” o motivado por proyecciones fantaseadas. La dinámica identitaria es de una complejidad, a menudo, indescriptible a la vez que estimulante. Cuando la identidad —o la diferencia— posee una plasticidad apta a cualquier cambio, es capaz de asumir cualquier forma de multiplicidad. Se trataría de una identidad o de una diferencia que no temen ser recuperadas o “asimiladas” por el otro, conscientes de las repercusiones nefastas del integrismo, del tribalismo y de la balcanización.

Es cierto que el Estado-nación es golpeado por el empuje febril de la globalización, que las culturas “nacionales” y “locales” están expuestas a la mercantilización de los espíritus y a la normalización de los modelos. Pero durante estos últimos años, con las nuevas formas de violencia y la crisis del capitalismo financiero, el Estado ha vuelto con fuerza para preservar los equilibrios fundamentales y para regular los *dérápajes* múltiples, incluidos los causados por el funcionamiento intrínseco del Estado. La diversidad de las reivindicaciones exige enfoques diversos dentro del espacio público regido por el Estado de derecho. Se trata, de hecho, de un desafío capital que la política afronta actualmente, y de una doble paradoja, la de la dialéctica identitaria y la de la uniformidad y diversidad. En efecto, “se constata que la humanidad es una máquina de crear diferencias. Cada cultura, cada grupo mantiene sus reservas y defiende su identidad contextualizando de nuevo los bienes importados”, como manifiesta Jean Pierre Warnier (1999: 106) con mesura. El malestar es percibido, de manera distinta, cuando se trata de la unidad y de lo diverso, de lo homogéneo y de lo plural. Edgar Morin (citado en Paul Rasse, op.cit.: 300) lo expresa con claridad, recomendando una síntesis posible. En su opinión, se trataría de “ir hacia una sociedad universal fundada en el genio de la diversidad y no en la falta de genio de la homogeneidad, lo que nos conduce a un doble imperativo que lleva implícita su contradicción pero que sólo puede fecundarse en la contradicción: 1) en todas partes, preservar, ampliar, cultivar, desarrollar la unidad; 2) en todas partes, preservar, ampliar, cultivar, desarrollar la diversidad”.

Sin embargo, proponer una gestión sintética de la homogeneidad y de la diversidad no puede en ningún caso escamotear las expresiones actuales de exclusión social y las expectativas de determinadas clases sociales o grupos frente al reconocimiento “institucional” y concreto de sus “reservas”. Dependería de la capacidad para forjar los equilibrios adecuados entre la identidad y las diferencias, lo global y lo local, lo transnacional y lo nacional, lo universal y lo particular, etc. Equilibrios que no reproducen los esquemas clásicos de gestión política de las contradicciones o de los conflictos. Todos estos imperativos se imponen en un momento en el que los políticos “sufren” para llevar a buen término sus políticas, y la democracia se enfrenta a verdaderos desafíos, en particular, en el ámbito de las estructuras de la representación.

REENCANTAMIENTO DEL ESTADO Y DE LOS VÍNCULOS SOCIALES

Durante la última década, se ha dicho muy a menudo que el Estado nacional estaba en crisis por los efectos de la globalización. En todas las disciplinas de las ciencias humanas se han planteado debates para pronosticar el porvenir del Estado-nación. Divididos entre el “estatismo” y “el antiestatismo”, entre los que reclaman “menos Estado” y los que exigen “más Estado”, y mientras que unos reclaman un “mejor Estado” de inspiración liberal o neoliberal, los partidarios de la retirada del Estado se encuentran confusos ante la crisis mundial posterior al 11-S y los desajustes económicos del capitalismo financiero desde principios del año 2007, que hacen, por ejemplo, que el Estado federal norteamericano tenga que tutelar públicamente instituciones financieras privadas en situación de riesgo por la crisis de las *subprimes*. El Estado providencia no vuelve sólo con fuerza por la crisis económica, sino también por la violencia de todo tipo –terrorismo, revueltas en los barrios periféricos, en las regiones marginales, etc.–, así como por la desintegración social y, más en concreto, por la crisis profunda de representación.

La paradoja de lo político radica actualmente en la desacralización de todo lo estatal y en el reencantamiento de las funciones reguladoras del Estado, al margen de cualquier enfoque “esencialista” del Estado como “conciencia de la sociedad”, organización de las relaciones sociales, expresión de la “voluntad colectiva”, instrumento del bien general, “guardián del orden social”, etc. Con independencia de estas consideraciones clásicas, el empuje de los regionalismos, de los particularismos, de las reivindicaciones étnicas y lingüísticas, obliga al Estado a reconsiderar sus roles en el sentido de la reconciliación, el arbitraje y la regulación, pero también a reequilibrar sus dispositivos, sus tensiones internas y a atenuar las contradicciones características de determinadas acciones, en particular frente a dichas reivindicaciones. El Estado, incluso el más democrático, es complejo, sus instancias de decisión son múltiples y sus dispositivos distan mucho de ser gestionados de forma homogénea. El Estado “no es ya una entidad coherente, propiamente dicha, que trabaja lúcidamente sobre si misma para producir efectos calculables sobre la sociedad, sino una especie de civilización inestable de las relaciones cambiantes de poder, diseminadas por todo el cuerpo social (Vincent, 1990: 218).

El Estado decide, según los politólogos, reglamenta, regulariza las luchas y las tensiones sociales, basándose en dispositivos normativos que sus diferentes instancias producen según una distribución reflexiva de las funciones y de los objetivos. Sin embargo, se ha introducido una ambigüedad flagrante entre la democracia y el liberalismo político. Se trata de un sistema basado en una Constitución establecida por consenso, que garantiza la organización de elecciones “libres y transparentes”, la separación de los poderes que gestionan el Estado de derecho; protege las libertades fundamentales y permite una

alternancia real entre las élites, tanto en el ámbito local como en el nacional. Ahora bien, la suma de dichas condiciones hace referencia, de hecho, al “liberalismo constitucional”, que puede traducir opciones democráticas sin por ello encarnarlas. En efecto, la democracia implica, además de esos imperativos institucionales y políticos, derechos esenciales, económicos, sociales y culturales.

Asistimos a un “crecimiento” del discurso liberal, de tendencia constitucionalista, y a una regresión de la democracia, tanto en los países democráticamente avanzados como en los que tratan de experimentarla o implantarla a pesar del peso inhibitorio de las diferentes formas de despotismo. Las palabras han tenido siempre una importancia particular en democracia, desde los griegos hasta nuestros días. La democracia está expuesta a todo tipo de amenazas en cuanto al sentido de las palabras, que se ve anulado por usos engañosos. Por esta razón, los demócratas están siempre alertas para defender los significados justos y esenciales de las palabras, conscientes de que cualquier concesión relativa al significado implica la pérdida de su esencia y la aceptación, voluntaria o no, de hacer de la democracia un sistema sin espíritu ni credibilidad. No obstante, quienes se interesan por el significado de las palabras –en democracia– no son necesariamente demócratas, puesto que el fundamento de la democracia, además de sus dimensiones sociales, económicas, políticas (el poder de la mayoría y la aceptación de la alternancia) y culturales, radica en la transparencia, la información honesta, la concertación, la libertad de expresión, dicho en otros términos, en la práctica de la libertad crítica y del control popular.

Las fuentes plurales y diversificadas de la cultura democrática y una memoria pluralista de la democracia hacen que no pueda imponerse un modelo preestablecido. Por este motivo, un malestar en lo referente a los derechos, a la opinión pública o a la representatividad, empieza a instaurarse entre los demócratas en el ámbito de la gestión y del control de los conflictos, así como en las diferentes carencias relativas a la elaboración de nuevas reglas de contrato social. La democracia no es en absoluto una adquisición definitiva. Los demócratas son sus verdaderos actores siempre que no la instrumentalicen como simple vitrina en defensa del capital y de la técnica o para justificar el control de las tradiciones y de la autocracia.

Las nuevas formas de desigualdad, cuyos signos empiezan a manifestarse en el mundo, como por ejemplo en Marruecos, no se reducen sólo a la economía y a lo social, sino que se extienden también al acceso a la participación en la cosa pública y a la competencia. Resulta cada vez más difícil reconstruir el contrato social o valores comunes sin un horizonte colectivo, o incluso comprometerse en un proyecto reformista sin una agitación política de la democracia en un marco representativo real.

Otras formas de “racionalidad” o de manipulación se constituyen en contra del principio de representatividad. Deforman la esencia misma de la representación y cuestionan su credibilidad, planteando tanto el problema de la legitimidad como el de la incapacidad para reducir el abismo entre los discursos y las vivencias personales, como si

todo funcionase frágilmente, desde los déficits sociales hasta la incompetencia de cualquier tipo. La incapacidad para resolver los problemas del empleo, de la enseñanza, de las finanzas públicas, de la vivienda y de la cultura genera actitudes o reacciones escépticas frente a cualquier discurso político y, en especial, frente a los vehiculados por los medios oficiales. La democracia no conoce—ni reconoce— una verdad única. Puede organizar el espacio público, ya que contribuye —por muy paradójica que parezca— a la destrucción/reconstrucción del ámbito político y al reajuste de los conflictos y de los actores políticos. En efecto, lo que se dirime en democracia crea un conjunto de posibilidades sin prever cuál llegará necesariamente a buen término. Hay momentos en los que el debate se confunde y los discursos políticos atraviesan callejones sin salida a sabiendas de que la política no responde siempre a criterios racionales. El largo proceso de manipulación de las elecciones en Marruecos, por ejemplo, generó reacciones que pusieron en riesgo, por su negatividad, la esencia de la elección democrática independientemente de su naturaleza y de sus objetivos. Amplios sectores de la población se sienten completamente ajenos al ámbito político central, y se resisten a creer en las promesas de las formaciones políticas, que sufren una pérdida trágica de comunicación y de capacidad de convicción. Las últimas elecciones legislativas en Marruecos (7 de septiembre de 2007) fueron una manifestación elocuente del desajuste entre una sociedad política desamparada y una sociedad “desesperada” y huérfana de sus élites.

Este tipo de situación política produce, en ocasiones, una transferencia del debate, supuestamente interno a los espacios públicos adecuados, hacia la creación de conflictos que escapan de la comprensión, la regulación y una gestión capaz de proponer soluciones. En el espacio público empiezan a manifestarse nuevas formas de reivindicación. La contestación diversifica sus lenguajes y sus métodos para formular las expectativas de los estratos en cuyo nombre se posiciona. Al margen de los partidos o de las organizaciones sindicales, los nuevos movimientos sociales reivindicativos han encontrado pasarelas mediante las cuales se expresan en asociaciones o en estructuras de organizaciones particulares. Defienden “causas” mediante agrupamientos, reivindicaciones claras y unos actores movilizados. Mediante sentadas, concentraciones, manifestaciones, toleradas o no, de los sectores de la sociedad que se sienten “víctimas” de una injusticia cualquiera, empiezan a alzar su “voz” en un clima político en el que los actores políticos “tradicionales” no consiguen integrarlos en sus acciones ni en sus discursos.

De hecho asistimos a un “cansancio” de la política, a un bloqueo de las ideas y a una incapacidad para proponer consignas que puedan restablecer la confianza en la política como gestión “noble” a fin de movilizar a las personas en un proyecto de sociedad. Paradójicamente, los elementos para reconstruir un discurso movilizador no faltan, pero los modos de comunicación “usados”, la falta de “voces” capaces de transmitir y de convencer, la confusión en los posicionamientos de los actores políticos, así como el hostigamiento de los detractores de todo tipo, el nihilismo, la mala fe o la crítica fácil de

algunos medios de comunicación, etc., no ayudan en absoluto a poner en práctica este ideal que Marruecos necesita. La competencia democrática es una exigencia primordial para relanzar los debates sobre las cuestiones fundamentales de la sociedad. La lucha contra las formas de amalgamas y de confusiones que se han introducido en los escritos y en las discusiones sobre la política, constituye un imperativo “pedagógico” para “animar” el terreno político, sean cuales sean las resistencias, las reacciones viscerales o la voluntad de perpetuar una situación que ayuda a reforzar las actitudes de no participación. Para ello, la política necesita “voces”, oradores, “discutidores”, que sitúen nuevamente la palabra democrática en los debates estructurantes de la vida política de un país.

Pero, ¿cómo puede la democracia integrar y reconocer la alteridad cultural e identitaria, así como gestionar las diferentes formas de desconexión, desintegración social y las nuevas configuraciones de vínculos, interacciones y relaciones reales o virtuales? Para Pierre Rasanvallon (2008: 59), la democracia está modificando sus formas de funcionamiento. Estos cambios se llevan a cabo en tensión. Hay una democracia de las decisiones (insertada en la propia dinámica política del sufragio universal) y una democracia de las conductas (que remite al imperativo de tener en cuenta a todos los ciudadanos)”. La democracia se justifica por la existencia del pluralismo y la contradicción, implica pues la aceptación de las divergencias de opinión y de interés, institucionaliza las diferencias y los conflictos sean cuales sean, y encuentra los mecanismos adecuados para gestionarlos y regularlos. Se trata de un imperativo esencial en las sociedades afectadas por las divisiones y la diversidad, pero a su vez, no podría haber democracia sin la formación de un ámbito común de reconocimiento de valores compartidos que permitan que los conflictos no lleguen a los extremos por la violencia, “por lo que es necesario, para respetar cada una de estas dimensiones, diferenciar las instituciones del conflicto y las del consenso. Por una parte, el mundo partidario, subjetivo, de la esfera electoral representativa y, por otro, el mundo objetivo de las instituciones de la democracia indirecta” (Ibíd.: 59).

A pesar de la actual crisis de representatividad que vive la democracia, originada por las abstenciones, los votos contestatarios, la ola de integristas basados en la identidad o diferencia que, en el fondo, son reflejo de la desintegración de los vínculos sociales, el Estado se reorganiza y trata de adaptarse a los nuevos cambios y a las nuevas formas de atomización social causadas por el desempleo, la precariedad, la marginalización, la desestructuración, el individualismo y la violencia. El Estado no puede, de ningún modo, quedar exonerado de sus responsabilidades sociales. Cuantos más indicios de desintegración social de los vínculos sociales hay, mayor es la variedad que observamos en términos de vínculos tejidos gracias a los nuevos modos de comunicación y de socialización virtuales. Las personas crean situaciones de interacción, conexiones e imaginarios compartidos.

¿Qué configuración adoptan, en cambio, el “yo”, el “nosotros” y el “otro”? Para abordar este tema, Alain Touraine (2003: 76 -77) señala que “estamos atrapados en un

remolino, en una multiplicidad de experiencias vitales (Walter Benjamin). ¿Estaríamos ante la idea de que lo social ha explotado, de que nuestra vida se ha convertido en una serie de incidentes, de situaciones y que, contra esta explosión, nuestro único objetivo puede ser afirmarnos como sujeto de nuestra propia existencia, al margen de todos los roles que interpretamos, de todas las situaciones en las que somos parte interesada? Afirmamos que nuestro objetivo, nuestro ideal moral es poder decir: ésta es mi vida, es decir, poder relacionar los diferentes elementos de nuestra experiencia con un significado central propio, el ser aquél o aquélla que tiene al menos tanta influencia sobre su entorno como el entorno tiene sobre él o ella”. Ahora bien, ¿qué significado tiene que la persona se forme y evolucione al margen de lo social o en su contra? Según Touraine, significa, “en primer lugar, que lo social, en el mundo en el que vivimos, es esencialmente el discurso del poder. Nuestra experiencia está construida por un discurso de dominación” (Ibíd.: 77). En efecto, la sociedad está dividida en dos territorios: el del derecho y el del poder; los individuos se afirman mediante “otra alianza, establecida hace ya varias décadas, entre los dos grandes componentes no sociales de la experiencia humana que son: la propia formación como sujeto y la experiencia antropológica fundamental, experiencia de la vida y de la muerte, y que, en concreto, se traduce fundamentalmente por la llamada a la sexualidad” (Ibíd.: 77)².

Una nueva dinámica de lo social está en curso, insertada en una dialéctica de descomposición y recomposición. Ahonda sus formas de tejer relaciones a través de los medios de comunicación. Internet, el móvil, los mensajes electrónicos, etc., permiten intercambios permanentes y ofrecen perspectivas de relación diferentes. Ciertos vínculos pueden parecer superficiales, efímeros, carentes de contenidos, pero resulta difícil contentarse con los juicios de valor para definir esos nuevos vínculos. El problema es que aún no han sido estudiados en profundidad. Incluso si esos nuevos lazos parecen informales, vinculados a redes que permiten nuevos tipos de relación, producen, en el proceso de intercambio, sus contenidos. “El vínculo instituido, prisionero de los usos, de las condiciones y de los lugares, es sustituido por un vínculo más centrado en el individuo y en sus deseos, un vínculo más construido que padecido. Tenemos aún dificultad en asumir que el individualismo actual es menos el del repliegue sobre sí mismo que una relación que parte de uno mismo, que cada cual ‘negocia’ con los otros sobre bases de libertad, autonomía e igualdad” (Roger Sue, 2003: 80).

Este nuevo tipo de individualismo que no se “asemeja ni a la relación comunitaria, ni al interés individual único, denota un registro muy particular de la sociabilidad: el de la asociación” (Ibíd.: 80). Sin que suponga negar la fuerza de la comunidad o la presencia del individualismo, habría que señalar, como hace Roger Sue, que la originalidad de dichas relaciones se manifiesta en la superposición de la pertenencia a una comunidad y en las nuevas expresiones de individualismo. Cuánta más desconfianza haya hacia las organizaciones clásicas como los partidos, los sindicatos, el corporativismo profesional,

etc., más se comprometerán los individuos, en ocasiones virtual e idealmente, con formas de asociaciones que tienen en cuenta y reconocen la individualización de la persona en términos de diversificación de las relaciones, de relativización de los valores y de libertad frente a la estructura organizativa.

Se trata de una nueva dinámica social y de un modo de asociación que difiere de las prácticas de las asociaciones conocidas en los ámbitos de la salud, la cultura, el deporte, etc., motivadas por los ideales angelicales de cohesión social, corporativistas o caritativos. “El vínculo de asociación es, por el contrario, un vínculo conflictivo en el que se encaran individualidades cargadas de razones, reivindicando el mismo reconocimiento, la misma aptitud para decidir por sí mismos y para la urbe. Un vínculo vivo y tumultuoso a imagen de la democracia” (Ibíd.: 83). Una democracia que se desmarca de las grandes ideologías: ni liberal, ni socialista, basada en la responsabilidad de los individuos que creen en sí mismos y que contribuyen a la construcción progresiva de un nuevo imaginario que forjará, a su vez, un “capital emocional y simbólico” a partir del cual la cuestión identitaria no será ya vivida como una reivindicación crispada.

Las asociaciones de la “sociedad civil” encarnan, en diferentes grados, la representación “posible” de una sociedad por sí misma. Se trata de un movimiento crítico, contestatario, generador de contrapoderes. Estas asociaciones ciudadanas, al denunciar la precariedad y la pobreza, introducen nuevamente los principios de justicia, igualdad y solidaridad en el debate político. Podríamos objetar que dichas asociaciones están animadas por minorías activas que están lejos de constituir una alternativa a las organizaciones políticas y sindicales conocidas. Sin embargo, es cierto que estas asociaciones, que apuntan a la reconstrucción de un nuevo espacio público y no a los intereses del mercado y de las políticas, actúan a favor de una nueva práctica de la democracia y de una nueva visión de lo político que hace de la comunicación, en sus dimensiones funcionales y normativas, la base de una convivencia en la que las identidades se viven sin temor, y las diferencias se integran en opciones políticas ciudadanas.

Notas

1. Se ha preferido dejar el original en francés, como término propio del autor de difícil traducción al castellano. Una traducción literal podría ser “derrape”, y una más interpretativa “desliz” o “desviación”.
2. Danilo Martucelli (2004) describe esta situación señalando que “lo que cambia en el contexto actual es que las diferencias están ahora investidas por los individuos como la expresión de identidades propias. El deseo de afirmarse en el espacio público, de ser reconocido por lo que “se es” se convierte en una exigencia importante, puesto que lo que los individuos “hacen” define cada vez menos, desde su punto de vista, lo que “son”.

Referencias bibliográficas

- APPADURAI, Arjun. *Après le colonialisme ; les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris: Ed. Payot, 2005. P. 21
- BRETON, Philippe. *L'utopie de la communication, le mythe du « village planétaire »*. Paris: Ed. La découverte, 1997.
- CHÂTEAU, Jean. *Les sources de l'imaginaire*. Paris: Edit. Universitaires, 1972. P. 207.
- DEBRAY, Régis. *Vie et mort de l'image ; une histoire du regard en Occident*. Paris: Ed. Gallimard, 1992.
- MARTUCCELLI, Danilo. "Lo intercultural ante la prueba de la dinámica entre exclusión e integración social". *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*. No. 67 (octubre 2004). P. 268.
- MATTELARD, Armand. *L'invention de la communication*. Paris: Ed. La découverte, 1994.
- *Diversité culturelle et mondialisation*. Paris: Ed. La Découverte, 2005. P. 4.
- MC LUHAN, Marshal. *Comprendre los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1996.
- RASSE, Paul. *La rencontre de monde ; diversité culturelle et communication*. Paris: Ed. Armand Colin, 2006. P.3 01
- RASANVALLON, Pierre. « Le décentrement de la démocratie ». *Esprit*. No. 8-9 (Août- Septembre 2008). P. 59.
- SERRES, Michel. *Hermès I. La communication*. Paris: Ed. de Minuit, 1968. P.10
- SFEZ, Lucien. *Critique de la communication*. Paris: Ed. Seuil, 1998.
- SUE, Roger. « Le lien d'association : un nouvel horizon pour la démocratie ». En: Heurgon, Edith y Laudrien, Josée (coords.) *Des « nous » et des « je » qui inventent la cité*. Paris: Ed de l'Aube, 2003. P. 80.
- TOURAINÉ, Alain. « Le « je », le « moi », le « nous » ». En: Heurgon, Edith y Laudrien, Josée (coords.) *Des « nous » et des « je » qui inventent la cité*. Paris: Ed de l'Aube, 2003. P. 76-77.
- VINCENT, Jean Marie. « L'Etat sans illusion ; de l'Etat- providence au système politique ». En: Duprat, Gérard. (dir.) *Connaissance du politique*. Paris: Ed. PUF, 1990. P. 218.
- WARNIER, Jean Pierre. *La mondialisation de la culture*. Paris: Ed. La découverte, 1999. P. 106.
- WIEVIORKA, Michel. *La violence. Voix et regards*. Paris: Ed. Ballard, 2004. P. 21.
- « Penser les différences, sept propositions ». En: *La dialectique du dialogue : la quête de l'interculturalité*. Publié par l'Académie de la latinité. Rio de Janeiro, 2008. P. 426.
- WOLTON, Dominique. *Penser la communication*. Paris: Ed. Flammarion, 1997. P. 37.
- YOUNAN, Sounia. « Le piège de la différence ». En: *Tolérance, j'écris ton nom*. Paris: Ed. Saurat-UNESCO, 1995. P. 166