



CHASQUI

REVISTA LATINOAMERICANA DE COMUNICACION

DEMOCRACIA Y COMUNICACION

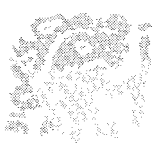
Halloran - Carnero

García Canclini

Roncagliolo - Alves

Kaplún - Fuentes





Carta de los Editores

Apreciado lector:

Para el número 7 de CHASQUI hemos elegido como tema central la candente problemática "Democracia y Comunicación". Pensamos que hoy en día en los países de América Latina, el análisis y la discusión sobre el papel que juega la comunicación tanto masiva como alternativa, horizontal como vertical, en busca de una verdadera democratización de las estructuras sociales, económicas y políticas, es más vital que nunca. El tratamiento de estos temas desde diferentes puntos de vista es imprescindible para tener una visión amplia y pormenorizada.

La entrevista exclusiva está a cargo del Profesor James D. Halloran, Presidente de la Asociación Internacional para la Investigación de la Comunicación Colectiva (AIERI). En la sección ensayos nos complace contar con colaboraciones de investigadores tan prestigiosos como Rafael Roncagliolo, Néstor García Canclini y Mario Kaplún. A la controversia contribuyeron el periodista argentino José Ricardo Eliashev y el Profesor canadiense William H. Melody.

En la sección actualidad, Germán Carnero Roque presenta la versión autorizada sobre lo que será la nueva Agencia Latinoamericana de Servicios Especiales de Información (ALASEI) que próximamente iniciará sus labores desde Ciudad de México. Por la importancia del tema, en la sección documentos, incluimos los Estatutos de ALASEI.

Además, en este número iniciamos una nueva sección denominada Enseñanza de la Comunicación y donde esperamos tener contribuciones de las diferentes Escuelas y Facultades de Comunicación de América Latina y El Caribe. La sección la inaugura Raúl Fuentes Navarro, Director de la Escuela de Ciencias de la Comunicación del ITESO en Guadalajara, México, con el trabajo sobre "Un Modelo Dinámico Curricular en Comunicación".

Presentamos, además, un interesante aporte sobre la radio escrito por Walter Ouro Alves, y otro sobre la propaganda en el Brasil, preparado por María Luisa Mendonça.

En nuestra sección noticias damos a conocer varios concursos y eventos internacionales que serán de interés para usted.

Finalmente, en la sección bibliografía y hemerografía tenemos reseñas de libros y revistas tanto de América Latina como de Europa.

Para terminar queremos reiterarle que esperamos críticas, sugerencias y comentarios para mejorar aún más los números futuros de CHASQUI.

Reciban un afectuoso saludo de

Ronald Grebe López y Jorge Mantilla J.

En este número

4 EDITORIAL

6 ENTREVISTA

12 ENSAYOS

12 Comunicación y Democracia en el Debate Internacional

Rafael Roncagliolo

18 Las Políticas Culturales y América Latina

Néstor García Canclini

28 La Teoría del Desarrollo y las Ideas Mesiánicas

Majid Tehrainian

40 La Comunicación Popular: ¿Alternativa Válida?

Mario Kaplún

44 La Mayor Pantalla del Mundo: La Radio como Vehículo Visual

Walter Ouro Alves

52 CONTROVERSIA

61 ACTUALIDAD

61 De las Contradicciones en la Comunicación Democrática

Robert A. White

70 ALASEI y la Soberanía de América Latina y el Caribe

Germán Carnero Roque

74 La Legitimación a través de la Propaganda

María Luisa Mendonça

79 COMENTARIOS SOBRE CHASQUI

80 ENSEÑANZA

80 Enseñanza de la Comunicación

81 Apuntes para un Diseño Curricular en Comunicación

Raúl Fuentes Navarro

84 COMENTARIOS

86 ACTIVIDADES DE CIESPAL

90 NOTICIAS

100 DOCUMENTOS

109 BIBLIOGRAFIA

113 HEMEROGRAFIA

118 FICHAS Y RESEÑAS

120 SECCION PORTUGUESA

121 ENGLISH SECTION

La teoría del desarrollo y las ideas mesiánicas

Este ensayo tiene la doble finalidad de presentar una argumentación sobre las estructuras duales que emergen en los sistemas de comunicación del mundo menos desarrollado y apoyar esta perspectiva teórica por medio del análisis de las experiencias iraníes que condujeron a la revolución islámica tradicionalista de 1979. Se argumentará que la modernización despótica, ejemplificada en los casos de Irán y de los países del Tercer Mundo que impiden la democracia participativa, ha contrapuesto los modernos medios masivos, frecuentemente controlados por sistemas oligárquicos, a los canales tradicionales de comunicación, que con frecuencia están controlados por líderes tradicionales de la opinión pública. Cuando estos últimos también pertenecen a una red de comunicación religiosa amplia y poderosa, el sistema tradicional ha podido emplear canales informales y tecnologías de comunicación más limitadas para movilizar una oposición efectiva. El surgimiento de ideologías religiosas radicales (de izquierda o de derecha) en situaciones históricas diversas, en el Islam Fundamentalista del Medio Oriente, en Estados Unidos con la Mayoría Moral, la Teología de la Liberación en América Latina y el resurgimiento del Catolicismo en Polonia y en otros lugares de Europa Oriental, pueden considerarse entonces protestas populares contrarias a los efectos despersonalizadores y enajenantes de los medios masivos modernos y de las estructuras burocráticas que representan. Los sistemas tradicionales de comunicación, si están vinculados a una causa populista y a instituciones populares, pueden por tanto socavar y algunas veces, derrocar los sistemas políticos dominantes de comunicación que se basan en tecnologías más avanzadas.

I. DEPENDENCIA Y DUALISMO: UNA PERSPECTIVA CRITICA

La transición histórica de una economía, de una sociedad y de un estado agrario a una economía, una sociedad y un estado industrial, que invariablemente se describe como "modernización" o "desarrollo", ha sido contemplada por lo menos desde tres perspectivas teóricas diferentes. En primer término, se encuentran aquellos teóricos que han visto este proceso esencialmente en términos

"Las viejas ideas no mueren, simplemente permanecen bajo una diversidad de apariencias diferentes"

de la pluralización de la sociedad, la economía y el estado. Los economistas liberales y sus descendientes teóricos en su mayoría suscriben esta opinión. El aumento de los niveles de división del trabajo, la diferenciación de la sociedad en estructuras y funciones distintivas, la diversificación de los grupos de interés y el logro de un balance dinámico entre grupos e intereses competitivos constituyen la esencia de la opinión pluralista, liberal-democrática, sobre el desarrollo. (Tehranián, 1979).

Una segunda escuela de pensamiento destaca principalmente los niveles crecientes de racionalización como el factor clave del proceso. Hegel y los hegelianos, al insistir sobre el papel de la razón en el proceso del desarrollo histórico, Marx y los marxistas, con sus opi-

Este ensayo tiene la doble finalidad de presentar argumentos sobre las estructuras duales que emergen en los sistemas de comunicación del mundo menos desarrollado y analizar las experiencias iraníes previas a 1979.

Por
MAJID TEHRANIAN

niones sobre el papel clave que desempeña el adelanto tecnológico en el devenir progresivo de la historia y Weber y los weberianos, con su preocupación por la racionalización de la cultura y la autoridad burocrática como motores gemelos del progreso social, pueden todos ser considerados pertenecientes a esta tendencia teórica. La deificación del estado como depositario de toda autoridad y legitimidad, que se caracteriza por los puntos de vista totalitarios sobre la modernización, puede también considerarse una vulgarización de este modelo teórico.

Una tercera escuela de pensamiento, latente tanto en la primera como en la segunda, ha surgido junto con el desarrollo de la autoconciencia histórica de los pueblos del Tercer Mundo. El concepto central en esta tendencia histórica es el concepto de **liberación**. Los teóricos del liberalismo, los marxistas y también los freudianos han aportado ciertos hallazgos teóricos a quienes en el Tercer Mundo consideran la modernización esencialmente como un proceso de liberación de la dominación colonial extranjera, de la explotación elitista interna y de cierta servidumbre interna producidas por años de condicionamiento colonial.

Sin embargo, las tres escuelas consideran la religión como un elemento de la sociedad tradicional que tendría que ser destruido o en el mejor de los casos modificados para preparar el camino a lo que Weber denominara las estructuras y los sistemas de creencia racional-legal. Los marxistas son los que más lejos llegan en su crítica a la religión, considerándola básicamente un fraude o, en los conocidos términos de Marx, "el opio del pueblo". Los liberales son más tolerantes aunque no menos despreciativos del oscurantismo de los dogmas religiosos que han creado verdaderos obstáculos al progreso científico real. A pesar de que la mayoría de los teóricos del Tercer Mundo tienden a juzgar con simpatía el papel vital que la religión puede desempeñar en las luchas nacionales por la independencia y la rehabilitación cultural, comienzan a dejarla de lado cuando empieza a usurpar la autoridad del estado recién independizado.

Sin embargo, la mayoría de los teóricos de la modernización, sea cual sea su opinión, tienden a estar de acuerdo en que, en última instancia, la sociedad industrial procuraría un cemente-

rio a la mayoría de las religiones y de los dogmas religiosos.

Estas tres escuelas de pensamiento y los modos de acción política que de ellas han emanado, se fundamentan en menor o mayor medida en la "Idea del Progreso" que a su vez surgió del optimismo y del racionalismo de Occidente de los siglos XVIII y XIX. Sin embargo, entre tanto, los supuestos fundamentales que servían de base a la idea del progreso han llegado a ser seriamente cuestionados. La infinita perfectibilidad del hombre, las riquezas ilimitadas de la naturaleza, la incuestionable habilidad de la razón humana, la ciencia y la tecnología para salvar al hombre de los grilletes de la vida y de la depravación de su propia naturaleza, el enfoque orgánico de la sociedad como mecanismo homeostático y auto-corrector, y los puntos de vista evolutivos de la historia como proceso teleológico de cambio nece-

"El Tercer Mundo se encuentra en algún sitio crepuscular de la tradición y el modernismo, sufriendo las peores consecuencias de ambos sin beneficiarse"

sario hacia ciertos fines predeterminados, son todos supuestos que han sido seriamente cuestionados debido a la amarga experiencia del siglo XX. La primacía del **homo economicus** y del **homo faber**, significada con el surgimiento de las ideologías de la sociedad industrial hasta llegar a convertirse en conceptos irrefutables sobre el destino humano, se ha desmoronado frente a los movimientos de masa del siglo XX, que han glorificado las místicas de la Raza, la Nacionalidad y la Historia. Aún la religión y su metafísica de salvación han vuelto a surgir con ímpetu considerable en las sociedades tanto industriales como preindustriales, socialistas como capitalistas, para llenar las vidas de los ciudadanos corrientes con un significado y emocionalismo que faltaba en el ritmo rutinario y calculador de la vida moderna. Podrá decirse que la muerte de la religión ha resultado ser algo exagerada por los grandes eruditos liberales y marxistas.

Con frecuencia el enfoque científico respecto a la comprensión de la religión ha subestimado las funciones perennes que ella tiene, las cuales no sólo consisten en imponer pavor, atraer y mitificar, sino también en suministrar un soporte vital y necesaria contra las vicisitudes de la vida humana. Aun cuando es cierto que las condiciones predecibles de confort material, que el sistema industrial promete y cumple, tienden a disminuir la importancia de estos soportes emocionales, las ansiedades e incertidumbres de la rápida transformación social exigen con urgencia estas distracciones ideológicas. Las filosofías seculares pueden satisfacer las necesidades humanas de seguridad, identidad y comunidad, pero no han logrado satisfacer la función ontológica de las fés tradicionales que consiste en otorgar significado a las experiencias perennes de la muerte, el sufrimiento y el mal. En otras palabras, la ciencia y la tecnología modernas y sus ideologías de progreso concomitantes han fracasado en lo fundamental en dar una respuesta adecuada a la finitud, fragilidad y moralidad de la condición humana. Por esta razón aunque no fuera por ninguna otra, grandes científicos contemporáneos como Albert Einstein siempre han reconocido y aceptado los vínculos profundos entre las tradiciones científicas y místicas.

Las viejas ideas no mueren, simplemente permanecen bajo una diversidad de apariencias diferentes. La idea del progreso, esperanza ferviente de la humanidad para la salvación mundana, reapareció en el período posterior a la guerra bajo el disfraz de las teorías de la modernización y el desarrollo según se aplicaban en particular al mundo menos desarrollado. Sin embargo, el Tercer Mundo se ha visto seducido por los mundos Primero y Segundo con un sueño que gradualmente se ha convertido en pesadilla. El conjunto de imágenes que han sido presentadas al Tercer Mundo bajo las rúbricas utópicas de "la sociedad sin clases" o la "era del gran consumo masivo" han resultado ser poderosos mitos mundanos. Sus promesas de paz y abundancia les asemeja asombrosamente al "Culto al Cargamento" de algunas remotas islas del Pacífico. Durante la Segunda Guerra Mundial, los aviones que irrumpieron en estas islas trajeron consigo tal abundancia temporal de bienes de consumo y de liberación del hambre que desde entonces ha permanecido la esperanza de una Segunda Venida, bajo la forma del Culto al

Cargamento. Las teorías de la modernización y su expresión ideológica, el "desarrollismo", también han suministrado una mitología nueva y poderosa que tiende a subestimar y legitimar los costos humanos sufragados por los que padecen los sufrimientos de la transición histórica y que con frecuencia lo hacen en beneficio de unos pocos tan alejados culturalmente de los nativos como los pilotos de esos aviones de carga.

En realidad, en el Tercer Mundo, donde la modernización ha sido experimentada mayormente como occidentalización, la tarea de integrar la tradición y el modernismo ha resultado doblemente difícil. La modernización para el Tercer Mundo ha resultado ser una doble maldición. Los efectos dislocadores con frecuencia también han sido experimentados como una despersonalización cultural. En primera instancia, los procesos de modernización comenzaron con el dominio de Occidente, la humillación nacional y la erosión gradual de sociedades y culturas tradicionales. La humillación de la derrota se vio así exacerbada por sentimientos profundos de inferioridad cultural, incertidumbre sobre sí mismos y, en casos más graves, odio a sí mismos. Las realidades objetivas del sojuzgamiento y la aceptación subjetiva de una auto imagen inferiorizada, interiorizada, impuesta desde afuera, condujo a un proceso gradual de despersonalización cultural típico del síndrome psicológico del amo y el esclavo. La proyección del amo de sus propios sentimientos de inseguridad para conformar la imagen del Salvador Blanco y la aceptación por parte del Esclavo de una imagen propia de depravación e inferioridad han persistido hasta el período postcolonial. Sin embargo, el síndrome colonizador—colonizado gradualmente ha sido interiorizado en forma de síndromes de dependencia élite—masa.

Sin embargo, con frecuencia el enemigo es interno. Años de condicionamiento colonial y de enajenación elitista de los idiomas, religiones, culturas y pueblos indígenas han socavado las posibilidades para el diálogo creativo y la regeneración cultural. Las élites sociales y culturales de las sociedades del Tercer Mundo han sido pues despojadas de sus propias culturas sin que necesariamente hayan echado raíces en las tradiciones culturales extranjeras. Para utilizar la frase tan apropiada de Franz Fanon, su esquizofrénica condición social y psicológica con frecuencia se ve caracterizada



por caras negras y máscaras blancas. Un médico que no puede curarse a sí mismo fracasa al tratar de suministrar recetas fidedignas a los que padecen de su mismo mal. Las masas, inmersas aún en sus propias culturas y tradiciones indígenas vivientes y sin embargo acosadas por la imposición de culturas seductoras y extranjeras, pronto desarrollan los mismos síntomas esquizofrénicos. Sin embargo, para ellos, las posibilidades de lograr los niveles de vida de la cultura extranjera son tan remotas, que los sentimientos de rechazo vencen a los de atracción. Si aún se dispone de una fuerza dirigente tradicional (el Ulama, los médicos de vudú, los sacerdotes católicos) para que llene el vacío de liderazgo, surgen movimientos sociales y culturales de ímpetu considerable. De no ser así, la sociedad tradicional y la moderna están condenadas a vivir una al lado de la otra, con pocos vínculos, mucha fricción y pocas esperanzas de lograr la integración cultural, social y política.

Puede decirse que el hombre moderno enfrenta tres conjuntos de identidad que están en competencia y son complementarios, que podríamos denominar **primordial**, de **status** y **civil**. Las identidades primordiales se componen de las fuentes básicas y naturales de la identificación humana, o sea, raza, sexo, edad, idioma y cultura. Por contraste, las identidades de status provienen de aquellos estratos de la auto definición humana que están programados en cada individuo a través de su clase social y status profesional. Existen, sin embargo, estratos terciarios de identidad personal, expresados en términos de abstracciones ideológicas o políticas globa-

les que definen el status civil de la persona en la vida como ciudadano de una entidad política dada.

Claramente, el sistema moderno de nación—estado ha tratado de integrar los tres estados de identidad dentro del concepto general de nación para facilitar sus pretensiones al poder y a la lealtad totales. En esas circunstancias, cuando existe cierta homogeneidad poblacional en términos de raza, idioma, religión y cultura, y también existe una tasa lo suficientemente alta de acumulación de la riqueza para cooptar a los elementos disidentes dentro de las clases inferiores movilizadas, las identidades cívico—nacionales han logrado dejar a un lado la diferenciación en las identidades de status y primordial. Sin embargo, en circunstancias en que presenciamos que una población heterogénea y una movilización rápida sobrepasan las tasas de acumulación de la riqueza y el poder, las identidades social y primordial se reafirman. (Geertz, 1963). El atractivo que tienen el liberalismo, el marxismo y la religión como alternativas al nacionalismo para la integración ideológica de la sociedad consiste en que ofrecen conceptos universalistas sobre la comunidad política. Por tanto, entre las poblaciones heterogéneas se tiene un aparato ideológico más integrador que el nacionalismo, el cual tiende a ser divisorio. Sin embargo, en una era de nacionalismo, los reclamos por autonomía cultural y política entre los grupos primordiales son fuertes y los llamados intelectuales del liberalismo y del marxismo no pueden oponérseles fácilmente. Donde las fuentes de apoyo social para estas dos ideologías son también débiles, co-

mo sucede en los países del Tercer Mundo que se caracterizan por la debilidad de los movimientos burgueses y de clase obrera, las ideologías religiosas tienen el atractivo mayor como fuerza integradora.

Este conjunto de reacciones, que podrían denominarse de “contra-modernización”, ya sea que se exprese en términos religiosos o seculares, no es sin embargo privativo del Tercer Mundo. Parece ser una reacción universal típica de las etapas iniciales y posteriores de la industrialización, en las cuales los costos tienden a tener más peso que los beneficios. En las etapas iniciales, típicamente se asienta una nostalgia por la armonía y coherencia “naturales” de la sociedad tradicional, socavada por las tensiones y contradicciones de la vida industrial, entretejidas por el “nexo del dinero”. En las etapas posteriores, tipificadas por los movimientos contra-cultura de las sociedades post industriales, las protestas en contra de una sociedad estratificada y burocratizada en exceso exigen el desmantelamiento de la sociedad industrial a favor de un regreso a la “naturaleza” y a sus dones de armonía.

La búsqueda febril de la identidad que sobreviene en semejantes circunstancias históricas tiene consecuencias sociales y políticas contradictorias. La política de **identidad** en oposición a la política de **interés** o de **status** es una espada de doble filo. Puede, en circunstancias favorables, ser una fuerza integradora. Pero puede también servir como instrumento de extremismo político y de violencia de masas. En contraste con la política de interés, que se centra en el acomodo de los intereses materiales y de la política de status, que se centra en consideraciones de prestigio, la política de identidad tiende a ser totalista en su concepción, reclamando el exterminio del enemigo. Tragedias modernas como la persecución, expulsión y masacre de los judíos en Alemania, los armenios en Turquía, los biafranos en Nigeria, los chinos en el Sudeste Asiático, los kurdos y palestinos en el Medio Oriente son recordatorios de los extremos a que puede llegar el fetiche de la identidad. La reconstrucción de la sociedad de acuerdo a un estado de pureza totalmente novedoso o primordial, ejemplificado en la mentalidad del Año Cero del régimen de Pol Pot en Camboya, o el llamado del Ayatollah Jomeini a favor de una sociedad islámica purista (Fallaci, 1979), exige inevitablemente la

eliminación de todos los elementos de flaqueza y desviación humanas que obstaculicen su camino. Y en especial cuando esto se realiza en nombre de la religión puede llevar a la corrupción de las instituciones religiosas por consideraciones de ganancias y poder mundanos, así como también a la desvalorización y demitificación de la fe religiosa.

En el Tercer Mundo, donde las nuevas tradiciones de la ciencia y la tecnología son mayormente importadas junto con las instituciones sociales, políticas y económicas de la dominación burocrática moderna, el problema de identidad se torna doblemente intenso. Los procesos de modernización y la aceleración tecnológica se añaden a los ultrajes de la despersonalización cultural mezclada con matices coloniales y semicoloniales. Cuando el sistema social y económico que prevalece también padece de grandes injusticias, la búsqueda de la identidad asume entonces formaciones ideológicas que combinan la xenofobia con el fundamentalismo y el populismo. Cuan-

“La modernización para el Tercer Mundo ha resultado ser una doble maldición”

do las tradiciones son fuertes y reclaman con orgullo tener una visión histórica del mundo y un estilo de civilización propios, como sucede en el mundo islámico, los nuevos movimientos sociales pueden también ser los dolores de parto de un desarrollo económico y social más auténtico, justo y en última instancia liberador. A lo largo del camino, también habrá que haber sufrido cierta medida de oscurantismo y xenofobia.

II. EL DUALISMO DE LA COMUNICACIÓN Y LA REVOLUCIÓN ISLAMICA

El caso de la revolución islámica en Irán, aunque extremo, es muy importante para comprender las fuerzas dinámicas de la modernización en el resto del mundo islámico y tal vez en todo el Tercer Mundo. En un sentido profundo podría afirmarse que los levantamientos en Irán representaron una crisis de comunicación enraizada en la escisión política, económica y cultural

entre la élite y las masas, surgida durante los últimos 170 años. Esta escisión ha conducido a la esquizofrenia en la identidad cultural y en la conciencia histórica del pueblo iraní. Lo ha dividido en dos mundos de creencias seculares y religiosas, centrándose su sustento ideológico-mitológico en símbolos islámicos y pre-islámicos.

La escisión cultural e ideológica

Para Irán, al igual que para muchos de los países menos desarrollados, la modernización ha traído consigo una triple maldición. En primer término, la modernización llegó al Irán, al igual que a muchos otros países africanos y asiáticos, primordialmente bajo la forma de occidentalización. Significó, por tanto, el desenraizamiento de las instituciones sociales, económicas, políticas, educacionales y legales autóctonas de Irán a favor de sus contrapartidas occidentales. La cohesión y coherencia de una sociedad corporativa tradicional fue así gradualmente reemplazada por las tensiones y contradicciones de una sociedad que experimentaba la modernización, con pocas instituciones indígenas modernizantes propias. Las instituciones indígenas disponían de poco tiempo u oportunidad para responder el reto occidental por adopción y adaptación; en su mayoría se retrotrayeron a la reacción.

En segundo lugar, los procesos de occidentalización crearon y nutrieron una élite política y cultural que mostró un celo misionero por una revisión total de la sociedad iraní, a imagen de los sectores más “adelantados” de la sociedad occidental. Para ciertos miembros de esta élite, que fueron evidentes durante los años setenta, esta imagen se reflejaba en California del Sur con todos sus seductores encantos. Así, los sueños y utopías de esta élite los apartaba cada vez más del resto de la sociedad iraní.

La conciencia histórica de esta élite era secular y referida a este mundo, pero su identidad cultural se enraizaba en una mitificación del pasado preislámico de Irán y sus promesas de poder y preeminencia. Por contraste, la conciencia histórica de las masas se basaba principalmente en tradiciones orales que transmitían en términos mito-poético la continuidad histórica y cultural de Irán, desde su pasado pre-islámico hasta el post-islámico. En sus anhelos utópicos por la redención, la justicia y la liberación, las masas se identificaron princi-

palmente con los héroes y mártires arquetipos del Islam. El slogan de "La Gran Civilización" como expresión del ethos ideológico y cultural de la élite dominante fue así contrapuesto al slogan de una "República Islámica", convertido en el grito reunificador de una revuelta de masas.

En tercer lugar, el culto al estado como la encarnación de todo lo verdadero, bueno y bello (p. e. La Razón y el Orden) fue un flagelo para Irán no menos que para otras sociedades modernizantes con tendencias totalitarias. El estado iraní no reconoció ninguna verdad de sí, y no pudo tolerar ningún desafío a su autoridad. Todas las demás instituciones deberían servir sus fines y propósitos y no tenían nada que reclamar en cuanto a fines y propósitos propios. Cualquier murmullo opositor se consideraba traición en grado sumo, dejando poco espacio para el desarrollo natural de las contradicciones y para su solución.

La burocracia centralizada

En Irán, las fuerzas modernizantes, en especial durante los cincuenta y cuatro años de dominio de los Pahlavies (1925-1979), instituyeron una implacable campaña hacia la occidentalización y centralización de una autoridad sostenida por un ejército y un aparato policial moderno, una burocracia parásita en expansión y el apoyo de las potencias occidentales. En este proceso, las instituciones autóctonas de participación política y social (la comunidad del pueblo, los gremios, las tribus y las asociaciones voluntarias como las casas de deportes, los "zurkhaneh", o las casas sufi de culto, las "khaneghah") fueron destruidas sin que fueran reemplazadas por instituciones de participación modernas.

El parlamento, la prensa, los sindicatos y las asociaciones profesionales y voluntarias, que podrían suministrar este tipo de vías se mantuvieron mayormente bajo control y manejo centrales y por tanto sus resultados fueron ficticios. Sin embargo, la falta de apoyo de masa significó que las pretensiones del poder totalitario (un mando, un partido, un libro, una ideología) no fueron igualadas por la eficiencia y organización totalitarias. Las pretensiones imperiales aumentaron a medida que disminuía la substancia del poder.

En Irán, los procesos de atomización, burocratización y homogenización se lograron principalmente a través del rápido crecimiento económico, del despliegue de una sociedad de consumo adquisitiva y de una tasa de urbanización alta, así como también por las grandes batidas hacia la secularización y la educación, comunicación y consumo masivos. Esto tuvo como efecto la desintegración y el sistema social no pudo enfrentarse a ello, particularmente después de la llamada "Revolución Blanca" de comienzos del decenio del 60. Lo que a muchos observadores extranjeros pareció ser una vitrina de dictadura y desarrollo ilustrados fue en realidad la preparación de una tragedia nacional. La corrupción financiera, la injusticia social, la represión política y la arrogancia intelectual del régimen, que obtuvo un nuevo margen al cuadruplicarse los ingresos por concepto del petróleo en 1973, sólo profundizaron los resentimientos de una

"Las élites sociales y culturales de las sociedades del Tercer Mundo han sido despojadas de sus propias culturas sin que necesariamente hayan echado raíces en las tradiciones culturales extranjeras"

sociedad que padecía las agonías del cambio.

En este contexto no es de extrañar que la sociedad iraní, al buscar nuevos líderes, recurriera al sector menos afectado por las corruptoras influencias de la modernización, o sea al Ulama, los sabios del Islam. En una encuesta llevada a cabo en 1974 entre tres grupos sociales de la sociedad iraní (la élite de comunicación, los radiodifusores profesionales y los estudiantes universitarios), la tendencia a favor de fuertes sentimientos religiosos era ya inconfundible. Más del 60 por ciento de los estudiantes y 30 por ciento de los otros dos grupos, al responder a una lista de doce orientaciones ideológicas diferentes, expresaron su preferencia por una posición islámica fundamentalista. Sin embargo, entre los tres grupos, las mayores preferencias las obtuvieron el igualitarismo, el modernis-

mo islámico y el nacionalismo moderado (Tehrani, 1977).

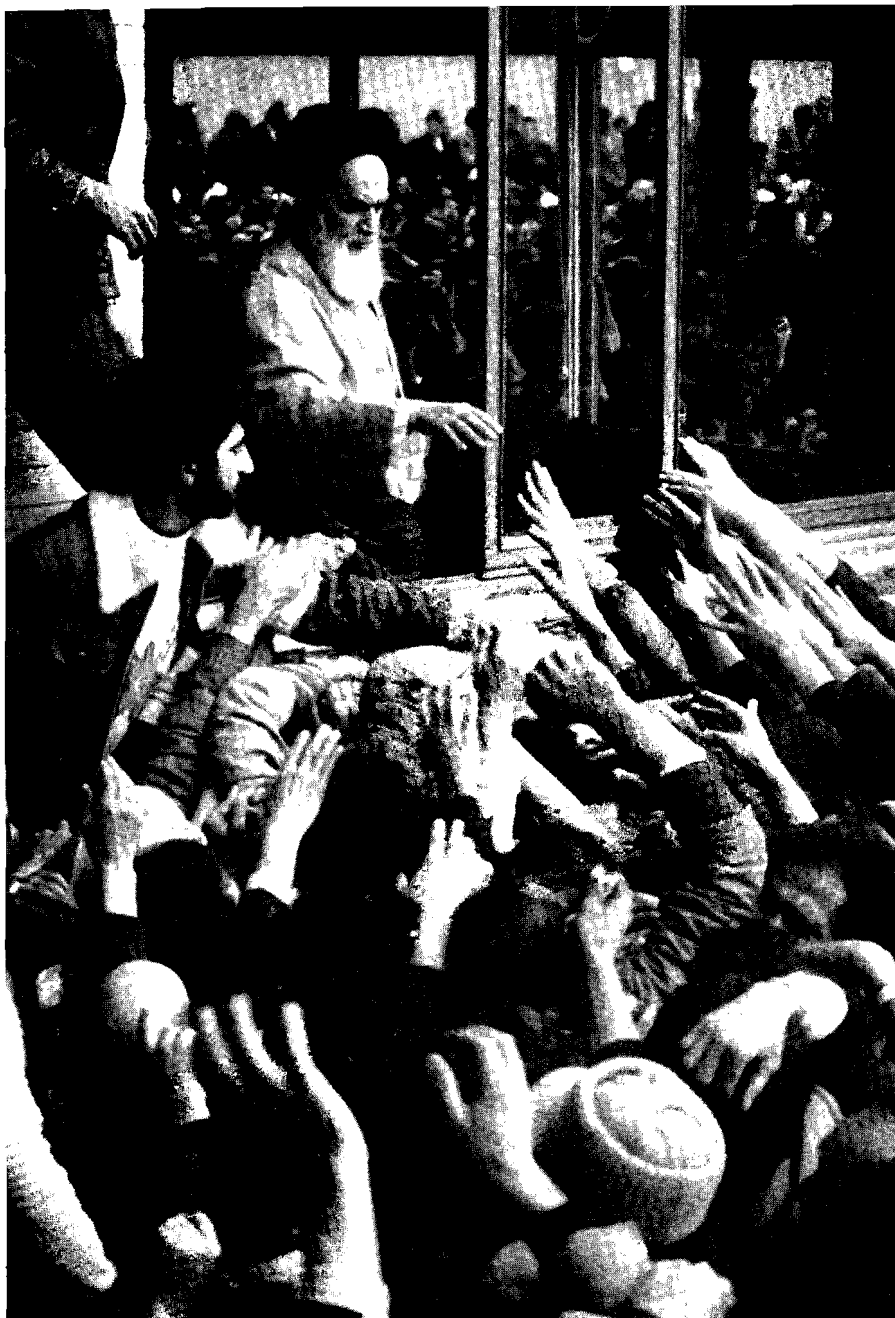
Bajo los Pahlavies, los Ulama habían sido progresivamente despojados de su control sobre las instituciones legales, educacionales y de dotación ("wagf"). Pero seguían manteniendo sus poderes espirituales desde la mezquita y el "minbar" (el púlpito). Tenían por tanto la causa y los medios para agitar la oposición. Dos veces en este siglo, el Ulama había concertado una alianza con los mercaderes de Bazaar y los intelectuales liberales para limitar la monarquía. En ambos casos (la revolución constitucional y el movimiento de nacionalización del petróleo) fueron los intelectuales liberales y los mercaderes del Bazaar quienes mostraron el camino. En el movimiento revolucionario islámico, la situación había sido radicalmente diferente. Ahora eran los elementos más radicales del Ulama los que dirigían.

Resultó irónico que fuera precisamente la monarquía quien trajera sobre sí misma este cambio, al destruir todas las fuerzas de mediación posibles entre sí y las masas. En otras palabras, el régimen burló sus propios fines por medio de una campaña de represión plenamente exitosa, la cual desacreditó a todos los que argumentaban a favor de una monarquía constitucional liberal. Al centralizar los poderes del estado en sus manos, la monarquía dejó pocos políticos independientes y dignos de confianza, con una base de poder social leal al régimen que pudieran prestar apoyo cuando fuera necesario.

Disonancia y dualismo en la comunicación

La estructura crecientemente dualista de los sistemas económico y social iraníes tal vez fue más evidente en el sistema de comunicación. Podemos examinar mejor las características sobresalientes de este dualismo en términos de las dos ideologías concurrentes, la religiosa y la secular, de las estructuras y de los procesos de comunicación social en competencia, viviendo autónomamente unos al lado de otros, con inmensas fricciones siempre y cuando chocaban.

La secularización en Irán, al igual que en todo el mundo islámico, ha enfrentado el tremendo obstáculo de que el Islam no reconoce separación entre la



autoridad espiritual y la secular. Los musulmanes de todas las creencias entienden que el profeta Mahoma estableció en Medina una Comunidad Ideal de Creyentes en un período de diez años desde su éxodo en 622 hasta su muerte en 632.

En el Islam no es el nacimiento de Mahoma lo que se celebra como inicio de la Era Islámica (en contraste con el Cristianismo, que comienza desde el nacimiento de Jesucristo). Antes bien, se celebra la “hégira”, el éxodo de Mahoma de la Mecca a Medina con un pequeño grupo de sus discípulos. La Ley Sagrada Islámica, el Shari, se basa en el Corán, en la “sunna” (tradicción) del

Profeta (en especial durante este período crucial de unidad de los reinos espiritual y temporal), en “qiyas” o principio de analogía y en “ijma” o principio de consenso comunitario. Los musulmanes de la fe Sunni amplían su concepto del Estado Islámico Ideal hasta el período de gobierno de los cuatro califas al-Rashidum (los Bien Guiados Sucesores de Mahoma), mientras los chiítas sostienen que la sucesión pertenece por derecho al primo y yerno de Mahoma, Alí, cuarto Califa Sunni del Islam y a sus descendientes directos.

Hasta la fecha, las diferencias doctrinarias han tenido considerable importancia histórica. Como los chiítas con

frecuencia han sido minoritarios, generalmente han estado a favor de la acción revolucionaria. Durante el siglo XVI y el surgimiento de los saffavids en Irán, el shiísmo fue declarado religión estatal y obtuvo una posición mayoritaria. Pero sus doctrinas siguen siendo potencialmente revolucionarias.

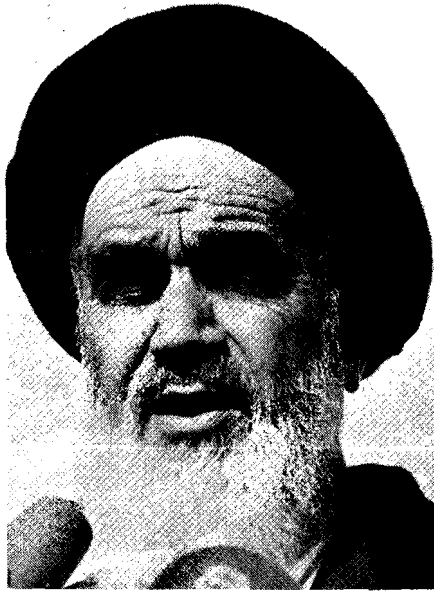
Actualmente, la mayoría de los musulmanes, más del 80 por ciento, son sunni. Sin embargo, en Irán la mayor parte de la población de 35 millones son musulmanes chiítas. En cuestiones de ideología y organización, el shiísmo continúa diferenciándose del Islam sunni en dos aspectos importantes. Primeramente, la doctrina del imanato en el shiísmo transfiere la autoridad temporal de Alí, al igual que la espiritual, a sus descendientes directos. Las diversas sectas chiítas sostienen creencias diferentes sobre la transferencia de esta autoridad. La secta mayor, denominada la de los duodécimos, sostiene que la transferencia de poderes cesó con la desaparición del duodécimo imán en el 878. Otra secta, la de los chiítas Islaili, sostiene que la autoridad ha sido transferida desde el séptimo imán hasta su descendiente actual, el Aga Khan. Los “duodécimos” creen que el Imán regresará algún día para salvar el mundo. Hasta este momento, el Ulama mantiene sus poderes y todo poder temporal se considera ilegítimo, sólo a ser tolerado siempre y cuando se ejerza de acuerdo a la regla del “Shari’a”, de acuerdo al criterio del grupo Ulama. La doctrina shií otorga pues un poder de veto considerable al Ulama sobre las autoridades temporales. También sostiene la esperanza escatológica de una Segunda Venida del Mahdi, el duodécimo imán. En el mundo islámico, el mahadismo ha servido repetidas veces a fines revolucionarios.

En la doctrina shiíta en Irán, la posición de fuerza del Ulama se ve complementada por la fuerza de la organización religiosa del país. Con una causa justa, esta red de comunicación puede movilizar a numerosas personas, cada una de ellas imbuída de indignación religiosa e inspirada en un solo fin.

Los Ulama y la monarquía diferían en casi todos los terrenos posibles. La visión islámica surge de un impulso a regresar a la pureza y a la justicia sagrada del Islam prístino. La visión secular intentó revitalizar las memorias preislámicas del nacionalismo iraní con el fin de reconquistar el poder y la gloria

del pasado imperial iraní. Ambas visiones no sólo estaban en pugna por sus impulsos utópicos y retrogresivos, sino que también chocaban sus imágenes positivas sobre el futuro. La visión islámica está inseparablemente vinculada a los lazos de Irán con los árabes y con el resto del mundo islámico. Sin embargo, la visión nacionalista secular deseaba deseperadamente borrar toda memoria del sojuzgamiento de Irán a los árabes, purificar el idioma persa y revivir los recuerdos y los símbolos políticos preislámicos. Las respuestas al reto occidental también han sido notoriamente diferentes. El nacionalismo secular ha rechazado el dominio político occidental pero ha aceptado y, en realidad ha acogido con agrado los valores culturales occidentales. En casos extremos, el uno se enamoró de Occidente hasta el extremo de llegar a la manía occidentalista (Gharbzadegi), mientras el otro se ha caracterizado por la xenofobia. Todas estas racionalizaciones ideológicas derivaron de la creciente brecha que separaba los estilos de vida de la élite occidentalizada y las masas profundamente religiosas.

La reconstrucción de la conciencia histórica iraní, en torno a la memoria del pasado imperial y la destrucción de todo lo que pudiera interponerse en su camino constituyó un elemento central de la política cultural de los Pahlavis. La elección del nombre dinástico de "pahlavi", por el idioma preislámico dominante en Irán, fue en sí simbólico. La organización de una Academia de Idiomas Iraníes para purificar el persa, el retorno al estilo arquitectónico grandioso y masivo de los Arqueménides, la adopción obligatoria de la vestimenta occidental, quebrando la continuidad de los estilos de vestuario tradicionales religiosos y laico del país, la celebración del Reinado Persa en el 2.500 Aniversario del Imperio Persa y el 50 Aniversario de la Dinastía Pahlavi; los cambios de calendario, primeramente del lunar islámico al solar persa y posteriormente de la "hégira" (1357) al "shahanshani" (2537), fueron todos aspectos de la misma política de purificación revivificada. Los recuerdos del período constitucional revolucionario y del período de 1941-53, cuando funcionó un sistema parlamentario casi-liberal, fueron fuertemente reprimidos. Los únicos libros importantes de la era de Mosadeg que quedaron en circulación fueron la autobiografía del Shá, "Misión Para mi País" y unas pocas historias que glo-



rificaban el papel desempeñado por Su Majestad en la recuperación de Azarbaiján y en la nacionalización del petróleo.

Una nación sin memoria histórica es una nación perdida. Más la memoria histórica no puede reprimirse totalmente. Para sus memorias, los persas nunca han tenido que confiar enteramente en la documentación histórica. A este talento secular se debe que el "Shahnameh", el poema épico de Ferdowsi, y las leyendas del martirio de Hossein y de tantos otros santos, formen parte de la tradición oral iraní, intensamente dramática y significativa. Pero la política cultural de la vivisección histórica condujo aun sin proponérselo a la esquizofrenia histórica. El 50 por ciento de la población menor de 20 años con el tiempo dejó de recordar a los constitu-



cionalistas liberales; pero se fortalecieron sus recuerdos del martirio de héroes legendarios, mientras simultáneamente adquiría una ideología revolucionaria casi marxista, de oídas y de publicaciones clandestinas.

Las manifestaciones masivas del Otoño de 1978 fueron notorias, entre otras cosas, por estar predominantemente compuestas por la generación más joven y porque singularmente no hacían referencia alguna de Mosadeg, el carismático líder constitucionalista de comienzos del 50. En lugar de esto, aparecían por doquier grandes retratos del ayatollah Jomeini y de los mártires de las nuevas luchas guerrilleras urbanas. El tema básico de las manifestaciones era la esperanza de una Segunda Venida.

Temas de comunicación política

El surgimiento de dos naciones con dos sistemas de creencias tal vez tuvo su revelación más dramática en los dos modos de comunicación política, separados aunque entrelazados. El punto de vista secular era profundamente occidentalizado y se expresaba en términos fáusticos: una búsqueda inexorable del poder a través del dominio de la ciencia y la tecnología. El propio Shá tipificó esta actitud por su amor a los artefactos (particularmente a los artefactos militares), su idolatría por la alta tecnología de capital intensivo (por ejemplo por la energía nuclear en un país dotado de inmensos recursos en petróleo y gas natural) y su ambición, que ostentaba con celo misionero, por transformar el Irán en 20 años en la quinta potencia industrial del mundo. Siempre simbólica, una de sus primeras acciones al regresar al poder en 1963 fue cambiar el nombre del Ministerio de Defensa por el de Ministerio de la Guerra. Pero todas estas demostraciones de fortaleza eran socavadas por una trágica tendencia oculta de misticismo y martiriología, un constante llamado a los poderes invisibles que protegieron su vida en cuatro intentos de asesinato, una vocación firme a cumplir su destino y, al final, una resignación a "aceptar lo inevitable" en lugar de enfrascarse en una contrarrevolución sangrienta.

Los mismos temas de poder, sangre y martirio también existían en el enfoque mundial opositor, pero aquí como nota predominante. La elección inconciente del Dr. Mosaddeq y del ayatollah Jomenini como los dirigentes carismáti-

cos de la oposición en menos de una generación muestra una profunda continuidad de arquetipos históricos. La conciencia histórica de los iraníes siempre se ha conmovido profundamente por el recuerdo de aquellos heroicos mártires que obtuvieron posiciones de poder espiritual a través de acciones de desafío contra los tiranos, vertiendo su sangre para redimir a los débiles y oprimidos. El legendario Siavosh en el "Shanameh", el Imán Hossein en la historia Shiíta y Hallaj en la memoria Sufi representan esos arquetipos. La combinación de debilidad (aparente) y determinación del Dr. Mosaddeg y la causa dañada pero virtuosa del ayatollah Jomeini representaron impulsos similares hacia el poder a través de la virtud y el martirio.

Sistemas de Comunicación en Competencia

Estas dos cosmovisiones, basadas en dos comunidades epistémicas rivales, también poseían dos sistemas de comunicación paralelos. A través de la rápida adquisición de las tecnologías modernas de difusión, así como de almacenamiento y recuperación de información, el estado adquirió, particularmente durante el decenio de los años setenta, un formidable arsenal de transmisión y control monolíticos de la información.

La amplia red nacional y extranjera de recopilación de información de inteligencia de la SAVAK, que se calcula empleaba 50,000 personas, fue sólo el más notorio de los elementos de este sistema. La Corte Imperial y las ramas civil y militar del gobierno tuvo cada una de ellas sus propias unidades de recopilación de información. La Intendencia Real en la Corte, la Segunda Columna en el ejército y la policía en la Municipalidad, así como también ciertos ministerios y organizaciones en las ramas civiles eran responsables de fortalecer el poder del estado en la vigilancia de la vida de los ciudadanos.

Sin embargo, la división de funciones nunca disminuyó la preponderancia de las unidades de seguridad. El Ministerio de Información y Turismo era principalmente responsable de verificar la prensa (que ostensiblemente era privada e independiente pero en verdad en gran medida subsidiada). Pero los oficiales de seguridad emitían boletines diarios a los editores indicándoles qué noticias debían imprimir y cómo dispo-

ner las columnas. Los cuatro diarios principales de Teherán comenzaron a semejarse en lo aburridos, monótonos y despersonalizados. A pesar de que el Primer Ministro Amouzegar nombró un periodista profesional para que fungiera de Ministro de Información y de sus promesas de una política de liberalización, en 1977 la práctica del boletín diario del gobierno a la prensa para publicación obligatoria no fue discontinuada.

Un artículo en particular, escrito por las oficinas de seguridad y que el Ministro hizo pasar como mensaje rutinario a ser publicado en la prensa, inflamó tanto a la oposición religiosa por sus insultos al ayatollah Jomeini que su publicación (en "El Ettala' at") puede atribuírsele la rápida escalada de la lucha de la oposición a partir de diciembre de 1977. El Ministro de Información fingió que desconocía el artículo; también aseguró que había detenido la publicación de otros artículos insultantes reci-

*"El estado Iraní
no reconoció ninguna verdad
fuera de sí, y no pudo
tolerar ningún desafío
a su autoridad"*

bidos de las oficinas de seguridad. Sin embargo, ya entonces era demasiado tarde para detener la marea de oposición.

Nominalmente, el Ministerio de Arte y Cultura era responsable de censurar las películas y los impresos. Sin embargo, nuevamente en esto las oficinas de seguridad con frecuencia actuaban en nombre del ministro. Se censuraba o denegaba la publicación o exhibición de libros y filmes aduciendo una variedad de razones, la mayoría relacionadas con declaraciones sobre la seguridad del régimen y la inviolabilidad del monarca. A veces las prohibiciones asumían rasgos arbitrarios, siniestros y hasta cómicos. "Macbeth" y "Hamlet" fueron prohibidas porque mostraban el asesinato de un rey. El color rojo se trataba con circunspección en las portadas de libros y revistas por su presagio revolucionario. En algunos casos, se colocaban libros "subversivos" en las librerías con el fin

de coger desprevenidos a los culpables. Un filme dirigido por Dariush Mahjoui, *Daere-ye Mina*, no fue estrenado durante algún tiempo porque dramatizaba las actividades criminales de una pandilla comercial copiada de la vida real, la cual, confabulándose con cierto personal médico, vendía a los hospitales la sangre inyectada de drogadictos.

La Televisión y la Radio pierden Credibilidad

Por otro lado, la Radio y Televisión Nacional Iraní (NIRT), el monopolio estatal difusor, disfrutaba en cierta medida de independencia tanto del gobierno como de las fuerzas de seguridad. Esta autonomía surgió parcialmente debido a que el director administrativo tenía vínculos políticos directos con el trono, a su reputación de lealtad y patriotismo, sus inclinaciones liberales y, en parte, debido al carácter profesional de la radiodifusión misma. Sin embargo, esta autonomía y aislamiento relativos no impidió al NIRT incluir programas patrocinados por SAVAK. A comienzos de los años setenta, cuando el movimiento de guerrilla urbana recién comenzó, un funcionario de seguridad se demoró largas horas en la televisión para dictar conferencias políticas sobre "los designios siniestros de los subversivos". Después algunos guerrilleros capturados fueron presentados ante las cámaras para ser entrevistados mientras confesaban sus acciones. Estas intervenciones mancharon la fama de autonomía que de inicio tuviera NIRT e hizo que perdiera su considerable credibilidad política.

Mientras tanto, los boletines noticiosos se dedicaban principalmente a las actividades de la familia real, completándose esto con una cobertura razonable de noticias de Occidente y del Tercer Mundo. Las noticias internas se mantenían al mínimo, limitadas mayormente a las ocasiones ceremoniales. Cada vez que NIRT intentaba vencer esta restricción —por ejemplo, entrevistando gente en las calles sobre cuestiones tan vitales como la inflación o la corrupción— enfrentó la oposición interna. Los programas de diversión y entretenimiento probablemente tuvieron un impacto aún más desastroso. Tanto las producciones nacionales como las importadas imponían los gustos culturales de una élite urbana y sus preferencias metropolitanas sobre una población no preparada

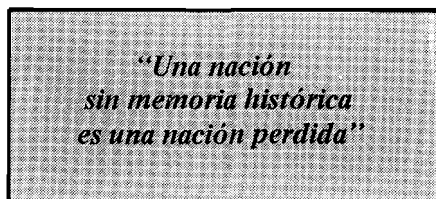
que inevitablemente experimentaba fuertes sentimientos de disgusto. La rápida expansión de la cobertura de difusión (hasta llegar a virtualmente 100 por ciento para la radio y 70 por ciento para la televisión) llevó estos programas al terreno santificado de casi todas las familias persas.

Pocos días transcurrían sin que desde el púlpito, el parlamento o la prensa se escucharan observaciones indignadas sobre la inmoralidad y la violencia de los programas de televisión de NIRT. Al mismo tiempo, con efectos sutiles pero no por ello menos reales, las imágenes televisivas de los standards de vida de las clases alta y media aumentaron el sentimiento de injusticia, envidia y ultraje de los pobres y de los devotos. En 1978, la extensión sin paralelo de la protesta y violencia políticas a través de todo el país, aun en los pueblos y aldeas más remotas puede considerarse en cierta medida como la consecuencia no intencional de esta penetración de los medios masivos. El régimen consideraba que la comunicación masiva sustituía la verdadera comunicación política. Los partidos políticos, la radio, la televisión y la prensa eran utilizados para promulgar, legitimar y persuadir antes bien que como canales para fijar agendas sociales, para la retroalimentación social, la participación social y la reconciliación social de puntos de vista e intereses en conflicto. En particular la televisión se utilizó como medio de asombrar, atraer y mitificar. La transmisión directa de la coronación del Shá, las festividades por el 2500 Aniversario de la Dinastía Pahlavi, al igual que de todos los "salaams", ocasiones ceremoniales en que el Shá otorgaba audiencia, tenían el propósito deliberado de impresionar. Los principales canales de comunicación política eran las entrevistas del Shá, frecuentes pero formalizadas, y las conferencias que dictaba a funcionarios o a grandes demostraciones de masas.

Se olvidó por completo el poder demistificador de la televisión. El rey aparecía cada vez más como un bufón desprovisto totalmente de ropa. La falta de canales de comunicación intermedios entre el estado y el pueblo significaba que con frecuencia los mensajes llegaban a oídos sordos o incrédulos. El Primer Sharif-Emami tuvo la sagacidad de reconocer hasta qué punto había llegado la brecha de credibilidad: "si decimos que es de día siendo día, la gente deducirá que es de noche".

Así pues, la proeza de cubrir el Irán, enorme y montañoso, con una gran red de comunicación de sistema de micro onda, en unos diez años resultó contrario a la comunicación. En tanto que el sistema de comunicación religioso tradicional prosperaba. Su éxito dependía de varios factores. Utilizaba canales informales y medios pequeños en lugar de grandes. Su mensaje era familiar y estaba diseñado en términos de las leyendas típicas de la memoria histórica persa. Y era creíble, puesto que correspondía a la realidad viva de su público y era transmitida por líderes legítimos de la opinión pública.

La red estaba organizada en torno a unos doscientos mil mullas (clérigos) que, procedentes de pueblos y aldeas, llegaban a Qom, Najaf o Mashhad para recibir entrenamiento y después regresaban a sus pueblos y aldeas. Mientras los radialistas y periodistas profesionales eran en su mayoría habitantes urbanos occidentalizados, los mullas tenían vínculos orgánicos con las clases baja y



media y conocían sus esperanzas y sufrimientos.

Tan solo el Madrassah (seminario teológico) de Qom tenían una población estudiantil de unos doce a quince mil "talabehs", la mayoría de origen campesino, que llevaban una vida de sencillez monástica con pequeñas becas provenientes de los ayatollahs (ayatollah significa, literalmente, el signo de Dios, o mentores religiosos con derecho a "ijtihad", el hacer nuevas interpretaciones y nuevos edictos del Sharia). Los "talabehs" eran el núcleo del renacimiento religioso, cada vez más radicalizado por la brecha creciente entre ricos y entre la vida religiosa y la secular, y por la pesada carga de la represión política. Después de 1963, fue el fundamentalismo del ayatollah Jomeini y la mezcla especial de shiismo, marxismo y existencialismo de Alí Shariati lo que capturó la imaginación de esta intelectualidad religiosa.

La red de comunicación de la que dependía este grupo cada vez más revo-

lucionario y volátil era tan antigua como el propio Islam. Como base tenía unas noventa mil mezquitas, distribuidas desde los centros urbanos hasta los asentamientos más pequeños. Estas mezquitas cada vez y con mayor frecuencia se veían complementadas por nuevas salas de conferencia religiosas (*hosseinieh*), o por reuniones informales en casas de familia, donde se leía e interpretaba el Corán, y por procesiones religiosas (*dasteh*) y duelos religiosos (*rowzeh khani*). El más conocido de estos centros religiosos era el Hosseinieh Ershad en Teherán, que se convirtió en el próspero centro intelectual de un movimiento modernista a fines de los años sesenta y principios de los setenta. Pero muy pronto el centro fue clausurado, el movimiento reprimido y Alí Shariati, su dirigente, detenido por el gobierno.

Medios pequeños para una revolución

Pronto el movimiento encontró otras salidas y utilizó del modo más imaginativo los medios "más pequeños". Las publicaciones en pequeña escala prosperaron más que nunca: "Maktab Islam", un circunspecto periódico religioso, vendía más de 50.000 ejemplares, un total impresionante si se le compara con las 3.000 copias vendidas por "Sokhan", el periódico literario más prestigioso del país. La cantidad de publicaciones periódicas editadas en el exterior, en el exilio, se elevó a 35.

Los nuevos implementos electrónicos ofrecieron oportunidades para muchos usos novedosos. La introducción de grabadoras incrementó la venta de mensajes religiosos pre-grabados. Las cintas se utilizaban para mensajes estrictamente religiosos y políticos. La mayor parte de los mensajes enviados por el ayatollah Jomeini desde el exilio (de 1963 a 1979) llegaron en forma de cintas de "elamieh" (pronunciamientos) que eran después mimeografiados o fotocopiados a escala masiva.

El apagón en la comunicación, que duró desde noviembre de 1978 hasta mediados de enero de 1979 (precipitado por huelgas de periodistas y radiodifusores), hizo que muchos encontraran usos ingeniosos para el teléfono. Si se discaba varios números en el extranjero con el fin de impartir y recibir las últimas noticias o rumores sobre la situación interna, la amistosa operadora local tenía la amabilidad de cobrar las llamadas no a quien las hiciera, sino a las au-

toridades de telecomunicación. Los mensajes de importancia política eran transmitidos externamente al igual que internamente por teléfono, y después grabados y duplicados en amplia escala. Varias campañas de terror y de contra-terror también utilizaron la red telefónica para amenazar a la oposición, a funcionarios gubernamentales, a huelguistas y a residentes en el extranjero.

Se establecieron varias radios clandestinas, la mayoría en el extranjero, para comunicar a Irán los mensajes de diversos grupos de la oposición, que iba desde el Tudeh (Partido Comunista) hasta el Frente Nacional y las nuevas guerrillas revolucionarias. Los programas persas del Servicio Mundial de la BBC también adoptaron una posición importante durante el apagón de la comunicación como fuente tanto de noticias directas como de rumores. Tal vez motivados por el doble objetivo de recuperar su antigua popularidad (perdida durante la era de Mossadeg) y de ganar unos cuantos puntos, las emisiones de la BBC mezclaban noticias y rumores, chismes y conjeturas. No estuvo a la altura de la reputación que había ganado durante la Segunda Guerra Mundial, ejemplificada en la observación hecha por Hitler de que escuchaba la BBC "cada vez que quiero saber qué tal nos va".

En el otoño de 1978, al desencadenarse las huelgas de la oposición la fotocopiadora se convirtió en la forma más popular de comunicación política. Cada día se emitían docenas de cartas noticiosas y de "elamieh". Y todo el tiempo, desde el comienzo hasta el fin, la más confiable de todas las formas de comunicación, el circuito del rumor, se utilizó para pasar no sólo noticias y conjeturas sino —algo más importante— las profundas esperanzas y temores de un pueblo atormentado.

Las demostraciones masivas del otoño de 1978 sólo sorprendieron a los que habían estado invernando en un invierno de negligencia política. Aún así, su masividad (los cálculos variaban de entre uno y tres millones de manifestantes, en las diversas ocasiones), su extraordinaria disciplina y su calidad predominantemente religiosa eran fuentes justificables de sorpresa y maravilla. Allí había una revolución singularmente iraní, sin precedente en forma o sustancia en la historia de otras naciones. Requería un nuevo enfoque, una comprensión especial.

III. COMUNICACION Y MODERNIZACION: ALGUNAS INFERENCIAS TEORICAS

Hace más de veinte años, cuando se publicó por primera vez (1958) la obra clásica de Daniel Lerner sobre comunicación y modernización, prevalecía el optimismo sobre lo que los medios masivos pueden hacer por el desarrollo nacional. El sugestivo título de la obra de Lerner, "La muerte de la sociedad tradicional", sugería un proceso histórico inevitable en la erosión de la "tradicición" en los países menos desarrollados, a ser apresurado por el impacto de los medios masivos. La hipótesis de Lerner de que existe una correlación positiva entre urbanización, alfabetización, exposición de los medios masivos y participación política (media por la participación electoral) captó la imaginación de muchos estudiantes de comunicación y desarrollo. Lerner y una generación de investigadores después de él asumieron que los efectos "multiplicadores" de

Si el trágico caso de Irán nos enseña una lección, ésta es que las tradiciones cívicas están inextricablemente ligadas a los mitos, leyendas, héroes típicos, creencias religiosas y, admitamos, supersticiones de un país"

los medios sobre la empatía y la movilidad síquica eran una fuerza generadora para el proceso de modernización.

Sin embargo, la experiencia de los últimos decenios en Irán y en otras partes del Tercer Mundo han puesto muy en duda la validez de esa perspectiva. Desde luego, virtualmente en todas partes del Tercer Mundo ha ocurrido una urbanización rápida. Pero no hemos presenciado el tipo de urbanización que Lerner tenía en mente. La migración de grandes cantidades de campesinos analfabetos o semi-analfabetos hacia las ciudades en expansión del mundo menos desarrollado, aumentando sus problemas de desempleo, pobreza y tugurios, y recargando al máximo los recursos de la ciudad, no es el tipo de urbanización con posibilidades de llevar a niveles más altos de bienestar, a no ser para unos pocos.

Cierto es que la exposición a los

medios ha sido grande. Wilbur Schramm ha denominado el decenio de los sesenta "la era del radio transistor" y los setenta y ochenta "la era de los satélites". La mayoría de los países en desarrollo ya han erigido o adquirido servicios de radio y televisión, mientras que algunos con ingresos más altos han insistido en el consumo conspicuo de instalaciones de televisión a colores. Junto con la línea aérea nacional y la acería, la radio y la televisión son los símbolos de status de la llegada de un país a la edad moderna. Pero esta exposición a los medios, seguramente más grande que nunca, ¿ha conducido a niveles más altos de alfabetización y de participación política? El ejemplo de Irán apoya la idea de que, para la mayoría de los gobiernos, la comunicación masiva (¿será ésta una contradicción en términos?) ha creado la ilusión de poder y control sobre las mentes a través del envío de mensajes uniformes a públicos no diferenciados. Muestra además que el potencial contra comunicativo de los medios masivos se exagera siempre y cuando la prensa y la difusión dejen de actuar a través de los canales secundarios y terciarios de la comunicación informal y del liderazgo de opinión.

¿Qué puede decirse de la participación política? Aquí, la hipótesis de Lerner muestra tanto su mayor debilidad como su mayor fuerza potencial. Si definimos la participación política en términos etnocéntricos, simplemente como participación electoral, el concepto pierde todo significado científico. Pero si lo definimos como comunicación interactiva genuina, simpatía, empatía, movilidad síquica o participación cognitiva en la toma de decisiones, el concepto comienza a ser pertinente para los procesos de cambio social.

Los puntos de vista mediocéntricos sobre la comunicación y el desarrollo, según los caracterizan los modelos de sistemas de comunicación Lerner-Schramm-UNESCO, tendrán por tanto que dar un mayor reconocimiento al papel crucial desempeñado por los canales de información informales y los medios pequeños. Lerner y Schramm, así como también la Unesco, ya han reconocido estas tendencias emergentes y han reconsiderado su preocupación anterior por los grandes medios y los indicadores de comunicación. El nuevo tribalismo que existe en el mundo, que centra la atención en las segregadas identidad, legitimidad e ideología de peque-

ñas comunidades nacionales (por ejemplo los kurdos, pashtus, escoceses, galeses, franco-canadienses) recurre cada vez más a los medios pequeños y a canales informales de comunicación. Si es que van a prestar servicio a su profesión, los especialistas en comunicación no pueden ya permitirse el preocuparse exclusivamente de los adelantos tecnológicos y de los puntos de vista tecnológicamente deterministas de la historia. La comunicación es un proceso de humanización y no es posible divorciarla de esos delicados y sutiles aspectos de la sociedad humana denominados arte, idioma, identidad, legitimidad e ideología.

Cuando el concepto de modernismo se entiende como un concepto discreto y se le contraponen a la tradición, como tantos teóricos de la modernización, lo han concebido, la cadena de empatía se quiebra trágicamente. La modernización desde arriba, acompañada de una buena medida de tiranía cognitiva, trata a sus objetos de manipulación (al hombre, a la naturaleza) como a cosas a ser fundidas en un molde nuevo y diferente, contra su voluntad y contra su sentido de la historia y del bienestar. Es por esta razón que la primera tarea de la modernización con frecuencia consiste en volver a escribir la historia, en borrar las memorias históricas que se le cruzan en el camino. A pesar de sus diferentes manifestaciones ideológicas, el fenómeno básico no es diferente trátase de Stalin, de Attaturk o del Shá. Si el trágico caso de Irán nos enseña una lección, ésta es que las tradiciones cívicas están inextricablemente ligadas a los mitos, leyendas, héroes típicos, creencias religiosas y, admitamos, supersticiones de un país. El desplazarlos del todo en el proceso de modernización significa rechazar la posibilidad de toda comunicación y de todo civismo.

IV. CONCLUSION

El dualismo en la comunicación tercermundista deberá considerarse un aspecto del fenómeno más general de dualismo socio-económico y cultural, con profundas raíces históricas en los modos de desarrollo colonial y neo-colonial. Sin embargo, la transformación revolucionaria de las sociedades del Tercer Mundo, de entidades tribales y agrarias a entidades cuasi industriales, ha adoptado un ritmo cada vez más acelerado. Esto ha producido, particularmente en contextos que reprimen la participación política, condiciones de tran-

sitoriedad, abstracción, anonimato y enajenación. Mientras tanto la revolución de las comunicaciones, que comenzó con la invención de la imprenta, también se ha acelerado para suministrar una exposición a medios múltiples, a una complicada variedad de estilos de vida, valores, e ideas, así como también acceso a los medios pequeños para fines de exploraciones personales y de comunicación de grupos pequeños. La fusión de estos dos fenómenos y su comprensión en el tiempo ha producido graves ansiedades de identidad, facilitando el rechazo de las abstracciones racionales de las definiciones de clase de identidad nacional y un énfasis en identidades más concretas y afectivas, primordiales (por ejemplo, sexo, raza, religión, idioma y etnia).

Confrontados con la multiplicidad de identidades que la vida moderna impone sobre el individuo y con las difíciles exigencias que hace para sistemas sociales y de personalidad integrados, el impulso a regresar a auto definiciones simples también ha sido muy fuerte. El impulso inexorable hacia la igualdad de condiciones pavimentó el camino para movimientos sociales y políticos del siglo XX que han sacrificado alegremente la libertad individual en aras de la igualdad democrática.

Sin embargo, lo que De Toqueville (1835-40) no pudo haber previsto fue hasta qué punto los procesos de aceleración tecnológica y de modernización despótica (emprendidos por las élites coloniales, neocoloniales y postcoloniales del Tercer Mundo) producirían una medida tan enorme de desenraizamiento y de ansiedad de identidad que tanto la libertad como la justicia podrían sacrificarse fácilmente para satisfacer las demandas por un sentido de identidad, aunque fuera anacrónico. Los desesperados anhelos de identidad y de comunidad en este contexto histórico llevan en sí el potencial tanto para la reconstrucción social creativa como para la destrucción de todas las tradiciones de civilismo. Como muestra la revolución iraní, estos anhelos tienen la posibilidad de conducir a sociedades más autónomas, libres, justas y humanas pero si las ansiedades de identidad de los desenraizados son explotadas en favor de nuevas dirigencias autoritarias, pueden también generar en nuevas formas de corrupción política, más perniciosas en sus consecuencias que las tiranías que se proponían corregir.

NOTAS

De Tocqueville, Alexis. *Democracy in America*; 4 vols., translated by Henry Reeve; London; Saudenrs & Otley; 1835-40.

Fallaci, Oriana. "Interview with Ayatollah Khomeini", *The New York Times Magazine*; October 7; 1979; 29-31.

Geertz, Clifford, ed. *Old Societies and New States*; London; The Free Press of Glencoe.

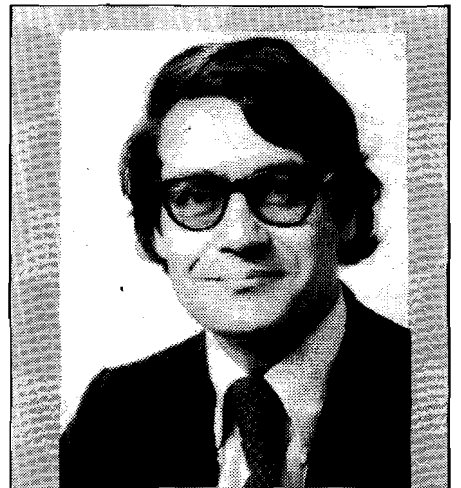
Lerner, Daniel et al. *The Passing of Traditional Society*; Chicago; The Free Press; 1958.

Tehrani, Majid, et al. *Communication Policy for National Development: A Comparative Perspective*; London; Routledge, Kegan & Paul; 1977.

.... "Communication and International Development; Some Theoretical Considerations", *Cultures*; 6:3, 1979; 29-37.

... "A Need for New Indicators", *Intermedia*; 8:3, March 1980; 19-23.

... "The Fetish of Identity: Communication Revolution and Fundamentalist Revivals" *Media Asia*; 8:1; 1981.



MAJID TEHRANIAN, iraní, PhD en economía política de la Universidad de Harvard, fue profesor y director del Instituto Iraní de Comunicación y Desarrollo en Teherán. Actualmente es profesor de Comunicación Internacional de la Universidad de Hawaii en Manoa. Sus publicaciones incluyen "Towards a Systemic Theory of National Development" (*Teheran Industrial Management Institute*, 1974); "Políticas de Comunicación para el desarrollo nacional: una perspectiva comparativa" (*Londres: Routledge, Kegan & Paul*, 1977); *Dependencia y Diálogo: La política económica del desarrollo de las comunicaciones*. Dirección: Universidad de Hawaii, Manoa, Hawaii.