

**Comunicación y territorialización. Extraños en
Abu Ghraib**

**Cristina Peñarín
(Universidad Complutense de Madrid)**

COMUNICACIÓN Y TERRITORIALIZACIÓN. EXTRAÑOS EN ABU GHRAIB

COMMUNICATION AND TERRITORY. STRANGERS IN ABU GHRAIB

Cristina Peñarín
(Universidad Complutense de Madrid)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp319-336

<http://dx.doi.org/IC.2009.01.15>

Resumen

El trabajo estudia los medios en los procesos de territorialización y de formación de "causas colectivas", que mueven la acción política, en los discursos públicos durante la guerra de Irak y en las fotografías de Abu Ghraib. Para ello, analiza la transmisión de emociones colectivizadoras de acuerdo con las diferentes categorizaciones de los otros.

Abstract

The paper studies media in territory processes and the formation of "collective causes", that can move political action, in public discourses during Iraq war and in Abu Ghraib pictures. For this purpose, it analyses transmission of collective emotions based on different categories of "the others".

Palabras clave

Comunicación / Política / Territorialización / Irak / Abu Ghraib

Keywords

Communication / Politics / Territory / Iraq / Abu Ghraib

Sumario

1. La mediatización de la guerra de Irak.
2. Las fotografías de Abu Ghraib y la formación de un territorio de identidad.

Summary

1. Irak War mediatized.
2. Abu Ghraib pictures and identity territory making.

Nada queda del pasado, y sin duda es mejor así (...) Lo que Alexandre A. borró con su orgullo no tenía mucha importancia: las casas coloniales, la variedad de los peristilos, la cometa del pináculo, los porches cansinos (...) Por el contrario, no hay que olvidar nunca a los primeros inmigrantes que llegaron a Mauricio procedentes de Bretaña, huyendo de la hambruna y la injusticia, buscando un nuevo Edén (...) No hay que olvidar a los barcos negreros de nombres espantosos, el *Phenix*, el *Oracle*, el *Antenor*, el *Prince-Noir*, cada uno con su cargamento de medio millar de hombres, mujeres y niños capturados en las costas de Mozambique y en Zanzíbar, en Madagascar (...) Tampoco hay que olvidar jamás a los culis indios, los “peones” embarcados mediante engaños en Calcuta, en Madrás, en Vizagapatnam, a los jóvenes raptados en los poblados por los arcotis...

J.M.G. Le Clézio, *La cuarentena*.

El escritor piensa aquí en la actividad de narrar como una contribución a la memoria común que no puede dejar de ser, al mismo tiempo, una confrontación con ciertas formas de olvido. Él mismo, el autor, se pone como receptor, actor sensible a la exigencia de observar con atención, de captar y traducir algo, la memoria de alguien, que desaparece si no adquiere alguna forma en el conjunto de las representaciones actuales.

Las construcciones de memoria estabilizan referentes como marcas de territorios en los que se pueden reconocer determinadas colectividades, lo que implica la exclusión de otros posibles territorios de memoria y auto-reconocimiento. Hacer memoria, como actividad de recuperación selectiva y orientada de rastros del pasado, implica la creación de hitos y de límites del espacio común y conlleva las dimensiones moral y política, al privilegiar ciertos colectivos e intereses en la configuración de lo común y al abrir determinadas perspectivas de futuro.

Podemos concebir estas dinámicas de la memoria como modelo para pensar la construcción de territorios de reconocimiento de unos y de segregación de otros, no referidos a la recuperación de elementos del pasado, sino a la experiencia y la representación del presente, por ejemplo, a la difusión de las fotos de la prisión de Abu Ghraib durante la guerra de Irak. Pero hay que precisar algo, pues la noción de territorio parece subrayar la estabilidad, en un tiempo como el nuestro de inestabilidad en la producción de subjetividades y de reformulación constante del yo, según los más difundidos análisis. Entendemos tanto las identidades como los territorios simbólicos en que se asientan como entidades fluidas caracterizadas por una immanente variación continua en la que hay que aprender a ver la formación de distinciones y fronteras a partir más de variaciones de posición e intensidad de las vinculaciones que de netas separaciones a priori. Por ello,

atenderemos en particular a las dinámicas de formación y desplazamiento de territorios colectivos –los procesos de territorialización y desterritorialización sobre los que insistía Deleuze- buscando, al traerlas al primer plano de la reflexión, iluminar algo de lo que ocurre en nuestro mundo. Como seres híbridos encontramos nuestro lugar a menudo en los lindes, entre una demarcación y otra, pero creamos también refugios frente a la inestabilidad y la ambivalencia en territorios que por un tiempo parecen una tierra firme capaz de darnos el amparo de la certidumbre de todos los demás, los territorios del lugar común y del sentir coordinado con una colectividad. Pero las certidumbres requieren un constante trabajo de mantenimiento y reafirmación, que impida que se diluyan, se desestabilicen o se transformen. Son estos procesos de estabilización, disolución, contaminación o dislocación lo que es necesario comprender.

Los discursos sobre la guerra de Irak que dominaron los medios de comunicación y el espacio público en EEUU, entre los años 2003 y 2008, activaron recursos semióticos orientados a mover la imaginación y la sensibilidad de sus destinatarios hacia el apoyo sin fisuras a la guerra y, una vez conseguido, a fijar y estabilizar esa posición. Lograron ampliamente su objetivo, lo que implicó cortocircuitar los flujos de comunicación divergentes con esa orientación y cerrar el espacio público dentro de límites rígidamente definidos. La difusión de las fotografías de la prisión de Abu Ghraib abrió una brecha en ese espacio rígido por la que fluyó otra visión de la guerra y de sus principales actores, lo que contribuyó decisivamente a la formación de otro territorio de identidad.

La actitud de los medios estadounidenses hacia la guerra de Irak, debido seguramente al terrible impacto causado por los atentados del 11-S de 2001 y a la gestión de la comunicación de la administración de G.W. Bush, fue muy diferente de la anterior Guerra del Golfo. Según el estudio de Hallin y Gitlin, en la víspera de la llamada Guerra del Golfo (iniciada el 2 de agosto de 1990) el público estaba en Estados Unidos dividido aproximadamente en partes iguales acerca de la decisión de entrar en guerra con Irak, y la televisión privilegiaba la información sobre las opiniones opuestas a la guerra, tanto en las grandes como en las pequeñas ciudades. Pero cuando la guerra misma comenzó todo esto cambió. "En pocos días, el foco pasó del debate al consenso: se podría decir que la guerra se desplazó del marco secular al sagrado. La unión de la comunidad tras las tropas y la bandera se convirtió en la primera historia en las noticias locales, y los periodistas la celebraban como manifestación de espíritu de comunidad". Los periodistas y profesionales de las televisiones declaran, cuando los investigadores les entrevistan para su estudio, que había entre ellos una tendencia a ser "empapados" o "arrastrados" -expresiones que, según los autores, se repiten una y otra vez- por las mareas de la opinión. En su trabajo ante la pantalla, subrayaban "lo que usted puede hacer" y

mostraban que ellos mismos estaban también "implicados" (Hallin, D.C. & Gitlin, T., 1993).

Estas observaciones apuntan algo que nos interesa subrayar. Los medios de comunicación se piensan mejor como mediadores de doble dirección: transmiten y dan forma a unos contenidos para una audiencia y también, en su necesidad de lograr afinidad con esas audiencias, captan aquello que éstas querrían escuchar y ver. Están sometidos a intereses de los grupos de poder de los que dependen como empresas de producción y emisión de contenidos, pero también a los de sus audiencias destinatarias, allí donde éstas son libres de elegir otro medio más de su gusto. Forman sentimientos, opiniones, etc., y recogen y traducen preferencias, sensibilidades, tendencias actuales o potenciales de sus destinatarios. Es preciso tener en cuenta un doble dinamismo: el de la formación de territorios, afinidades e identidades colectivas y el de la mediatización, que requiere siempre a su vez una territorialización en las culturas e intereses de los receptores de esos flujos que circulan globalmente.

La guerra de Irak iniciada el 20 de marzo de 2003 —en la que, entre otras diferencias respecto de la anterior guerra, como la gran difusión de Internet en muchos países, competía con las cadenas globales de información la cadena televisiva en lengua árabe Al-Yazira— permite observar algo muy conocido, pero también muy relevante para esta reflexión, respecto a los medios en la era de la globalización: aun transmitiendo prácticamente los mismos acontecimientos, las informaciones de los medios situados en diferentes lugares del globo describían un conflicto y unos actores distintos. La información tenía, tiene siempre, pero sobre todo en los conflictos —como se dice con un término pobre pero expresivo— un sesgo muy diferente en unos medios y otros, dependiendo del territorio simbólico-político en que ubique a sus destinatarios. Y ese sesgo de su discurso es el que eligen sus audiencias, por ser el que le permite ubicarse en un territorio de identidad. Los medios "convencionales" (no interactivos, como Internet), conforman espacios públicos no dialógicos, en el sentido literal del término (Thompson 1998; Saleri y Spinelli, 2008), pero sí sensibles, en modos y grados diferentes, a las perspectivas de sus destinatarios. En los medios sigue siendo acertado el *dictum* de Bajtin: la comunicación se produce siempre en el terreno del receptor.

¿Cómo captar los procesos de formación de territorios colectivos? La cualidad del territorio es la de proporcionar al sujeto la distinción entre lo propio y lo ajeno más que como algo dado, como algo que se impone, que uno elige o que le elige a uno, de donde se desprende una posible pauta para su análisis. Aquello de lo que nos "apropiamos", que entra a formar parte de lo que cada sujeto individual o colectivo percibe como su territorio, establece las diferencias sensibles y emocionales entre el allí, el afuera, lo ajeno, y el aquí, donde yo estoy y soy yo, o nosotros. Está regido por el gusto —incluido el gusto por cierto lenguaje, cierto discurso o forma de

hablar-, hecho de diferencias inapelables entre lo que “no soporto” y lo que “me encanta”; de entonaciones y ritmos en los que puedo participar como si fueran míos. Es el ámbito donde las experiencias importan y dejan huella —o el ámbito conformado por las huellas de las experiencias que importan. El gusto es memoria encarnada, experiencia, contacto con lo otro o los otros vivida como mía, inalienable en este instante, donde me reconozco o me descubro —“yo soy eso”. Este territorio es tan político como íntimo, poético, mediático, cotidiano. Es el lugar donde estoy en mi mundo, donde elijo los rastros de memoria a los que retornar, es decir, los que me centran, me ubican, me dan un hogar. El territorio tiene un límite, está definido claramente cuando se enfrenta a su negación, lo que me disgusta. Ciertamente, estas barreras del gusto, aunque radicales en cada momento, son tan móviles como las demás fronteras, que difieren entre sí en su velocidad de transformación o desplazamiento. Las operaciones de nostalgia y recuperación a las que tienden los mercados, incluido el del arte, tratan de crear el efecto retrospectivo de territorialización: puesto que esto estuvo en tu pasado, forma parte de ti, de tu territorio y no tenerlo te supone la pérdida de algo fundamental en tu memoria sensible. No necesariamente es así, pero a menudo nos prestamos a inventarnos un placer retrospectivo —como, según Agamben y Juaristi, en la melancolía se inventa una pérdida en el pasado que nunca existió. Los estereotipos arraigan en ese terreno, donde adquieren rasgos particulares, se asocian a olores, sabores, colores, incluso inventados, y ponen una etiqueta a esas sensaciones. Los vínculos estéticos —que difieren de los vínculos afectivos y pueden estar en conflicto con ellos— propician vinculaciones tenues o fugaces, según Bauman, lo que puede ser cierto cuando son “sólo” estéticos. Pero se asocian a todas las otras formas de vinculación, potenciando su fuerza de atracción o rechazo.

El franquismo en España nos da un fácil ejemplo. En los 60 y 70 del siglo XX, los adolescentes y los jóvenes pugnaban por salir del universo obligado que el régimen ponía a su alcance, y su búsqueda de lo otro en el terreno sobre todo estético —en este caso, las modas y estilo europeos, el pop, el rock, etc.— confluía con las ansias de democracia de ciudadanos de esas mismas y de otras generaciones: el rechazo a lo cutre, carca, polvoriento, aburrido, feo, se unía al rechazo ideológico y político. Las palabras comunes con que se nombran las sensaciones son etiquetas que conectan esas reacciones con el orden los discursos, los relatos, las ideologías. Hoy podemos documentar los hitos en la formación de ese territorio de identidad antifranquista y democrática en periódicos, películas, canciones, chistes, relatos: las marcas de un proceso entonces encubierto que hoy forma parte de la memoria personal y oficial.

El sentido de pertenencia a un espacio común delimitado y exclusivo se construye activamente cada día en la comunicación interpersonal o mediatizada. Recoge D. Morley estudios sobre el papel de

los medios en la construcción de nuestro sentido del espacio de la contemporaneidad, tal como se produce en el “ahora expandido” del mundo mediado. Según ellos, en el mundo noticiado encontramos, en forma mediada, una gran variedad de extranjeros presentes como contemporáneos a los que no tenemos acceso espacial recíproco, aunque sí tenemos con ellos una forma de “mediated togetherness” (Morley, 2000: 180). Pero la estructura espacial de la información mediática, en todos los medios del mundo, ubica al destinatario en el centro del espacio representado (cada medio situando el centro en su propio, distinto, lugar). Y por tanto, sitúa a los otros respecto a esa topología definida desde mi centralidad: vecinos, extraños, aliados, enemigos. Los copresentes no están presentes de la misma manera: los medios son potentes máquinas para construir discursos y sensaciones sobre los otros junto a (contra, entre, bajo, con...) los que estamos¹.

Aunque supuestamente todo sea visible por igual en el globo terráqueo que gira en la pantalla, para cada uno de los espectadores de los informativos televisivos, como de los receptores de otros medios, el mundo dista de ser homogéneo. La imagen del territorio local, familiar, es constantemente saturada por la información de memoria, del afecto por lo nuestro; el discurso verbal-visual-sonoro aporta sin cesar hitos, momentos, personajes, lugares, especiales o curiosos que llenan de vida y carácter a “nuestra” comunidad y, aunque pobre, nos da algún conocimiento de su organización, instituciones, rituales, etc., mientras el espacio “extraño” es ignorado y apenas llegamos a concebirlo como un mundo estructurado socialmente. O le hemos atribuido unos rasgos en nuestro discurso que apenas resisten el contraste con los que perciben ellos, “los otros”, de sí mismos (como diría E. Said, en *Orientalismo*). Esto resultó evidente en la transmisión televisiva de la guerra de Irak, cuando los medios de comunicación coincidieron con las autoridades de los países de “la coalición” en su nulo conocimiento de la sociedad donde introducían sus ejércitos y disparaban su armamento con el propósito de “liberarlos” de sus gobernantes. Una guerra plenamente colonial, en este sentido. El discurso informativo se dirige a cada destinatario como miembro de una colectividad cuyo ámbito local, en el sentido territorial y simbólico, contribuye a conformar; presupone y crea una comunidad de lugareños, “nativos”, cuyos afectos básicos viene a confirmar (Peñarín, 2006). La información mediática persigue crear la ilusión de fusión del punto de vista del

¹ La topología se ciñe al espacio “para ello utiliza lo cerrado (dentro), lo abierto (fuera), los intervalos (entre), la orientación y la dirección (hacia, delante, detrás) la cercanía y la adherencia (cerca, sobre, contra, cabe, adyacente) la inmersión (en), la dimensión... y así sucesivamente, todas ellas realidades sin medida pero con relaciones. Antiguamente llamada por Leibniz *analysis situs*, la topología describe las posiciones y tiene su mejor expresión en las expresiones preposicionales” (Serres, Atlas, p. 68 Cit. Por L. Castro Nogueira, *La risa del espacio*. Madrid, Tecnos, 1997).

panóptico con la perspectiva local, particular, mientras reitera y estabiliza lo nuestro, lo que pervive en el tiempo y en la memoria y presenta fugaces y erráticas visiones de los otros, todos por igual eventuales en el poco tiempo o espacio dedicado al “resto del mundo”.

¿Nos concebimos como insensibles a los humanos que habitan ese convulso “resto del mundo”? La elaboración social de la compasión es fundamental para permitirnos vivir con las imágenes de los otros desposeídos, en esa proximidad mediada de las atrocidades que padecen otros humanos, así como para configurar nuestro espacio público y la definición de nosotros mismos. Según ciertas visiones de los medios, la mediación del sufrimiento de los otros, lo que en los discursos públicos y en los medios se llama la solidaridad, sería innecesaria, ya que los medios, como la televisión, por su modo de presentación inevitablemente nos distancian de las imágenes que vemos. La atrocidad y el entretenimiento se alternan en el mismo rectángulo de cristal brillante. El espectador en el confort de su casa está separado del dolor, el calor y el olor de lo que ocurre, lo que distancia a los espectadores de unos eventos que pueden parecerles como ocurriendo en un teatro de actividad humana increíblemente remoto. El medio tiende a actuar como un cordón sanitario que nos aísla emocionalmente de los eventos que muestra (D. Morley -2000: 184- cita a Kracauer: “en las revistas ilustradas, la gente ve el mundo que las revistas ilustradas les impiden ver”). Sin embargo, no hay información de guerra o de desgracias humanas que no vaya acompañada de historias sobre operaciones humanitarias de ayuda a los desgraciados y de llamadas a la solidaridad de los receptores.

El discurso solidario —según Saiz Echezarreta- enuncia, al mismo tiempo, nuestra responsabilidad ineludible acerca de los otros y nuestra posibilidad de ‘deshacernos’ de la misma a través de la acción delegada: nos recuerda nuestras obligaciones y, al mismo tiempo, la forma de ‘desatenderlas’. Las ONG de Desarrollo, como mediadores expertos, articulan un conjunto de vínculos mediante los que se define una comunidad de pertenencia, un nosotros, que no sólo remite a un estado-nación, sino que implica la pertenencia a un nosotros-humanidad. Por medio de su publicidad, esas organizaciones construyen también un modelo de relación con los otros distantes caracterizados como sufrientes y necesitados. “Las ONGD aportan una dimensión solidaria a la ciudadanía, no sólo porque actúan como delegados en ámbitos de lo social, sino porque se han legitimado como gestores del capital axiológico, afectivo y político del nosotros ciudadano” (Saiz Echezarreta, 2008).

Hay además algunos otros ausentes de los medios a los que tenemos acceso en nuestro entorno. En los discursos informativos de los medios, el espacio propio es construido expulsando a otros a la inexistencia, aquellos cuyas vidas y muertes no forman parte de nuestra realidad, ni, por tanto, tienen el poder de afectarnos. Así ocurre, como señala Butler, con los

iraquíes muertos en guerra, con las numerosas muertes de africanos o palestinos que quedan sin imágenes ni mención en los medios de Estados Unidos. Así mismo, el uso de términos como terrorista o masacre en esos medios tras el 11-S, se hace en modos que excluyen de la humanidad a enteras poblaciones. El discurso público funciona estableciendo unos límites de lo inteligible, de nuestra realidad, tras los que desaparecen las vidas y las muertes de aquellos otros inexistentes para nosotros (Butler, 2006: 61, 187).

Entendemos las representaciones mediáticas, más que como reflejos del mundo —aunque esta expectativa de “documentación” sobre lo real no puede ser excluida del marco del discurso informativo— como escenificaciones de los mundos que cada medio prevé que puede atraer a sus audiencias. Representaciones que se componen como un terreno de lucha animado por las tensiones entre los agentes implicados (los excluidos, que pugnan por conquistar un lugar en él y los incluidos, que tratan de hacer prevalecer su perspectiva sobre otras en competencia). Las fronteras entre los discursos y los territorios de reconocimiento e identidad no dejan de desplazarse y a su vez, de ser objeto de operaciones de cristalización y consolidación.

1. La mediatización de la guerra de Irak

Para entender la consolidación de una versión oficial y hegemónica en el espacio público, que condujo al apoyo masivo de los estadounidenses a la guerra de Irak, es preciso observar cómo participaron los medios en la formación de una “causa colectiva” (lo que, según Boltanski, equivale a observar la dinámica de la acción política, (Boltanski, 2000: 25). Un territorio no implica inmediatamente una causa, si bien una causa colectiva sí precisa la existencia o la conformación de un territorio. La formación de una causa colectiva requiere una iniciativa, un objetivo, una red de alianzas que permitan aglutinar una colectividad-sujeto. Necesita un discurso que dé forma al objetivo, que transmita determinados sentimientos a sus destinatarios, que les incite a participar en el proyecto. En ese discurso, el otro se configura como enemigo, muy diferente del otro sufriente del discurso de la solidaridad o del otro expulsado fuera de los límites del mundo común.

En palabras de S. Sontag, “se han propuesto (en EEUU) dos modelos para interpretar la catástrofe del 11 de septiembre. El primero de ellos es que esta es una guerra iniciada por un «ataque furtivo» comparable al bombardeo japonés de la base naval estadounidense en Pearl Harbor, Hawai, el 7 de diciembre de 1941, el cual empujó a Estados Unidos a entrar en la segunda guerra mundial. El segundo, que se ha ido extendiendo en Estados Unidos y en Europa Occidental, es que se trata de una lucha entre dos civilizaciones rivales,

una productiva, libre, tolerante y secular (o cristiana) y la otra retrógrada, intolerante y vengativa” (Sontag, 2007: 121).

Ambos modelos perfilan una causa colectiva, promueven una guerra por alcanzar dos objetivos imperiosos, la propia seguridad y el bien más alto. En el primer modelo, los atacantes son innobles, actúan de manera rastrea, abusan de la confianza, no plantan cara, no son soldados frente a soldados, sino furtivos frente a presas. El modelo suscita el miedo ante un tipo de ataque irregular, por infiltración en la normalidad de nuestro mundo de elementos enemigos, y simultáneamente la indignación ante unos enemigos caracterizados como lo opuesto a la justicia y la humanidad. En el segundo modelo vemos una respuesta a la pregunta ¿por qué nos odian?, que se planteó públicamente en Estados Unidos tras el 11-S. La respuesta inmediatamente difundida fue: nos odian porque nos envidian, porque somos superiores. Y en esta versión, ellos pueden ser toda una civilización, al igual que nosotros somos otra.

Estos modelos, ciertamente, no se proponen como esquemas abstractos. Para que susciten la implicación de las audiencias, sus promotores han de estimular la imaginación del destinatario, como palanca para crear una “convergencia emocional” entre emisores y receptores. Para transmitirse a muchos destinatarios, el sentimiento se hace espectáculo, discurso que alimenta la imaginación del receptor por medio de géneros y formas que incluyen la descripción de las emociones de los personajes; de “escenarios paradigmáticos” que permiten el vaivén entre los enunciados y las emociones. Discursos que procuran la identificación y el etiquetado de las experiencias emocionales, que serán estabilizadas por la re-evocación que las pone en común. Las formas de expresión –como cuentos, reportajes, canciones, relatos, historias- que describen una situación y al tiempo los estados interiores de los que participan en ella, dan forma sensible al modo como un sujeto se ha sentido afectado e implicado y nutren esa forma de imaginación indispensable para la puesta en común de las experiencias emocionales. La convergencia emocional requiere lo que Boltanski llama “convergencia imaginativa” entre quien hace una proposición de implicación emocional y quien la recibe (Boltanski, 1993: 84). “Que el capitán Dreyfus haya sido injustamente condenado en París en 1894, no basta para alimentar nuestra imaginación evaluativa. Para eso hace falta sumergir esta circunstancia particular en un conjunto fluido de relatos –algunos de los cuales se dan por reales, otros son, como se dice, novelados- cuyo agrupamiento permite la cristalización de una viñeta, la del acusado inocente y disculpado, que pueda funcionar como un esquema re-aplicable a un gran número de situaciones” (Boltanski, 1993: 81).

Boltanski analiza los rastros de esos pasos de los sentimientos por las expresiones, que pueden ser relativamente estables y dibujar sensibilidades comunes sobre las cuales pueden apoyarse acuerdos prerreflexivos –del orden del prejuicio- entre las personas que se

reconocen, si no con los mismos valores éticos, al menos como una comunidad de reacciones, que suelen llamarse “viscerales”, por ser previas a su justificación por principios (Boltanski, 1993: 86). Es en tanto que son sensibles a un problema, sensibilizadas, que las personas se pasan de una a otra el relato de los espectáculos que les han indignado, chocado o emocionado, creando así una coordinación de las “sensibilidades”. La sensibilización es, para Greimas y Fontanille (1991), el soporte y la primera etapa de una moralización porque inserta una configuración pasional en un espacio comunitario. Por ello, el estudio de la moralización presupone el de la sensibilización (Boltanski, pp. 84-85).

Una comunidad de sensibilidad, o “de reacciones”, no es todavía una colectividad de orden político. Para ello necesita normas y discursos dispuestos a darle forma, a definir los límites de lo que queda dentro y fuera, a señalar una orientación moral, a darle el impulso afectivo y ético que organice el sentido de esa unidad y pueda dirigirla hacia una acción común. J. Butler analiza la construcción de esos límites en el espacio público mediado en Estados Unidos durante los años de la guerra de Irak: “lo público se forma sobre la condición de que ciertas imágenes no aparezcan en los medios, de que ciertos nombres no se pronuncien, de que ciertas pérdidas no se consideren pérdidas y de que la violencia sea irreal y difusa. Tales prohibiciones no sólo sostienen un nacionalismo basado en objetivos y prácticas militares, sino que también suprimen cualquier disenso interno que pueda exponer los efectos concretos y humanos de su violencia” (Butler, 2006: 65). Los límites del espacio público, de la colectividad del nosotros, se definen rígidamente utilizando incluso prohibiciones legales, pero sobre todo, descalificaciones morales. Si entre los estadounidenses usuarios de Internet circularon discursos disidentes e informaciones que contradecían la versión oficial, tales posiciones tardaron años en adquirir el derecho a pronunciarse en el espacio público de los medios convencionales y más de un lustro en ser hegemónicas en ese país, a diferencia de lo que ocurría durante ese tiempo en el resto del mundo.

Los discursos públicos que lograron el apoyo a la guerra se centraron en transmitir emociones colectivizadoras, en particular el miedo y la indignación. Arsenault y Castells mencionan, entre los factores que hicieron posible en EEUU la prolongada desinformación durante la guerra de Irak, los estudios de Barber y Kellner sobre el papel que jugó el miedo en la promoción de la agenda política de G.W. Bush. Enmarcando las acciones de EEUU en Irak y Afganistán como parte de la “Guerra contra el terror”, la Administración de Bush creó en su país un clima de miedo en el que el disenso era considerado subversivo. Los medios mayoritarios colaboraron con este marco de miedo que, al mantener a los estadounidenses en un estado constante de alerta, con sus ojos fijos en las pantallas, incrementaba los beneficios de los medios (Arsenault y Castells, 2006: 289). Para Lakoff, “el marco de la “guerra contra el terror”

presupone que la masa está aterrorizada, mientras que las alertas naranja, junto con otras medidas y retóricas de la Administración, mantienen activo el marco del terror” (Lakoff, 2007: 70). Butler se refiere a la propagación de un “pánico sin objeto”. “Cuando Rumsfeld hace entrar a los estados Unidos en periódicos estados de pánico o de “alerta”, no le dice a la población de qué tiene que cuidarse, sino sólo que preste mayor atención a cualquier actividad sospechosa”, lo que se traduce fácilmente en sospechas de toda persona de piel oscura (Butler, 2006: 107). Al hablar de “mantener activo el marco del terror”, de promover “periódicos estados de alerta”, estos autores apuntan al trabajo de reiteración de los enunciados que transmiten estas emociones y que tratan de fijar o intensificar un estado afectivo común que une a la colectividad en la sensación de estar todos igualmente amenazados —y precisamente por el hecho de formar parte de la colectividad de los estadounidenses.

Pero el miedo puede ser paralizador, lo que moviliza a la colectividad y la une en torno a un objetivo es más que el miedo, es el compartir la indignación moral. Siguiendo el estudio de Adam Smith sobre las emociones del espectador, Boltanski señala que al simpatizar con quien sufre una injusticia, el espectador accede al sentimiento de indignación, que desplaza la atención desde el desgraciado a su perseguidor. Cuando se trata, por ejemplo, de desgracias de “compatriotas” causadas por “extranjeros”, la indignación puede imputarse a una identificación comunitaria, que arrastre un “reflejo” de xenofobia (Boltanski, 1993: 93). Esta forma de indignación “unánime” se vuelve inmediatamente hacia el supuesto culpable y hacia la búsqueda de castigo. Dirigentes y dirigidos hablan con una sola voz y designan conjuntamente un culpable. Toma la forma de una “indignación moral”, por la que el colectivo reafirma sus valores estigmatizando la inmoralidad de un culpable (id, p. 96). Ese sentimiento y los discursos en los que se transmite hacen que la colectividad se forme de sí misma una imagen de colectividad moral que ha de enfrentarse a un enemigo tan inhumano que deja de ser humano (sirven como ejemplo los titulares de las emisoras británica BBC y estadounidense CNN de un mismo día, el 28 de marzo de 2003, a las pocas semanas de comenzar la invasión de Irak, donde se informa de que “Fuerzas paramilitares iraquíes amenazan a civiles alrededor de Basora” (BBC); “Militares británicos dicen que los soldados iraquíes han disparado a civiles, mujeres y niños que trataban de escapar de Basora” (CNN)², presentando una imagen de los combatientes iraquíes moralmente deleznable).

2 En cambio ese “hecho” está ausente de los titulares de las emisoras “no favorables” a la guerra: sobre lo que ocurre con los civiles que salen de esa ciudad, Basora, France 2 señala en sus titulares ese mismo día: “Cientos de habitantes huyen de los combates en las ciudades del sur de Irak”. Y la española Tele 5: “Las ciudades se han convertido en el quebradero de cabeza de las tropas británicas y norteamericanas. En Basora se añade el problema de las riadas humanas que entran y salen de la ciudad sin rumbo fijo”.

La acción bélica requiere la construcción de un enemigo caracterizado como temible y despreciable —tan indispensable es para la guerra ese enemigo, que si no se encuentra en el terreno de las operaciones militares, hay que crearlo. La justificación de la acción bélica y la unidad de la población en su respaldo precisan esa violencia de caracterización por la que se presta a algunos otros los rasgos de lo peor; se les priva de cualesquiera otras cualidades para que puedan ocupar de lleno la imagen de lo que nos atemoriza e indigna y hace ineludible que persigamos destruirlo.

2. Las fotografías de Abu Ghraib y la formación de un territorio de identidad

Las fotografías e informaciones difundidas a finales de abril de 2004 por un canal estadounidense de noticias sobre abusos y humillaciones de soldados estadounidenses a prisioneros iraquíes en la cárcel de Abu Gharib en Irak, produjeron un considerable escándalo. En marzo de 2006 las autoridades de ese país decidieron el cierre de esa prisión y el traslado de los detenidos a otros centros (la utilización desde 2002 de la prisión de alta seguridad de la base Estadounidense de Guantánamo en Cuba para sospechosos de terrorismo capturados en Afganistán, en la guerra que siguió a los atentados del 11-S, y posteriormente para detenidos en Irak, había sido denunciada por organizaciones de derechos humanos y las fotografías de la situación de esos detenidos causaron reacciones de indignación en muchos lugares del mundo. Pero no tuvieron el efecto, sobre todo en Estados Unidos, que siguió a la publicación de las fotos de Abu Ghraib).

Las escenas fotografiadas en la prisión de Abu Ghraib, que muchos receptores percibieron inmediatamente como torturas, son de varios tipos, pero predominan dos: en un escenario de prisión, en el primer grupo se ven prisioneros en situaciones dolorosas y degradantes solos o con sus guardianes, soldados estadounidenses; en el segundo, vemos a soldados posando para la cámara junto a prisioneros en esas mismas posiciones, o junto a cadáveres. Como es sabido, estas fotos fueron enviadas por sus autores o por los retratados a sus amigos por la red electrónica, poniéndolas en circulación en un ámbito restringido. De ahí pasaron a una difusión más amplia en red hasta que fueron emitidas por un medio “convencional”, la cadena CBS, momento en el que adquirieron una relevancia política, hasta el punto de que tanto G.W. Bush como D. Cheney y otros dirigentes tuvieron que responder públicamente. En sus declaraciones trataron sobre todo de desechar la categorización de esos comportamientos como tortura y de evitar que fueran identificados con EEUU, que se consideraran representativos de la actitud de la nación, de su ejército o de sus dirigentes.

La audiencia de los medios convencionales ha podido percibir Abu Ghraib como un “escenario paradigmático” donde se presenta justamente aquello que debe quedar fuera del espacio común al que se siente y al que quiere pertenecer. Incluso las personas que en cualesquiera lugares del mundo no tuvieran una actitud opuesta a la guerra de Irak (en este rincón de Europa donde escribo era una minoría que no llegaba al 10%), fácilmente se sentirían asqueadas por esas imágenes. Para que la repugnancia se transforme en repulsa moral ha de sumarse algo del orden del sentido. La batalla por el sentido de esas escenas se desplegó inmediatamente. Para algunas voces mediáticas de EEUU debían ser consideradas chiquilladas comparables a las novatadas, desahogo de muchachos sometidos a demasiada presión, como señala Sontag (2007). Pero las autoridades de EEUU no podían acogerse a ese expediente y lo etiquetaron como excesos de un reducido número de soldados. Una vez la escena a la vista no era posible un discurso oficial de defensa o de naturalización de esas actuaciones de los soldados, sino sólo uno de minimización de su ámbito de responsabilidad: no son todos, sino algunos pocos los responsables. Esta es una cualidad de la fotografía que estalla en los medios actuales, en la información sobre todo. La imagen fotográfica recoge la huella de una situación y el punto de vista de esa toma de luz reflejada; la perspectiva visual, pero también cognitiva, valorativa y afectiva. Grabada en un soporte digital puede circular inmediatamente y permanecer como registro recuperable en cualquier momento y desde casi cualquier lugar. Las fotos de Abu Ghraib nos ponen ante una escena primera, la que tiene lugar en el interior de los muros de esa prisión, vista desde la perspectiva de los propios soldados. ¿Qué sentido le podemos dar? ¿Qué diferencias de sentido puede haber entre las diversas audiencias globales? ¿Cómo lo interpretarán aquellos que se identifiquen con los prisioneros?

Los soldados probablemente creían compartir con el grupo reducido de destinatarios a quienes enviaron personalmente las fotos el sentido que tenía para ellos la situación. Comunicaban en el interior de una comunidad de sentido y sensibilidad. Y es esa comunidad, sus supuestos básicos, lo que se hace visible para otros espectadores –ajenos a tal comunidad de sentido- en la escena fotografiada. Esas otras audiencias no previstas se pueden preguntar por el sentido que tenía esa situación para sus protagonistas, los soldados que no sólo fotografían a los prisioneros y a sus compañeros, los demás guardianes, sino que posan satisfechos, con frecuencia levantando el pulgar con un gesto convencionalizado de sentido unívoco. En la cultura de los soldados, nos preguntamos: ¿son esas escenas equiparables a juegos porno, como señala, por ejemplo, S. Sontag? Posiblemente reproducen cuadros típicos de la pornografía sado-maso que circula ampliamente en muchos medios. Esa alusión (intertextual) a una cultura particular del cuerpo y el sexo refuerza la impresión de que los

soldados han naturalizado en su “comunidad de reacciones” un comportamiento que en otras comunidades interpretativas resulta inaceptable. Porque en la visión de cualesquiera receptores, prisión, guardianes y prisioneros son términos densos de sentido e historia/s (documentadas o ficcionales). Sabemos algo de lo que implican, y entre sus primeros rasgos el de la falta de libertad de los prisioneros y el dominio sobre ellos de sus guardianes. Nos resulta inmediatamente evidente que el prisionero no juega, ni, como el escolar sometido a las novatadas, puede esperar librarse mañana de la situación de sometimiento en que se encuentra. Forman parte también de nuestra enciclopedia las numerosas historias de abusos en situaciones de falta de supervisión y control sobre los guardianes, que nos indican que tales situaciones suelen propiciar el abuso de poder, y que eso es precisamente lo que ha motivado las leyes y acuerdos internacionales sobre el trato de prisioneros que custodian nuestro sentido de la justicia.

S. Sontag, buena conocedora de la historia de la fotografía, señala la excepcionalidad de la actitud de los soldados que posan para la cámara. “Los soldados alemanes en la segunda guerra mundial fotografiaron las atrocidades cometidas en Polonia y Rusia, pero las instantáneas en que los verdugos se colocan junto a las víctimas son muy infrecuentes, como puede apreciarse en un libro de reciente publicación, *Photographing the Holocaust* de Janina Struk. Si existe algo comparable a lo expuesto en estas imágenes serían algunas de las fotografías de las víctimas negras de linchamientos tomadas entre el decenio de 1880 y los años treinta, que muestran la sonrisa de estadounidenses pueblerinos debajo del cuerpo desnudo y mutilado de un hombre o una mujer colgado de un árbol. Las fotografías de linchamientos eran recuerdos de una acción colectiva cuyos participantes sintieron que su conducta estaba del todo justificada. Así son las fotografías de Abu Ghraib” (Sontag 2007: 142-143).

Este supuesto acude inmediatamente a la mente ante la visión de esas escenas: están hechas como “recuerdos” de situaciones memorables - quizá por curiosas o “atrevidas”-, en cualquier caso, donde las acciones de los protagonistas, los soldados, están plenamente justificadas para ellos, en primer lugar, por el hecho de ser acciones colectivas -lo que “todo el mundo” hace- y además, porque ese colectivo se ha dado un sistema de justificación más o menos explícito. El receptor que no comparte esa perspectiva percibe, al tiempo que las imágenes, el abismo que hay entre sus supuestos y los de “ellos”.

En el momento en que inferimos el sentido que tiene para los soldados percibimos la distancia insalvable entre las interpretaciones, las sensibilidades de ellos/de nosotros. Y entonces surgen también las preguntas: ¿Quiénes son ellos -los que naturalizan eso? (pues parece más que probable que en ese centro de detención, los mandos consienten tales actuaciones; para ellos no hay problema moral -de hecho, en una de las fotografías difundidas,

tomada desde la altura de un corredor en un primer piso, se ven pasando con toda naturalidad cinco o seis soldados junto a varios prisioneros desnudos y amontonados- ¿Quiénes somos nosotros –los que rechazamos esas actuaciones como lo más deleznable? Lo que les da el carácter de límite moral y afectivo de lo tolerable es el hecho de que para que se den esas acciones, los prisioneros han tenido que perder el estatus de persona con derechos y dignidad. Esto hace tan radical la pregunta cuántos se sienten como yo, cuántos formamos la comunidad de los creyentes en ese derecho a la integridad y la dignidad de cualesquiera personas. ¿Se sienten otros, como yo, ofendidos, indignados? ¿Cuántos dentro de EEUU forman parte de esa comunidad moral a la que siento que pertenezco? ¿Cuántos en Irak, en Egipto, en Palestina? La cuestión es política más que cuantitativa, ya que, incluso para los estadounidenses que se sentían víctimas del “terrorismo”, esas imágenes pueden invertir las posiciones de víctima y verdugo en un plano imaginativo y sensible, capaz de transmitirse, si encuentra los vehículos, los enunciados apropiados, a una multitud de destinatarios y de hacerles compartir una sensibilidad. Y esas convergencias de la imaginación y los afectos pueden hacer compartir a personas muy distantes un territorio simbólico y moral; pueden hacerles sentir que pertenecen a una comunidad.

La extrañeza ante las imágenes de tortura, en Abu Ghraib o en otros lugares, surge al percibir la neutralización de la reacción de los carceleros ante lo humano, el rostro humano del prisionero. Tanto Butler como Bauman se refieren a la noción de Levinas del rostro, cuya precariedad apela en mí a la paz. “La paz como un despertar a la precariedad del otro”, cita Butler (2006: 169). Una apelación al ‘No matarás’ que hace del otro un requisito fundante del lenguaje y de la posibilidad de ser humano, es decir, un ser de lenguaje y comunicación. La ética es anterior lógicamente a la filosofía; es condición del pensamiento y del ser humano, que ha de ser reconocido como vulnerable entre otros humanos, a su vez seres expuestos y vulnerables.

El trabajo de la imaginación no se dirige sólo a movilizar la representación del otro como deleznable e indignante. Es preciso también un minucioso trabajo de anulación del otro como unidad-persona, como rostro capaz de apelar a la sensibilidad ética de su captor. El conocido análisis de Bauman (en el libro *Modernidad y holocausto*) tiene la virtud de mostrar los pasos que son necesarios para que sea posible tratar desde cerca, manipular, los cuerpos-persona de esos otros como si fueran cosas. De acuerdo con la racionalidad moderna, que organiza las acciones en secuencias de tareas independientes, desvinculadas de su finalidad y, por tanto, de su posible evaluación moral por parte de quienes las realizan, señala Bauman, el impulso ético que suscita el otro puede ser neutralizado. Para contrarrestar ese impulso se ha de diferenciar a los otros como objetos de acción en agregados de rasgos funcionales específicos y mantener estas características independientes para evitar que surja la ocasión de volver a

armar el "rostro" con "partes" dispares y asegurar que la tarea asignada a cada acción esté exenta de evaluación moral (Z. Bauman, 2004:144), lo que requiere también construir una distancia, desde luego moral, pero si es posible también física, y exceptuar a esos otros de la categoría de rostros humanos.

En las escenas de la prisión de Abu Ghraib no se ven marcas de hierro candente en los cuerpos de los prisioneros, mutilaciones u otras "acciones maléficas", en el lenguaje de G.W. Bush (el entonces presidente estadounidense declaraba en un discurso sobre el estado de la Unión en el año 2003, a propósito del régimen de Sadam Hussein: "descargas eléctricas, marcas calientes con hierros al rojo vivo, ácidos sobre la piel, mutilación con taladros eléctricos, ablación de la lengua y violaciones. Si esto no es maléfico, entonces esta palabra no tiene sentido..."). Los "combatientes enemigos" son en primer lugar etiquetados. A los dos meses del 11-S, en un discurso ante la Cámara Americana de Comercio, D. Cheney dijo que los terroristas: "no merecen ser tratados como prisioneros de guerra". "Cheney fue el pionero de una casuística distinción teórica entre la *tortura* no permitida y métodos violentos de interrogación sí permitidos (...). Un documento clasificado del departamento de Justicia, pero motivado por Cheney y su equipo de "gobierno dentro del Gobierno", según reveló el (*Washington*) *Post*, determinó que la ley estadounidense en contra de la tortura "prohíbe sólo las peores formas de trato cruel inhumano o degradante", con lo cual permite otras. El documento especificó que la tortura prohibida consistía en aquella que causaba dolor "equivalente en intensidad" al del "fallo de un órgano vital... o incluso la muerte". (Carlin, 2009: 4-5). Las formas de "presión" que se podían aplicar a los prisioneros habían sido minuciosamente estudiadas y descritas para que los encargados de aplicarlas y los responsables en la "cadena de mando" pudieran sentirse eximidos de la descalificación moral como torturadores. Los soldados actuaban en Abu Ghraib, según muestran las fotografías, sin inquietud moral alguna, con la satisfacción de quienes realizan una acción, como dice Sontag, plenamente justificada. (Para asegurar la distancia en la manipulación de los cuerpos, a menudo el rostro del prisionero está cubierto con una capucha, aunque su cuerpo esté desnudo, emasculado, amontonado con otros o atado en posiciones descoyuntadas, mientras los guardianes les golpean y manipulan siempre con guantes).

En esta forma de configurar al otro, éste no suscita la responsabilidad, la compasión, el miedo ni la indignación. Ha pasado por ese estadio, ha sido marcado como enemigo despreciable e indignante, pero a esa categorización necesaria se ha añadido una elaboración más: para la relación cuerpo a cuerpo se han realizado las operaciones de etiquetado, distancia moral y objetualización que permiten bloquear la percepción de la humanidad del otro y la reacción ante él que nos hace humanos.

Las fotografías de Abu Ghraib hicieron sensible, repugnante, esa inhumanidad de los guardianes. El territorio en el que se sitúa la interpretación de las audiencias ofendidas por ellas es ético y político, por razones evidentes (esos soldados forman parte del ejército de EEUU, que invade Irak por una causa declarada humanitaria, etc.). Pero cualquier imagen o relato de tortura suscita una reacción que podemos llamar política porque plantea el límite de la comunidad de los humanos, el límite ético primero. Y sugiere inmediatamente una causa: mi elemental responsabilidad ante el otro y mi sentido de la colectividad a la que quiero pertenecer me impulsan a impedirlo (o, al menos, impedir eso es una causa a la que me adheriría). El impacto que tuvieron las imágenes de Abu Ghraib en la sensibilidad moral de muchos receptores no revirtió la situación de apoyo mayoritario de los estadounidenses a la guerra inmediatamente, pero se propagó como una visión alternativa capaz, junto con otras, de demoler con efecto retardado el edificio aparentemente bien consolidado de la versión oficial. Esas fotografías tuvieron el poder de hacer presente otro territorio de identidad, el excluido de esas escenas, el de la sensibilidad y los valores desde los cuales se suscita la extrañeza, la repugnancia y la indignación. La repugnancia no se siente como meramente individual, forma parte de una historia, de una tradición de valores aprendidos y compartidos, de un territorio ético colectivo que ante esas imágenes se hace relevante.

Bibliografía

- APPADURAI, A. (1996) *Modernity at large: cultural dimensions of modernity*. London and Minneapolis: University of Minnesota Press.
- ARSENAULT, A. Y CASTELLS, M. (2006) "Conquering the minds, conquering Iraq: The social production of misinformation in the United States - a case study", *Information, Communication and Society*, Vol. 9, N. 3, Junio 2006.
- BAUMAN, Z. (1997) *Modernidad y holocausto*, Madrid, Sequitur.
- BAUMAN, Z. (2004) *Ética posmoderna*, Siglo veintiuno editores Argentina, Buenos Aires,
- BOLTANSKI, L (1993) *La souffrance à distance*. Paris, Métailié
- BOLTANSKI, L (2000) *El amor y la justicia como competencias*. Buenos Aires. Amorrortu (edic. original, 1990, Paris, Métailié)
- BUTLER, J. 2006. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Paidós
- CARLIN, J. (2009) "La obra del señor oscuro" *El País*, 18, enero, pp. 4-5
- CASTRO NOGUEIRA, L. (1997), *La risa del espacio*. Madrid, Tecnos.
- GREIMAS, A.J. Y FONTANILLE, J. (1991) *Semiotique des passions*, Paris, Seuil,
- LAKOFF, G. (2007) *No pienses en un elefante. Lenguaje y debate político*. Madrid, Editorial Complutense.
- HALLIN, D.C. & GITLIN, T (1993) "Agon and Ritual: The Gulf War as Popular Culture and as Television Drama" (multicopiado)
- MORLEY, D. (2000) *Home Territories. Media, Mobility and Identity*, Routledge,
- PEÑAMARÍN, C. (2006) "Il focolare e il mondo. L'immaginazione nei discorsi informativi e pubblicitari". VS. *Quaderni di studi semiotici*, nº 100-101. Trad. esp. "El hogar y el mundo. La imaginación en los discursos informativos y publicitarios", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 12. 2007, Madrid, Universidad Complutense.
- SAIZ ECHEZARRETA, V. (2008) "Resolución de la distancia moral a través de la mediación experta de las ONGD", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 13, Madrid, Universidad Complutense.
- SALERI, S. y SPINELLI, S. (1998) "Cuestión de estilo. Práctica de resemantización entre medios y política: el caso de Beppe Grillo", *CIC. Cuadernos de información y comunicación*, 13. Madrid, Universidad Complutense.
- SAID, E. W. (2003), *Orientalismo*. Barcelona, Mondadori.
- SONTAG, S. (2007) *Al mismo tiempo*. Barcelona, Mondadori.
- THOMPSON, J. B. (1998). *Los media y la modernidad*. Barcelona, Paidós.