

MARATON 2004: LECTURA DE UN INCIDENTE EN CLAVE DE CONFLICTO CULTURAL.

Dr. Antonio Cascales Ramos

Doctor y profesor titular del Departamento de Comunicación Audiovisual y Publicidad en la Facultad de Comunicación de la Universidad de Sevilla. España.

1.- El incidente. En la prueba de Maratón masculina de las Olimpiadas de Atenas en 2004, un individuo llamado Cornelius Horan, extrañamente ataviado, irrumpió en el circuito, agredió al corredor brasileño que iba en cabeza, lo derribó contra el público y le hizo perder la carrera.

El incidente, de menos de dos minutos de duración, fue presenciado en directo por más de dos mil millones de telespectadores y, aunque no excesivamente dramatizado por los medios informativos, levantó oleadas de cólera en muchos lugares del mundo. Faltaba algo más de una hora para la solemne ceremonia que clausuraba los Juegos y encabezaba la carrera el brasileño Vanderlei Lima cuando un exclérigo - católico o protestante, según qué fuentes -profanando el recinto sagrado de la mítica carrera, le hizo perder.

Poco después desapareció de la escena, sin que un solo periodista de los miles que cubrían los Juegos gastara una semana en investigar en serio al personaje: “*es un loco de atar*”, “*es un chiflado*”, fue el diagnóstico, comúnmente aceptado, que resumía y cerraba el caso. Un tribunal de Atenas le puso una multa de 3000 euros y una pena de cárcel condicional, por lo que poco más tarde estaba de vuelta en Inglaterra.

Sin embargo, Cornelius Horan debía figurar en los ficheros de la policía, ya que había interrumpido el Gran Premio británico de Fórmula I, alterado competiciones en Wimbledon y anunciado el carácter profético de sus apariciones. Había llegado a Atenas ese mismo domingo y no puede decirse que de incógnito: llevaba una gran boina verde, un kilt o falda escocesa, gruesos calcetines y un cartel en la espalda con una inscripción difícil de traducir: “*The Grand Prix Priest Israel Fulfillment of Prophecy Says the Bible.*”

2.- El marco: la gran fiesta audiovisual. Hace ya una década que Dayan y Katz^[2] definieron como un género nuevo los grandes eventos televisados. Constatában el hecho de que acontecimientos tales como los Juegos Olímpicos, la jornada en Jerusalén de Anwar el Sadat o el funeral de J.F.Kennedy “habían dado lugar a un género narrativo nuevo.” Señalaban como características del género la *interrupción de la rutina*, de la programación y de la vida cotidiana del telespectador; el carácter de *previamente planificados y anunciados* de los grandes eventos, así como la conjunción de dos factores *-en vivo, y desde lo remoto-* que se conformaban en una experiencia singular, con un estilo de presentación marcado por *la reverencia y la ceremonia*, todo lo cual hacía que, según estos autores, incluso cuando el tema del acontecimiento fuera la competición o el conflicto, de hecho, la retransmisión *no celebra el conflicto, sino la reconciliación*.

Más adelante insisten que el acontecimiento se presenta con reverencia ceremonial en un tono que expresa *sacralidad y temor reverencial*.

Descripción que resulta muy ajustada a la retransmisión de unos Juegos Olímpicos que volvían a sus orígenes tras 108 años y que culminaban con la Maratón masculina, una prueba marcada por sus míticos orígenes y por su vigoroso renacer en la cultura urbana contemporánea.

Para describir el nuevo género, Dayan y Katz se valen de categorías lingüísticas: sintácticas, semánticas y pragmáticas.

Sintácticamente, estos eventos excepcionales, frutos de la TV, se caracterizan por la *interrupción (de la rutina en programas y audiencias)*, por el monopolio (*la misma señal en la inmensa mayoría de los canales*), y por la emisión *en directo y desde lo remoto*. Tales son los componentes de la “gramática” de la transmisión.

Semánticamente, tales elementos arrastran un profundo sentido: nos hablan de la grandeza y la singularidad del evento. Pragmáticamente tienen un importante efecto: la interrupción en la secuencia, en la rutina del espectador supone un alto en el flujo normal de la vida.

Podríamos incluir una aproximación a una lectura semiótica de la Maratón en cuanto que cortejo, en sentido longitudinal, con una cabeza individual, donde se visualiza la dramatización de la lucha, y una cola densa, de rezagados en confuso tropel, de la manera en que lo hace J. Courtés^[3] cuando analiza los cortejos fúnebres en el mundo rural francés. Pero nos parece más fructífero abordarla desde las pautas de Dayan y Katz, que nos muestran el contraste entre el peso de las imágenes en clave ceremonial y la levedad de los resúmenes a que nos tienen acostumbrados los telediarios de la noche,...en aquellas imágenes ceremoniales la impredecibilidad sintáctica (*Syntactic unpredictability*) que genera la incertidumbre semántica, se tiende a suavizar, de modo que *la interrupción, cuando llega, ha sido concienzudamente anunciada y ensayada.*

Pero esto no ocurre en nuestro caso. La irrupción agresiva de Cornelius Horan no estaba programada ni había sido ensayada. Más aún, esta dimensión gestual, de brusca ruptura sin palabras, de una prueba vinculada a un arcaico ritual es una parte importante de su eficacia comunicativa. La agresión de Horan rompe el ritmo de la carrera y rompe el juego olímpico, alterando sus resultados. Se trata, literalmente, de un *Spielverderben*.

3.- Análisis del Mito griego.-En su obra sobre los mitos griegos, G.S.Kirk^[4] concluye que los mitos son bifrontes. De un lado, son historias que emocionan, que se recuerdan y se transmiten oralmente, “buenas historias”. De otro lado, son portadoras de mensajes importantes para la vida, especialmente sobre la vida en común.

La historia del soldado *Pheidippides*, que en septiembre de 490 a.C. va corriendo desde el campo de batalla de Maratón hasta las puertas de Atenas, para anunciar la victoria de los griegos y el rechazo de la invasión persa, es una buena historia que merece ser recordada. Lo que trae el soldado *Pheidippides* no es un tesoro, ni un trofeo, ni un rehén valioso: lo que trae es sólo información.

Lo que trae es una noticia -una buena noticia por cierto, un *evangelion*-: los griegos han vencido y Atenas se ha salvado.

Una vez en la Acrópolis, grita su mensaje y, agotado por el esfuerzo, cae muerto.

Su acto concluye y se consuma al mismo tiempo. Era una noticia en marcha, y cuando llega a su destino, la muerte la carga de sentido.

La ausencia de documentación histórica convencional no hace sino fortalecer la instalación y permanencia del guerrero de Maratón en la cultura oral, en el marco de una sociedad arcaica en la que lo que hoy entendemos por comunicación de masas era, de una parte, el ritual, y de otra, la narración de cuentos. En nuestra historia confluyen ambos cauces y se potencian mutuamente. Se corre en memoria y homenaje de aquella hazaña y se cuenta la hazaña para que la palabra la repita en el tiempo. No es raro que la gesta haya resistido tan bien el paso de los siglos.

Si frente a la historia del soldado de Maratón nos situamos equipados con las llamadas “cinco teorías monolíticas” sobre el mito (Kirk, 1974:38) podremos avanzar en una disección ilustrativa.

La historia de *Pheidippides* no es un mito cosmológico, como hubiese pretendido Max Müller, ni podemos explicarla por la teoría etiológica de Andrew Lang. La historia, en su trágico y lineal arcaísmo, no “explica” nada.

La carrera del soldado de Maratón parece más bien inscribirse e ilustrar la teoría de la “legitimación”, según Malinowsky^[5]. Oral o escrito, es un texto que legitima, que da una carta de nobleza, que respalda y garantiza algo: costumbres, instituciones o creencias. El esfuerzo en solitario, sobrehumano, y la muerte del corredor ensanchan el significado de lo que suponía ser ciudadano ateniense: el valor, la victoria, la certidumbre y el orgullo. Lo ensanchan y lo ensalzan. De otra parte, Malinowsky resalta la importancia y necesidad de observar los mitos en acción desde muchos ángulos. Pues bien, es precisamente la insospechada vitalidad que alcanza el mito maratoniano, recobrado a lo largo del pasado siglo XX, lo que nos permite examinarlo en su forma renacida, hallazgo arqueológico rescatado por un periodista francés e injertado en las modernas olimpiadas, rito festivo en expansión, poliforme y polisémico.

Aunque el examen de este brote participativo de atletismo popular que se extiende en las grandes ciudades a partir de 1970 reclama preferentemente el utensilio

teórico forjado en su día por Mircea Eliade^[6], cuando nos reveló que el propósito del mito era evocar -incluso restablecer, de algún modo- lo que él llamaba la *era creativa*:

“Todo relato que restaura un tiempo pasado mítico está ayudando al mundo al mantener el orden logrado entonces, y ayudando a los Humanos a compartir el poder de los actos divinos “*in illo tempore*”.

Ciertamente el orden que nace de la limpia competición de los cuerpos es a la vez el orden de quienes corren iguales ante las reglas y desnudos de toda connotación de nivel social -no así de lo totémico-, en expansión por el fenómeno del patrocinio comercial. El que ese orden de los cuerpos, lúdico e integrador, se imponga, aunque sea por unas horas, el orden de las grandes metrópolis, perentorio y abstracto, se vive como algo parecido a un gozoso restablecimiento de la *era creativa* evocada en los textos de Mircea Eliade.

Pero quizá el utensilio teórico más ajustado a nuestro caso sea el quinto, que, según Kirk afirma y documenta, todos los mitos están estrechamente asociados a rituales. Que son aquellos rituales, imprecisos y oscuros en su origen, los que hicieron brotar relatos que tendían a darles alguna explicación. Esta idea fundamental de que los mitos derivan de los rituales se convirtió en la premisa de una obra ya clásica, *La Rama Dorada*, de J.G. Frazer^[7].

4.-Olimpiadas modernas. Como si fuera un fragmento de crátera de figuras rojas, que trae adherida algo de tierra seca y algo del relato asombrado del campesino que se la encontró en su huerto, la figura del corredor de Maratón aflora a finales del siglo XIX en dos niveles distintos, el culto y el popular, y se proyecta en dos planos de notoriedad: el del esfuerzo del músculo y el del romance que lo cuenta.

En un nivel culto, brota con las modernas Olimpiadas impulsadas desde París por Pierre de Coubertin como un retorno elitista a la moral del esfuerzo, del juego limpio, de la victoria sin sangre, proyecto en el que un periodista incluye la Maratón, como una prueba más. Hay que recordar que esto ocurre en un momento de fervor occidental por el renacer de la cultura helénica, bajo muy diversas formas: la lucha de los griegos por su independencia contra los turcos, el brote de los dioses desnudos y enterrados y la recuperación de los paisajes de *La Iliada*.

Con tales antecedentes no ha de extrañarnos que la carrera del primer triunfador de la Maratón moderna en los Juegos Olímpicos de 1896, el griego Louis Spiridon, se convirtiera en un verdadero cantar de gesta. Encendió el fervor nacionalista helénico, restaurando la vigencia del relato maravilloso y su fuerza a nivel popular: un mito que se cuenta en voz alta, que se dice y que renace en cada relato entusiasmado. Todo confluía en lo mítico: el héroe sencillo, rural y anónimo; la ausencia de técnica y de entrenamientos especiales, el detalle de pararse en Pikerni a beber un vasito de vino, la humildad con la que recibe su triunfo, de modo que cuando el rey de los griegos lo abraza y le dice que pida lo que quiera, Spiridon pide un carrito y un burro que le ayudaran en tu tarea de aguador y cartero rural.

La Maratón se hizo cada vez más popular. En su versión olímpica, se convirtió en el eco de las tensiones y logros del siglo XX.

En las Olimpiadas de Helsinki, en 1952, el checo Zatopek, oro en 500, en 10.000 y en la Maratón, fue la encarnación del poderío emergente del deporte en los países comunistas. En las Olimpiadas de Roma, en 1960, el etíope Abebe Bikila corrió y ganó la Maratón descalzo, logrando la primera medalla africana del palmarés olímpico, símbolo de los países del Tercer Mundo que en aquella década entraban en la palestra internacional de las Naciones Unidas.

Especialmente significativo es el caso de New York, donde, a partir de 1970, la Maratón urbana se convierte en un espectáculo de masas, crece imparablemente y atrae la atención de periodistas, sociólogos y antropólogos. En 1970, sólo consiguieron llegar a la meta 55 atletas. Seis años más tarde, al tomarse la decisión de incluir en el itinerario los cinco grandes barrios tradicionales -Staten Island, Brooklyn, Queens, Bronx y Manhattan- se ensanchó la popularidad de la prueba y se cimentó su valor como ritual

urbano. En 1980, los corredores eran ya 14.000 y en noviembre de 1989, los 25.000 participantes plantearon grandes problemas a la organización. En 1999 terminaron la Maratón de Nueva York más de 30.000 corredores, seguidos en vivo y en directo por las cámaras de la NBC TV. La prueba mantiene hoy un portal de Internet nycmarathon.org, en contacto con mas de cien millones de personas de todo el mundo.

Análogos fenómenos han vivido otras grandes capitales, como Londres, Chicago, Sydney, Tokio, Madrid o Barcelona.

La Maratón urbana, ésta que ha brotado en el último tercio del siglo XX en las grandes metrópolis, al celebrarse se convierte en una fiesta que legitima a la metrópoli, tinglado reciente en Norteamérica, panorama marcado por el triunfo y el ocaso industrial en todo el mundo. La legitima vinculándola simbólicamente a otro itinerario, entre Maratón y Atenas, un espacio arcaico, épico, remoto, sagrado, helénico, humanista en suma. Al mismo tiempo, legitima al corredor que participa, al hombre anónimo llegado a la ciudad para ser alguien y sepulto en el Hades del “metro”, en la “caja de hierro” descrita por Max Weber, donde los hombres se vuelven “sumisos e impotentes”.

5.-Comunidades imaginarias. Ese hombre o mujer es el sujeto oficiante de la religión festiva, que desnuda de atributos su cuerpo y con tan sólo el cuerpo invade el espacio urbano, imponiendo por un par de horas su canon -tiempo humano, pulso, latido, sudor, competición entre iguales, equipo mínimo, juego limpio y ambiente de fiesta- al monstruoso tinglado de poder abstracto, horarios rígidos, aire envenenado y órdenes que bajan de ocultas megafonías, el monstruoso tinglado de la gran ciudad. Cuando leemos en el *New York Times*^[8] que dos participantes en la Maratón de New York, Pamela y Tom, pararon un instante su carrera para contraer matrimonio en el atrio de la Brooklyn Academy of Music, entendemos mejor lo que había escrito Gonzalo Abril^[9] sobre la “comunidad imaginaria”:

"[...] la Modernidad ha supuesto, así, la emergencia de comunidades imaginarias o estéticas, que comparten, más que cogniciones o modos de interpretar, ciertas sensibilidades, estilos rituales, repertorios iconográficos,

pautas proxémicas (de contacto y relación), vocabularios experienciales característicos [...]".

Pero el otro protagonista del incidente, el clérigo Horan, más allá de su perfil de *chiflado que actúa en solitario*, pertenecía y representaba a otra "comunidad imaginaria". Cuando la policía le preguntó la razón de su agresión, respondió algo que muchos medios silenciaron: *It was to prepare for the second coming*. Se trataba de preparar la segunda venida de Cristo, y con ella, el fin de los tiempos. A la luz de esta frase, lo grotesco de la indumentaria, lo insensato de la agresión se cargaban de sentido, al menos, para la comunidad imaginaria de quienes compartían ese delirio, comunidad más importante e influyente de lo que pudiera pensarse. Según una encuesta de la *Associated Press*, realizada en 1997, aproximadamente uno de cada cuatro cristianos adultos en Estados Unidos, es decir más de veintiséis millones de personas, esperaban que la segunda venida de Cristo ocurriera en breve, y que ellos la verían^[10]. Por su parte, un especialista en folklore de Filadelfia, Ted Daniels, que sigue el fenómeno milenarista desde hace años a través de un *Millenium Watch Institute*, afirma que, según su base de datos, hay más de 1200 profetas del milenio, en activo, anunciando el inminente fin de los tiempos, con su prólogo de catástrofe y su epílogo de severo juicio final.^[11]

6.- Raíces bíblicas del mito norteamericano.- Todos los niños lo aprenden en las escuelas de Estados Unidos. Cuando John Winthrop, primer gobernador de la colonia de Massachussets, se hizo a la mar en Inglaterra, en la primavera de 1630, compuso un sermón laico en el que describía a los colonos -puritanos, disidentes religiosos en busca de una tierra de asilo- como un grupo que había firmado un pacto (*covenant*) entre sus miembros y con Dios, para construir una ciudad ejemplar, "una ciudad sobre la colina" (*a City upon a Hill*) en Nueva Inglaterra, para que así se cumpliera lo escrito en la Biblia, Mateo 5, 14: "Vosotros sois la luz del mundo. No puede estar oculta una ciudad asentada sobre una colina."

Este tono grave y profético, este carácter de *signo* de la voluntad divina que se va revelando en cada episodio de la historia nacional, vuelve a sonar en la idea de la “*República Moral*” que ensalzaba Daniel Webster en el segundo centenario de la llegada de los Peregrinos, en una oratoria vibrante que inspiró la mística del Norte durante la guerra civil. Aparece también en la oración que pronuncia Lincoln en Gettysburg y resuena, en un tono solemne pero discreto, en los más graves acontecimientos de la historia norteamericana.

Por ejemplo, la invocación a la protección divina cierra el discurso del Presidente McKinley de declaración de guerra a España, dos meses después de la explosión del “*Maine*”^[12]. Concluye el discurso de toma de posesión del Presidente Roosevelt, ante un país sumido en lo más profundo de la crisis económica desatada por el crac de la bolsa de New York.^[13] Es una invocación genérica, no teñida por ningún matiz confesional, que adquiere un énfasis especial en el discurso inaugural del Presidente Kennedy^[14] y en el del Presidente Nixon,^[15] ocho años más tarde.

El tono cambia, y el tema también, con la llegada de Ronald Reagan y su revolución conservadora. En la noche del 7 de octubre de 1984, en el debate electoral televisado en directo, Fred Barnes, un corresponsal del “*Baltimore Sun*”, pregunta al candidato y ya Presidente Reagan: “¿Podría describir sus creencias religiosas, especialmente si se considera un cristiano *Born-Again* y explicarnos cómo tales creencias afectan a sus decisiones como Presidente?”.

Nunca antes, en la historia del país, las creencias personales habían estado en el eje del debate político. Durante el siglo XIX, más de una docena de presidentes habían profesado en la masonería, que exalta la tolerancia religiosa y la estricta separación entre iglesia y estado. Cuando al candidato J.F.Kennedy se le objetó su condición de católico -como antes ocurriera con Al Smith, en 1928-, éste defendió su credo personal al tiempo que oponía una visión clara de una sociedad libre y secular: “*Creo en una América donde la separación de iglesia y estado es absoluta .Donde ningún prelado católico diga al presidente cómo actuar y ningún pastor protestante diga a sus ovejas por quién tienen que votar*”^[16].

Esa visión de Norteamérica ha cambiado radicalmente. Tres semanas más tarde de la pública confesión de Reagan como un *Born-Again*, durante el segundo debate

electoral, celebrado en Kansas, el periodista Martin Kalb, de la NBC, saca el tema de Armageddón y pregunta al Presidente Reagan si cree seriamente que estamos en el tiempo profetizado en el texto del Apocalipsis.

La contestación^[17] es lo suficientemente explícita: [...] *el hecho es que un cierto número de teólogos, durante la última década o más, han creído que eran verdad, que las profecías concuerdan en ese sentido* [...]. Y, en consecuencia, propone un sistema militar de capacidad disuasoria sin precedentes, lo que se conoce como Star Wars. En la escena política USA, ante millones de espectadores que asisten a un debate electoral, acaba de irrumpir la Ideología *Born-Again*, con su corolario de guerra final entre el Bien y el Mal, descrita en el Apocalipsis y proponiendo el arma total capaz de ganarla.

En el mejor portal de Internet que conozco sobre Teoría de la Comunicación, apoyado por la universidad de Victoria, en Canadá y animado por los profesores Arthur y Marilouise Broker está colgado un artículo^[18] que describe e interpreta la ideología del *Born-Again* norteamericano, los “nacidos de nuevo” en clave de fundamentalismo protestante, ideología que se considera el credo fundacional de la política contemporánea en USA.

Se describe allí la nueva ética protestante como algo vinculado y justificado por la visión apocalíptica de los días de la cólera que anuncian el fin de los tiempos y la segunda venida de Cristo, que es el mensaje que portaba el clérigo Horan al irrumpir en la carrera.

De esa interpretación literal del texto bíblico nace la angustia, la ferviente aspiración a pertenecer a los elegidos en el tiempo, ya inminente, del juicio final y la división entre los elegidos (*predestinated*) y los réprobos, (*left behind*); lo que se traduce por una tendencia hegemónica sobre otras culturas o confesiones, dentro y fuera del país, por una rebelión activa contra el secularismo en todas sus manifestaciones y un ataque frontal contra el pluralismo. Es simplemente, el retorno desde la cultura abierta y cosmopolita de los Estados Unidos del siglo XXI a las pasiones dominantes en los míticos orígenes puritanos del siglo XVII.

El atuendo del clérigo Horan no hace referencia a un lugar geográfico, sino a un espacio moral: va ataviado de “castizo” militante, como diría Unamuno, su ámbito de notoriedad está en la red, donde publica sus textos apocalípticos, hasta tres libros, según *OGlobo*^[19], y su atuendo apunta al adversario: la Modernidad, que otorga derechos a las minorías, permite a la mujer controlar su vida profesional y reproductiva, confiere categoría de ciudadano al inmigrante de cualquier raza y afirma la red de los derechos individuales y sociales. Su empujón es emblemático, porque su lógica es obsesiva y moralista, penalizando los signos de la vida terrena en nombre de la vida eterna.

7.-Comunicación Intercultural.- En su libro sobre Comunicación Intercultural, Miquel Rodrigo Alsina nos recuerda que toda persona ha sido socializada en una comunidad de vida que puede ser distinta a la de otra persona, aunque coexistan en la misma sociedad. Y que lo propiamente cultural es *la creación de sentido*, por lo que la cultura es una *matriz creadora de sentido* en las relaciones del ser humano.^[20] En este contexto, la cultura de la Maratón es una afirmación del cosmopolitismo que brota en toda gran ciudad, un instrumento ritual de integración al tiempo que una dramática puesta en escena del conflicto que supone vivir humanamente el tinglado urbano de abstracción y poder.

La cultura *Born-Again* consolida una determinada visión del mundo y alimenta en sus miembros la certidumbre de pertenecer al grupo elegido frente al resto de la humanidad, condenado y llamado a la aniquilación.

Lo que Rodrigo Alsina nos recuerda, que en Comunicación Intercultural siempre hay la *duda aceptable de que el sentido y el orden* que se atribuyen a los acontecimientos puedan ser distintos para el interlocutor, este incidente lo confirma ejemplarmente.

Para la comunidad imaginaria que son los millones de telespectadores *Born-Again*, el empujón de Cornelius Horan no es ruptura, sino norma; se limita a restaurar el orden perdido de los valores: el estado de guerra permanente entre el Bien y el Mal, que supone la necesaria abolición de la Tregua Olímpica, propuesta por el gobierno griego, largamente negociada por sus diplomáticos y finalmente suscrita por doscientas

personalidades del mundo entero la víspera de la inauguración de las Olimpiadas. El juicio, que se presume cercano o inminente, con la separación irrevocable entre los elegidos y los réprobos, autoriza de algún modo la emergencia, el carácter perentorio, inaplazable de un gesto con el que, al tiempo que se recuerda lo que es trascendente frente a lo que es trivial, se rompe el orden de la carrera, que es un orden profano desde su raíz, engendrado por los cuerpos en libertad y por una reglas de juego decididas por humanos y aceptadas por el grupo.

Más adelante, y siguiendo el ejemplo propuesto en las primeras páginas del libro para ilustrar la multiculturalidad, Rodrigo Alsina subraya que lo importante no es tanto si estamos, científica o religiosamente en el año 2000, *sino cómo es vivido por las personas*.

Como cita de referencia, el año 2000 carece de sentido tanto en el calendario olímpico como en el cómputo bíblico. En esta Maratón el sentido, la solemnidad, lo da el espacio, el mítico espacio entre la llanura de Maratón y la Acrópolis, que para la comunidad imaginaria del espectador europeo, australiano, japonés, es el mismo espacio de la gesta/relato de Pheidippides y de Louis Spiridon. Mientras que para la comunidad apocalíptica de los *Born-Again* el sentido lo da una interpretación literal de un texto bíblico, que los llama a la revuelta activa contra la sociedad secular, y a *una visión de la cultura, la sociedad y la política que es tan cosmológica en su ímpetu teológico como escatológica en sus ambiciones históricas*^[21].

Volviendo al texto de Rodrigo Alsina, según el cual la Comunicación es una convención de una comunidad de sentido determinada, observamos que en el caso que nos ocupa, la comunicación mediada de estos Juegos Olímpicos, tenemos elementos para afirmar que se produjo una discrepancia, un conflicto entre los medios y su tratamiento, grave, que preconfiguraba la confrontación final escenificada por el clérigo y el corredor.

La prensa de referencia occidental, según un trabajo de campo descrito en mi ponencia presentada a las Jornadas de Comunicación y Propaganda^[22] trasladó a sus lectores la imagen de unos Juegos Olímpicos de Atenas marcados por la lentitud, la corrupción, el caos administrativo y sobre todo, por la inseguridad frente a la amenaza terrorista.

La consecuencia fue el fracaso económico de los Juegos, que a ocho días de la inauguración tenían aún miles de entradas sin vender^[23] y un balance final adverso, que dejó endeudado a un pequeño país de economía frágil.

Pero frente al fracaso anunciado por los medios impresos, desde el momento mismo de la ceremonia inaugural, las imágenes se volvieron en contra de las palabras. Las imágenes contaron unos juegos brillantes, fieles a lo mejor de sus raíces helénicas, cargados de incertidumbre y de sorpresas, fervorosos en el culto al cuerpo humano y su libertad, a la razón humana y su soberanía, al juego limpio más allá de cualquier interés económico o político.

A.C.R.

[1]

[2] DAYAN, D. & KATZ, E. (1994) *Defining Media Events: High Holidays of Mass Communication*, en “*Television: The critical view*”(ed. H. Newcomb). Oxford University Press.

[3] COURTÈS, J. (1997) *Análisis semiótico del discurso*. Madrid. Gredos. p. 43.

[4] KIRK, G.S. (1974) *The Nature of Greek Myths*. New York. Viking Penguin Inc.

[5] MALINOWSKY, B. (1948) *Magic, Science and Religion and other Essays*. Illinois. Glencoe.

[6] ELIADE, M. (1954) *The Myth of the Eternal Return*. New York. Pantheon Books.

[7] FRAZER, J. G. (1980) *The Golden Bough*. London. Mc Millan.

[8] New York Times. 14 de noviembre de 1993.

[9] ABRIL, G. (1997). *Teoría General de la Información*. Madrid. Cátedra.

[10] HEARD, A & KLEBNIKOV, P. *A coast-to-coast guide to America's millennial Chicken Littles*. En New York Times Magazine. 27 diciembre 1998.

[11] *Ibíd.*

[12] MC KINLEY, WILLIAM: *War message to Congress, April 11, 1898.*

[13] ROOSEVELT, F. D. *First Inaugural Address, March 4, 1933.*

[14] KENNEDY, J. F. *First Inaugural Address, January 20, 1961.*

[15] NIXON, R. M. *First Inaugural Address, January 20, 1969.*

[16] KENNEDY, J. F. *Discurso ante la Conferencia de Iglesias Protestantes.*
(Houston, Texas) 1960.

[17] Texto íntegro del debate en

<http://www.pbs.org/newshour/debatingourdestiny/84debates/2prezl.html>.

[18] KROKER, Arthur: *Born-Again Ideology*. En www.cttheory.net Art.TD 153.

[19] *OGlobo: De volta ao banco dos reus*. 3, septiembre, 2004. Según este artículo, Horan, con tres libros publicados sobre el tema apocalíptico, sufre depresiones crónicas y vive de una pensión del gobierno británico.