

Este libro recoge la producción intelectual de los últimos tres años del Núcleo Integrador titulado: "Identidad Latinoamericana", de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Bucaramanga. La estrategia pedagógica que se desarrolla en él, es la *enseñanza por proyectos o núcleos problemáticos*. Ésta gira en torno a una inquietud comunicativa del semestre: ¿Cómo nos ven a los latinoamericanos y cómo nos vemos?, ya que en un mundo globalizado aquello que no se ve, no existe y la representación de un grupo humano puede determinar su posición "política" en el fenómeno. Reflexión que desde las teorías de comunicación debe acercarse a la comprensión de los diversos dispositivos simbólicos de los proyectos identitarios que construyen comunidad y sociedad. Reflexionar sobre nuestras identidades supone pues conciliar aquello que hemos sido, somos y queremos ser; apropiarnos de las formas de construcción de sentidos sobre la existencia y esencia del latinoamericano, a partir de cómo se registra y cómo se nos ve en el mundo. Y es aquí donde los comunicadores como productores de imágenes de mundo, tienen una gran capacidad de referencialidad re-presentacional del mundo "real". No se trata de realizar una apología del pasado, sino de buscar una supuesta identidad perdida en el pasado y que hay que encontrar; el pasado interesa en la medida que ayude a la construcción de un presente y futuros mejores. Se trata de reflexionar comunicativamente sobre nuestras identidades, sobre el lugar y las posibilidades de supervivencia cultural dentro del proyecto contemporáneo de universalidad -globalización-.



Editorial
UNAB

5

Cuadernos de Comunicación

Por el sendero de la identidad latinoamericana

Roberto Sancho Larrañaga - Coordinador
Luisa Piedrahita Jaramillo
Julio Benavides Campos
Eduard Bacca Marín
María Consuelo Moreno González
Carlos E. Acosta Posada

COLECCION
HE X OOC

© Para Cuadernos de Comunicación 5
Editorial UNAB, 2006

Calle 48 N° 39-234
Bucaramanga (Colombia)
Todos los derechos reservados
Primera edición

La reproducción parcial o total de esta obra
sólo se puede hacer previa autorización de Editorial UNAB

Coordinación: Guillermo León Aguilar Roldán
Facultad de Comunicación Social

Edición, diagramación y producción:
Producciones UNAB

ISBN 958-8166-30-6

Editorial UNAB está afiliada a la Asociación de
Editoriales Universitarias de Colombia ASEUC
www.aseuc.org.co

Impreso y hecho en Colombia
Print and made in Colombia

Cuadernos de Comunicación

5

Por el sendero de la identidad latinoamericana

Roberto Sancho Larrañaga
Coordinador

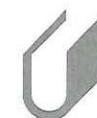
Luisa Piedrahita Jaramillo

Julio Benavides Campos

Eduard Bacca Marín

María Consuelo Moreno González

Carlos E. Acosta Posada



Editorial
UNAB

©2006

Colección Hexdoc
Bucaramanga, 2006

Contenido

	Pág
Presentación	7
Introducción	9
Aprende a escuchar a la gente: camino para estudiar las identidades culturales latinoamericanas Eduard Bacca Marín	21
Historia magistra vitae y algo más: formas de contar el pasado que construyen el futuro Roberto Sancho Larrañaga	35
La relación comunicación-cultura-identidad: representaciones modernas y críticas Luisa Piedrahíta Jaramillo	57
Cavilaciones sobre la identidad y (ojalá) otros muchos cuentos Julio Eduardo Benavides Campos	69
Huellas de cómo nos ven y cómo nos vemos... María Consuelo Moreno González	81
Y se hizo la imagen... Carlos Ernesto Acosta Posada	95

Conversatorio sobre Identidad Cultural latinoamericana Entre el proyecto modernizador y la esperanza	109
VOCES DE LOS ESTUDIANTES	
Identidad Latinoamericana Paula Alejandra Carrillo Peña	135
Ordenar, pensar y producir la vida social Erika Tatiana Ariza Hernández	141
La identidad se contruye... de reconocer un pasado, comunicarlo a un presente, para transformar el futuro Luís Alfonso Cárdenas Mateus	145
Reflexión histórico-cultural de las voces silenciadas en América Latina Rebeca L. Galindo Miranda	148

Presentación

La Facultad de Comunicación Social se complace en presentar el número 5 de "Cuadernos de Comunicación" titulado Por el sendero de la identidad latinoamericana. Se continúa así la serie iniciada con el cuaderno número 4 y que sintetiza la experiencia de los Núcleos Integradores del programa.

Esta publicación consolida la apuesta global de la Universidad Autónoma de Bucaramanga con el Proyecto Educativo Institucional (PEI) que aboga por la articulación de la docencia, la investigación y la producción intelectual. El libro muestra como el método dialógico de enseñanza, a partir de Núcleos Integradores propuesto desde el PEI, permite el intercambio de conocimientos y experiencias entre los actores del proceso educativo. De esta manera, se favorece la construcción colectiva de conocimiento entre profesores y estudiantes, así como el acercamiento de la teoría y la práctica profesional de producción en medios.

El trabajo en equipo entre los docentes, docentes-estudiantes y estudiantes-estudiantes durante el proceso educativo, centra su interés en la construcción de lo comunicativo, lo cual le permite al estudiante su aproximación al ámbito profesional desde la gestión comunicativa de problemas, la construcción de sociedad a partir de la imagen y las representaciones de mundo de los latinoamericanos. Así, se retoma el presupuesto habermasiano de educar desde la acción comunicativa; es decir, la comunicación a partir de la gestión y la acción de comunicar. Con ello se consolidan además, las competencias disciplinares, profesionales, ciudadanas e investigativas. Este manejo transversal de las competencias, conocimientos y destrezas de los alumnos se concreta en la propia producción intelectual y comunicativa; en este caso, en segundo nivel del programa, a partir de la elaboración de un afiche y un ensayo académico, soportados en la construcción de ciudadanía e identidad latinoamericana.

Esta publicación llega cuando la Facultad de Comunicación Social afianza sus procesos de alta calidad, ha sido reconocida por el Consejo Nacional de Acreditación (CNA) con la acreditación por un periodo de seis años y se encuentra a la espera de la notificación de la evaluación final del proceso de acreditación ante el Consejo Latinoamericano de Acreditación de la Educación en Periodismo (CLAEP), organismo liderado por la Sociedad Interamericana de Prensa (SIP).

Finalmente, me complace dejar a consideración de los lectores y de la academia, la presente producción intelectual y comunicativa, como resultado de la reflexión pedagógica significativa del Núcleo Integrador de segundo nivel en la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Bucaramanga.

Luz Amalia Camacho Velásquez
Decana Facultad de Comunicación Social

Introducción

Este libro recoge la producción intelectual de los últimos tres años del Núcleo Integrador titulado: “Identidad Latinoamericana”, de segundo semestre de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB. Desde hace varios años la UNAB viene trabajando por implementar propuestas pedagógicas que busquen la formación integral de los estudiantes, así como generar espacios y ambientes para el desarrollo de la investigación. Con este propósito se plantean unos lineamientos curriculares caracterizados por el desarrollo de *Competencias*, entendidas éstas como dentro del ámbito donde se integran varias cualidades: conocimientos, habilidades técnicas y actitudes-valores sociales. Se espera con ello que el estudiante, desde su ingreso a la universidad -no sólo cuando sale de ésta-, desarrolle sus competencias. Pero ¿competente para qué? Competente para desarrollarse en el ámbito profesional en espacios “simulados” con el acompañamiento de los docentes. por eso ya en segundo semestre tendrá que elaborar un producto comunicativo -un póster o afiche- donde integre sus conocimientos teóricos y prácticos para la resolución de una problemática concreta: la búsqueda de la integración o acercamiento de la comunidad latinoamericana a partir del uso de productos visuales.

Esta estrategia pedagógica puede ser definida como *Enseñanza por proyectos o núcleos problemáticos*, (proyecto auspiciado desde organismos internacionales como la Unesco y su política de “Proyecto Pedagógicos de Aula”, P.P.A.), y que intenta que la educación forme personas integrales.

La enseñanza por proyectos o núcleos problemáticos plantea un escenario donde todos los actores de la educación entran en contacto y tienen la capacidad de educarse mutuamente -educabilidad-, así como de mejorar la capacidad de interactuar entre los individuos a través del uso de múltiples lenguajes -comunicabilidad-. En definitiva, no se trata

de aprender cosas y conocimientos, sino fomentar las inquietudes por resolver problemas, por “aprender a aprender” como resolver problemas. Esta perspectiva teórica y pedagógica, se fundamenta en lo que se conoce como construccionismo o constructivismo social, y tiene como fin la búsqueda de una mayor interacción constructiva de lo social; o sea, que el estudiante mejore su interacción y relación con las cosas de su entorno, sus compañeros y las técnicas. Así, esta estrategia pedagógica ayuda a organizar y gestionar el proceso de aprendizaje del educando, otorgándole a éste un papel principal y activo en su autoformación, a través del esfuerzo que debe desarrollar para buscar solución a problemas previamente planteados.

Lo anterior significa que hay que intensificar en el estudiante la pasión por investigar y resolver inconvenientes, lo que lo convierte en un sujeto más autónomo y que debe tomar decisiones frente a los interrogantes de la vida. Esta autonomía es un pilar básico del proyecto pedagógico y que lo distancia de esa educación tradicional basada en la transmisión unidireccional de contenidos e información.

El paso de trabajar por contenidos a trabajar por problemas, supone el vuelco de un estudiante receptor a uno activo en su proceso de incremento de conocimiento; se pasa de un alumno que responde de memoria preguntas, a otro que aprende a hacer preguntas y plantearse su resolución. Esta forma de trabajar fomenta la formación integral del estudiante desde su autogestión y autogeneración, así como su responsabilidad frente a sí mismo y los demás. Así nos encontramos frente a una educación que ayuda a “desarrollar la creatividad para desarrollar la libertad.

Si se quiere hacer verdadera educación, no se puede imponer el conocimiento. Ni siquiera se puede obsequiarlo. Hay que lograr que el mismo alumno lo produzca; que salga de él mismo (como lo dijera Sócrates, y como lo recuerda la misma etimología de la palabra: educere= sacar desde)¹.

¹ Ambrogio Adamoli, “Violencia y Educación”, en *Violencia y Religiosidad*, Ed. Escuela Colombiana de Ingeniería, Santafé de Bogotá, 1996, pp. 37-38.

La metodología de esta estrategia pedagógica por proyectos o núcleos problemáticos se destaca por el carácter integrador del currículo, el carácter investigativo del quehacer de docentes y estudiantes, así como por el carácter social, dado que el alumno toma posición frente a problemáticas de su contexto y la realidad actual. Las características de esta estrategia pedagógica pueden ser cuatro: 1) Integración de “saberes” y “haceres”; 2) Cooperación entre alumnos, profesores y todos los actores del proceso educativo; 3) Pertinencia de los ejercicios por su relación con problemas actuales de la sociedad; y 4) Desarrollo didáctico por el carácter continuo del aprendizaje tanto de los alumnos como de los docentes.

¿Cómo traducimos esta propuesta pedagógica en la Facultad de Comunicación Social y en el segundo semestre de la carrera? Cada semestre propende por la integración de las asignaturas de varias líneas del pènsum; estas líneas son las de Teorías de la Comunicación, Socio-humanística, Medios y Expresión. Las asignaturas de estas líneas en segundo semestre son: Comunicación e identidad, Historia, Lenguaje visual y Redacción y gramática. Estas asignaturas se encuentran en el espacio denominado Seminario Integrador, que reflexiona sobre la identidad cultural latinoamericana, lugar de articulación de: 1) las teorías de comunicación y de historia para resolver la pregunta del semestre; 2) estas teorías y conceptos con el lenguaje visual y las formas de expresión; 3) las teorías, la investigación de aula, el seguimiento de medios y la producción en lenguaje visual. Para configurar este ambiente pedagógico se propende por una pregunta articuladora que como afirma Julio Benavides: “funciona como un horizonte de trabajo y que orienta la actividad de investigación, análisis mediático, producción de piezas comunicativas y una reflexión sobre lo que para el comunicador significa, valga la redundancia, pensar comunicativamente y desde las ciencias sociales y humanas, el gestar comunicación”. La pregunta comunicativa del semestre plantea la inquietud sobre cómo nos ven a los latinoamericanos y

cómo nos vemos. Partiendo del hecho de que en un mundo globalizado aquello que no se ve parece que no existe, y que la representación de un grupo humano puede determinar su posición "política" en el fenómeno de la globalización. Reflexionar sobre nuestras identidades -¿qué somos? y ¿qué queremos ser?- supone buscar conciliar lo que hemos sido, somos y queremos ser. No se trata de realizar una apología del pasado, buscar una supuesta identidad perdida en el pasado y que hay que encontrar; el pasado interesa en la medida que ayude a la construcción de un presente y futuros mejores. Se busca reflexionar comunicativamente sobre nuestras identidades, sobre el lugar y las posibilidades de supervivencia cultural dentro del proyecto contemporáneo de universalidad -globalización-. Pensar el fenómeno de la globalización desde la región, desde el "margen del margen de Occidente", intentando construir un modelo de universalidad incluyente frente al modelo hegemónico aparentemente excluyente. Para ello, el estudiante entra en contacto con problemas profesionales, como el seguimiento de medios y la reflexión sobre la gestión de la comunicación -en este caso, sobre cómo gestionar la comunicación visual- como elemento que puede "constituir" comunidad, organización y sociedad. Como afirma Joao Francisco de Souza, "toda comprensión de la realidad ya tiene que plantear las perspectivas de su transformación"². Este mismo autor continúa diciendo que "nuestra competencia fundamental tiene que ser la de incidir en la comprensión de las dinámicas de las relaciones sociales para que sustenten formas de convivencia dignas de lo humano, éticas, en tanto se inspiran en el bien común (...) el problema fundamental de la educación es la convivencia humana, a ella debe servir"³.

Con esta propuesta pedagógica se consigue intensificar las competencias sociales y políticas de los estudiantes, su

² Joao Francisco de Souza, *Prospectiva del Currículo en América Latina*, Universidad Federal de Pernambuco, Brasil, documento mimeografiado.

³ *Ibid.*

capacidad crítica, el uso de sus competencias tecnológicas, así como la interdisciplinariedad. En este tipo de educación damos un salto de lo meramente epistemológico a lo ético-político, ya que se debe plantear posibles soluciones a problemas de la vida cotidiana o cuestiones sociales; en este caso las formas de integración social, mediante los imaginarios y representaciones sociales de un tipo de comunidad. Por lo tanto, estamos ante una universidad que intenta plantear y resolver problemas sociales y que en este semestre se permea de la dificultad de establecer lazos sociales entre los latinoamericanos para construirse política y económicamente. Guillermo Hoyos afirma que "lo que constituye lo social, la solidaridad, la reciprocidad, y de una nueva forma lo político se articula para el joven de hoy en el mundo de lo simbólico: en él se producen, circulan y se intercambian los más diversos imaginarios"⁴.

Pero estos lazos sociales se construyen también al interior del aula, al crear ambientes pedagógicos de mayor interacción, con actividades individuales y también colectivas, de trabajos en grupo donde se desarrolla la responsabilidad con los compañeros. Un proceso educativo que pretende formar ciudadanos además de profesionales deberá crear los espacios comunicativos, de diálogo donde se pueda re-conocer al otro, la diferencia, y en ese "espejo" conocerme a mí mismo; reconocer en el otro, siempre a un interlocutor válido, aunque diferente. Con ello se consigue que la comunicación sea en sí misma una herramienta pedagógica indispensable en la sociedad actual: "algunos autores parten de definir la Comunicación como el aspecto dinámico de la cultura, esto es, como matriz de la actividad humana, pues consideran que en cualquier situación de interrelación es imposible dejar de comunicarse. Teniendo en cuenta, además, que la educación es una *práctica* cultural, concluyen que es de por sí un acto comunicativo. Sin embargo, tratándose de una forma especial

⁴ Guillermo Hoyos Vásquez, "El *ethos* de la universidad" en *Revista UIS-Humanidades*, vol. 27, nº 1, enero-junio de 1998, pp. 19-20.

de interacción por la cual el sistema social pretende influir en el saber, la conducta y las formas de valoración de los individuos, la educación es también una modalidad especial de Comunicación pues se da una intencionalidad perfecta por la cual se busca que el educando se acerque a un modelo normativo aceptado por el entorno social⁵. Esta interacción entre actores del proceso educativo, del sujeto consigo mismo en su proceso de autoformación, de la relación entre la universidad y el medio, el trato entre conocimientos teóricos y los existentes,... supone cambios efectivos en las formas de enseñar y aprender, como sugiere Martín Hopenhayn: “En el área educacional, más que contenidos curriculares, se requiere generar una disposición general al cambio en las modalidades de aprender, comunicarse y producir. En este marco, es urgente mejorar la calidad y pertinencia del sistema educacional a fin de que éste cumpla una función estratégica en el tránsito de las sociedades nacionales hacia un orden global, competitivo y altamente interconectado, centrado en el paradigma de la sociedad del conocimiento. Es necesario, además, armonizar los progresos educativos con otro pilar de la sociedad de la información, a saber, el acceso al intercambio comunicacional por medios audiovisuales e interactivos, donde no sólo se juega la competitividad sino también la identidad cultural y, cada vez más, la participación ciudadana”⁶.

✓ Esta participación ciudadana, en el caso de los comunicadores debe de ser una participación “significativa” y “simbólica”, ya que pueden incidir en la creación de esas representaciones sociales y “universos simbólico-culturales” donde los sujetos habitamos. En este momento de globalización y re-articulación de los universos simbólicos, se hace imprescindible que desde universidad se estudie los ámbitos

⁵ Germán Muñoz y Martha Marín, *Diálogos Estratégicos en Comunicación y Cultura*, Colciencias, Bogotá, Abril de 2002, p. 21.

⁶ Martín Hopenhayn, *Educación, comunicación y cultura en la sociedad de la información: una perspectiva latinoamericana*, Informe Naciones Unidas-Cepal-Eclac, Santiago de Chile, enero de 2003, p.5.

de producción, distribución y consumo de bienes simbólicos, o sea la comunicación entendida como los marcos de sentido socialmente construidos y compartidos por un grupo humano; porque como dice Luis Garagalza: “esos símbolos que nos constituyen –que nos hostigan y nos protegen –señalan, marcan, proporcionan hitos que nos permiten deambular por un mundo común y propio. Señalan aspectos relevantes e irrelevantes, hacen posible el conocimiento y dirigen la acción”⁷.

Este mundo simbólico que fluye por el espacio de la comunicación debe de ser el que se apropia el estudiante a partir de su conocimiento. Por lo tanto “la educación tiene la función social de dotar al educando/a de una ‘interpretación comprensora de la realidad’, para comprender la realidad hay que interpretarla, hay que encontrarle sentido. Con este tipo de propuestas educativas se forman personas más autónomas y críticas, que comprenden los mecanismos-códigos que articulan la sociedad; y por lo tanto, que saben desempeñarse en la vida y que pueden participar activamente en ella”⁸. La batalla por los capitales simbólicos está servida y la universidad entra a gestionar estos conflictos comunicativamente, en nuestro caso a través de la gestión de la comunicación visual y las representaciones como garantes de la consolidación de los colectivos, la comunidad latinoamericana. Este ejercicio académico, profesional y de participación ciudadana, en definitiva muestra, como afirma Guillermo Hoyos, que: “La comunicación conforma una universidad crítica, abierta a los problemas del entorno, comprometida con la comunidad. La educación en valores comienza por asumir como valor fundamental de la convivencia el diálogo, que deja de ser mero medio pedagógico para convertirse en forma de participación y en propedéutica de apropiación de la gramática de

⁷ Luis Garagalza, *Introducción a la hermenéutica contemporánea. Cultura, simbolismo y sociedad*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. XVIII.

⁸ Roberto Sancho Larrañaga, “La soberanía de la mirada: MiDios de comunicación es camino, luz, verdad y vida”, en revista *Cuestiones*, n° 2, Escuela de Ciencias Sociales, Humanidades y Artes, Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2004, p. 20

lo político. Las estructuras comunicativas del mundo de la vida permiten vincular el pluralismo razonable y el consenso como etapas de un proceso de participación política y de génesis democrática del Estado social de derecho. Con esto la democracia participativa es a la vez vida de la sociedad civil, al reconstruir la solidaridad, y procedimiento para llegar a consensos y disensos de relevancia política, jurídica y constitucional”⁹.

Con este horizonte ético, político y educativo en la formación de comunicadores sociales, el libro se estructura en varios capítulos que hacen diferentes entradas al problema comunicativo de la identidad latinoamericana y el significado político que tiene para construir sociedad y comunidad.

El profesor Eduard Bacca Marín en el capítulo titulado “*Aprende a escuchar a la gente: camino para estudiar las identidades culturales latinoamericanas*”, plantea la necesidad de pensar las teorías de comunicación desde los intercambios simbólicos entre los distintos proyectos identitarios que construyen diversas formas de sociedad, con lo cual rescata el papel que debe tener la conversación y el diálogo, para acortar las distancias entre los distintos actores sociales. Especial debe ser también la comunicación entre los diversos proyectos de pasado-presente-futuros y la disputa por la significación que se da en la memoria colectiva, esa batalla por la construcción activa de la identidad latinoamericana. Por su parte, Roberto Sancho Larrañaga, en “*Historia magistra vitae y algo más: formas de contar el pasado que construyen el futuro*”, rescata la idea de que el pasado debe ser un saber aprovechable para los grupos humanos. La historia se debe convertir en la reserva de las conciencias colectivas e identidades culturales, y la memoria puede ser dinamizadora de los procesos de construcción social. Pero la historia y el pasado se convierten también en campos de conflicto, conflictos por la significación, batallas por las formas de comunicar el pasado, por ver quién ocupa

⁹ Guillermo Hoyos, op. cit. p. 23.

el centro del tablero simbólico de las identidades y las comunidades imaginadas. Las identidades son construcciones significativas y se plasman en una constante tensión entre lo que se ha sido y lo que se desea ser.

La reflexión sobre las identidades, no tiene entonces como fin el reconocimiento de peculiaridades, diferencias o exotismos, sino la búsqueda de un espacio de re-conocimiento no excluyente de las diversas identidades dentro del discurso universalizante hegemónico que está imponiendo la globalización.

Luisa Piedrahita Jaramillo en “*La relación comunicación, cultura e identidad. Representaciones modernas y críticas*” reflexiona alrededor de la pregunta por la identidad, que aparece con insistencia en la idea de una convergencia innegable entre cultura y comunicación. Propone, sin embargo, que dicha convergencia no ha tenido un carácter unívoco debido a que el interés por la cultura, la comunicación y la idea misma de la identidad ha estado presente tanto en el proyecto histórico de la modernidad como en el de su crítica. Teniendo en cuenta este punto de partida, presenta algunos elementos fundamentales de las representaciones tanto modernas como críticas de la triada comunicación-cultura-identidad.

Estos argumentos son retomados por Julio Benavides Campos quien en “*Cavilaciones sobre la identidad y (ojalá) otros muchos cuentos*”, plantea que la producción de imágenes en los medios masivos de comunicación, contribuyó a consolidar los procesos de unidad cultural en distintos momentos históricos. Entonces, el cómo nos vean y el cómo vernos se convierte en una práctica cultural mediada por unos dispositivos tecnológicos. El conocernos o re-conocer-nos, así como el conocer o re-conocer a otros, pasa por la mediación que cumplen en la actualidad, las tecnologías de la información y la comunicación.

En busca de mediaciones, María Consuelo Moreno en “*Huellas de cómo nos ven y cómo nos vemos...*” y siguiendo

los presupuestos de Jacques Derridá, señala la necesidad de pasar de la gramática a la gramatología, la cual permite reconocer la historicidad del ser humano, su escritura, las huellas simbólicas que deja en el mundo y la forma cómo se construyen los sentidos de la existencia. La gramatología se pregunta dónde y cuándo se escribe; por lo tanto, la escritura es todo aquello que se puede representar. La gramatología entiende la historia como escritura, es decir como huella, y estas huellas gramatológicas forman parte de la memoria humana. Es así como desde la reflexión gramatológica se propicia la construcción de sentidos sobre la existencia y esencia del latinoamericano, a partir de cómo se registra, cómo se identifica y cómo se ve en el mundo.

Por último, Carlos Acosta en "*Y se hizo la imagen...*" plantea que los comunicadores como productores de imágenes de mundo, tienen una gran capacidad de referencialidad representacional del mundo "real", por lo tanto pueden actuar como actores de aceptación o de freno para la producción de los discursos visuales. El texto visual constituye un acto comunicativo, que como objeto simbólico media sobre el entendimiento de la realidad. Por ello se requiere revisar las re-presentaciones que de los latinoamericanos se han realizado.

Para finalizar y completando estos capítulos, el lector encontrará un conversatorio entre algunos de los autores de este libro, a partir de algunas preguntas planteadas en los trabajos finales de los estudiantes. También se pueden "escuchar" las voces de los estudiantes, con una pequeña selección de algunos párrafos de los trabajos finales de semestre. Asimismo toda esta reflexión teórica y académica se plasma en los ejemplos de afiches creados por los estudiantes, algunos de los cuales se publican en esta edición.

Con todo ello, sólo resta agradecer a los autores por el esfuerzo realizado en la sistematización del conocimiento que fluye en los salones de clase y a la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Bucaramanga

por su tesón por construir academia, apoyando la producción investigativa e intelectual.

Roberto Sancho Larrañaga
Bucaramanga, octubre de 2006



Las otras historias que enriquecen la cultura.

Realizado por Carolina Rojas, María Alejandra Gerenas y Eliana Penagos. Primer semestre de 2006.

En el afiche se contextualiza en la existencia de multiplicidad de voces, entre ellas las de las mujeres de color, que cuentan con una historia socio cultural alterna a la contada por la historia universal. En esa recuperación de la historia de los sin historia, para conocer otras concepciones identitarias y prácticas culturales, hay una memoria cultural que enriquece lo que somos y deseamos llegar a ser. Desde la estética de la imagen, se resalta en primer plano y con colores saturados, la actividad económica de un grupo de mujeres, residente en Bucaramanga, que se organizan, según los patrones culturales tradicionales de la cultura afrolatinoamericana, como unidad productiva para hacer frente a la fragilidad económica de sus familias (Eduard Bacca).

Aprende a escuchar a la gente: camino para estudiar las identidades culturales latinoamericanas

Eduard Bacca Marín

Aprende a escuchar a la gente: camino para estudiar las identidades culturales latinoamericanas

Eduard Bacca Marín¹

“La primera gran tarea de un pensamiento crítico, liberador y poscolonial es la ‘destrucción’ -en sentido heideggeriano- de la ontología que ha hecho posible la dominación colonial europea sobre el mundo. Solo ‘desde las ruinas de la totalidad ha de surgir la posibilidad de la filosofía latinoamericana”

Santiago Castro Gómez²

A mediados de la década del 80, el estudio de la comunicación en América Latina descubre que la investigación en ese campo tiene la responsabilidad de conocer las transformaciones sociales, políticas y económicas que atraviesa esta parte del mundo. Esas transformaciones estructurales de la sociedad latinoamericana, con sus respectivas contradicciones, son las que contribuyen a configurar un proyecto de epistemología de la comunicación que parte de la perspectiva de aprender a escuchar, con interés científico, las múltiples voces de la gente que narra los procesos de comunicación que se producen en la vida cotidiana. *“Empezamos a comprender que lo que es la comunicación en América Latina (...) nos lo puede decir la escucha de cómo vive la gente la comunicación, de cómo se comunica la gente”*.³

¹ Docente tiempo completo Facultad de Comunicación Social de la UNAB. Comunicador Social- Periodista de la Universidad Autónoma de Bucaramanga. Historiador de la Universidad Industrial de Santander. Especialista en teorías, métodos y técnicas de investigación social de la Universidad Industrial de Santander. Magíster en pedagogía de la Universidad Industrial de Santander. E-mail: edbacmar@unab.edu.co

² CASTRO GÓMEZ, Santiago. La poscolonialidad explicada para niños. Colección signos de letras. Editorial Universidad del Cauca e Instituto Pensar, Universidad Javeriana. 2005. Pág 44.

³ MARTÍN-BARBERO, Jesús. De la comunicación a la cultura. Perder el “objeto” para ganar el proceso. Revista signo y pensamiento. Bogotá. Universidad Pontificia Javeriana. Departamento de comunicación y lenguaje. Volumen 10. No. 18. 1984. P. 22.

La aproximación a las voces de la gente, como estrategia investigativa, supone que el proceso cultural es el campo que indaga el investigador en comunicación. Desde los procesos de comunicación vividos por la gente, el comunicólogo estudia, en forma sistemática, los problemas y las operaciones de intercambio entre las matrices de la identidad cultural de las diferentes clases y los modos de negociación de sentido de lo identitario y al mismo tiempo, el tejido de conflictos sociales que tejen los diversos actores sociales, con sus respectivas propuestas de convivencia colectiva, en búsqueda de la solución de los problemas de la sociedad.

Teorizar sobre comunicación en América Latina supone la necesidad de historiar las tensiones y los modos de intercambio simbólico entre distintos proyectos de identidad culturales que se viven cotidianamente en Latinoamérica. Aunque se tiende a pensar los proyectos identitarios desde una división social de las clases, en la que se reproduce una cultura de la burguesía y otra de las clases populares, deben incluirse otras matrices culturales que alimentan una pluralidad de culturas, como ocurre con las tensiones que se producen entre el proyecto de enculturación transnacional, que pretende homogenizar la cultura, los modos de dominación nacionales, con su deseo de construir un referente identitario único y las formas de vida particulares de las culturas regionales. Por tanto, los procesos de construcción de la identidad cultural en América Latina, tanto los que buscan legitimar la identidad latinoamericana, los proyectos identitarios nacionales y los regionales, son el resultado de un prolongado proceso de dominación, en el que se manifiesta la necesidad de comunicar públicamente los diversos conflictos, las crisis identitarias colectiva y la búsqueda de negociaciones de sentido entre las múltiples voces de la gente.

El estudioso de la comunicación en América Latina se enfrenta al reto de investigar las identidades culturales, configuradoras de modos de ser colectivos, como parte del

proceso de comprensión de las prácticas sociales de comunicación desde el modo cómo vive la gente las tensiones, crisis e intercambios culturales. El saber histórico sobre las identidades culturales en Latinoamérica no pretende descubrir las esencias de la cultura latinoamericana, sino el modo como las formas de dominación cultural de la burguesía nacional e internacional han logrado activar un proyecto de identidades culturales populares que intenta resistir y protestar, desde su universo simbólico y de valores, al intento de construir una sola cultura: la burguesa. Por eso se puede afirmar, siguiendo el pensamiento de Martín Barbero, que la *"identidad cultural está hecha de historia"*⁴. Esa historia, agrega, en la que los procesos de dominación contribuyen a la génesis de los Estado-nación, con sus proyectos identitarios nacionales, nacidos de una permanente tensión entre diversos universos simbólicos.

El proyecto de historiar las identidades culturales en América Latina necesita estudiar los modos en que se articulan los procesos culturales y las prácticas comunicativas de los movimientos sociales, en los que se encuentran las huellas de la formación política de las clases, grupos y colectivos humanos que se resisten a sucumbir ante el proyecto de identidad cultural homogenizador del sistema capitalista. Esa historia de los procesos culturales de las identidades culturales pretende mostrar los cambios en la significación de esa cultura, que ha tenido que dejar de ser un modo de vida, con sus concepciones de tiempo y sus formas de difundir el saber, para convertirse en un proceso de diferenciación social, producto de la racionalidad de la burguesía y su capacidad para legitimar las diferencias de clase social, desde una supervaloración de su respectiva cultura culta y una desvaloración de la cultura popular.

Ese conflicto estructural entre la concepción de cultura de las clases populares y de la burguesía, -cuyos frentes cultu-

⁴ Ibidem., pág 24.

rales se relacionan con un sistema de oposición en los modos de asumir la economía, la visión del tiempo y los modos de transmisión del saber-, ofrece pistas valiosas para comprender la comunicación social no mediática en la sociedad capitalista. Desde el mundo de la identidad cultural popular de Latinoamérica, según los postulados teórico-conceptuales de Michel De Certeau⁵, se aprende la lógica de la acción, en la que se aprovecha una situación de coyuntura, en la que las circunstancias particulares permite que los sectores sociales marginales, excluidos y débiles, sepan *"dar el golpe"* para expresar simbólicamente su protesta frente a la concepción de cultura dominante, propia de la burguesía.

Para *"dar el golpe"* las identidades culturales populares latinoamericanas necesitan contar con un universo simbólico propio, compuesto por un conjunto de valores, que son expresados por medio de diversas formas de expresión. El cuadro axiológico de lo popular está compuesto por modos de exaltar la lealtad entre personas o grupos de la misma condición social, burlarse de los líderes políticos y espirituales de la sociedad burguesa, ya sean ellos funcionarios públicos de alto nivel o representantes del clero y desconfiar de la política partidista y de los principios morales que la acompañan. Para expresar la legitimidad de las acciones de las clases populares, en las que se busca que la sociedad reconozca la validez de sus formas de organizar la protesta social, se usan diversos modos de expresión, entre los que sobresalen: la quema pública de esfinges de sus enemigos políticos, cartas anónimas de amenazas a los ricos, misivas blasfemando, entre otros. Desde esta postura política de las clases populares se gestionan diversas formas de lucha y de resistencia cultural, en las que las prácticas sociales de comunicación juegan un papel predominante en la configu-

⁵ DE CERTEAU, Michel. Una cultura muy ordinaria. Revista de comunicación U.P. B. Revista 12. Universidad Pontificia Bolivariana. 1989. Pág 116. "La tarea de Certeau es mostrar cómo se introducen nuevas técnicas (...) y puede reorganizar el lugar donde se produce el discurso. El camino técnico a recorrer consiste en devolver las prácticas y las lenguas científicas hacia su país de origen, la vida cotidiana".

ración de las identidades culturales.

El estudio de las identidades culturales latinoamericanas debe partir de aprender a escuchar cómo se comunica la gente en la vida cotidiana, antes que comprender la lógica de producción de la industria cultural de los medios masivos, quienes aprovechan, según sus circunstancias, los modos de comunicación que hacen parte de su historia colectiva para expresar públicamente su pensamiento, sentimiento y manera de proceder. El secreto para conocer las identidades de los latinoamericanos está en aprender a escuchar sus múltiples voces, porque allí se guarda, como si fuera un tesoro, la historia de las luchas por su representación legítima en la sociedad.

¿Qué memorias culturales se escuchan de las múltiples voces de la gente?

Sigmund Freud⁶ propone que el comportamiento de las masas no solamente tiene una dimensión psicológica, que se corresponde con los elementos instintivos simbólicos de la historia colectiva, sino que ellas tienen la capacidad de creación cultural que se manifiestan en el lenguaje, los cantos populares y el folclore. Con base en ese postulado Jesús Martín Barbero asume que el estudio de las identidades culturales latinoamericanas, desde la perspectiva de aprender a escuchar sus múltiples voces, requiere estar dispuesto a escuchar, tanto lo que las distintas identidades culturales producen, como lo que consumen.

Dentro de este contexto de producción y consumo, el equipo docente del Seminario de identidad cultural latinoamericana diseña un escenario de enseñanza-aprendizaje en el que introduce algunas de las películas -María Cano, Daño Colateral, El Callejón de los Milagros-, para invitar a los

⁶ FREUD, Sigmund. *Psicología de las masas y análisis del yo*. En *Obras completas* Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 1981.

estudiantes de Comunicación Social de segundo semestre a reflexionar sobre las diversas identidades culturales latinoamericanas que se proyectan en los mensajes cinematográficos. Esas reflexiones se construyen inicialmente con base en una lectura ingenua de las películas, en la que se invita a los estudiantes a expresar libremente su pensamiento y sensaciones sobre esos mensajes cinematográficos. De ese modo se propicia un espacio de conversación en torno de las posibilidades que ofrece el cine para escuchar las polifonías de las identidades culturales latinoamericanas. Luego se busca que la lectura de las películas se afine con la ayuda de herramientas teórico metodológicas, con especial interés en la propuesta de análisis de Joan Ferrés⁷, con lo cual se propician la lectura fílmica y la valorativa.

Ese afinar la lectura de las películas, como parte de un modelo de uso educativo de los medios en el aula, orienta la reflexión hacia la perspectiva de que el estudio de las identidades culturales, con sus múltiples voces, se construyen a partir de relaciones intersubjetivas, en las que cada grupo, clase o colectivo humano busca el reconocimiento del otro, como parte de la construcción de su propia imagen colectiva identitaria y al mismo tiempo, cada grupo, clase o colectivo otorga a otros una identidad cultural. En ese juego de reconocer al otro y autoconciencia de sí mismo, las diversas colectividades humanas elaboran su propia identidad cultural. Sin embargo en América Latina, los procesos de intercambio de la conciencia identitaria, producto de un diálogo entre los diversos grupos humanos, tienen una historia en la que se producen negociaciones y conflictos.

Algunos grupos para afianzar su poder hacen una lectura monológica del otro, en la que ellos se ubican en un lugar privilegiado de la historia, como ocurrió con los criollos en Colombia, según Cristina Rojas⁸, quienes se consideran los

⁷ FÉRRÉS, Joan. *Televisión y educación*. Barcelona: ediciones Paídos. 1994. P. 234.

⁸ ROJAS, Cristina. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Editorial Norma. 2001.

responsables del proyecto civilizador de las otras identidades culturales -mujeres, negros, indígenas-. Antes del proceso de independencia, los criollos hacen una lectura de la historia de los indígenas, en la que descubren las formas de resistencia cultural a la dominación española, como parte de diversos proyectos identitarios, según la memoria cultural de cada grupo indígena. Ese hallazgo de una historia de dominación y resistencia, en la que se encuentran las huellas de la esperanza de los pueblos sin historia, alimenta, junto con las ideas ilustradas europeas, el espíritu libertario de los criollos.

Las ideas de libertad, producto de una síntesis entre las memorias de resistencia cultural de los indígenas y las ideas de la ilustración, propician una negociación entre el pasado indígena y el presente de los criollos que produce una alianza entre esos grupos sociales, -a pesar de las diferencias de sangre, historia y cultura-, que sirve para organizar los ejércitos que liberan a Latinoamérica del poder imperial español. Terminada y ganada la guerra, los criollos se dedican a pensar en cómo gobernar a los pueblos liberados, que es la principal reflexión de Simón Bolívar en la Carta de Jamaica, y al mismo tiempo, ellos deciden disolver la alianza con las otras culturas y proclamarse los responsables del proyecto modernizador de Latinoamérica.

La ruptura de esa alianza de los criollos con los demás grupos -negros, indígenas, mujeres- crea las condiciones de exclusión y marginación que son las causantes estructurales de las múltiples violencias que se proyectan en la historia desde principios de siglo XIX hasta nuestros días. A su vez, los criollos resuelven el problema de cómo gobernar, asumiendo como propio el modelo modernizador europeo -ya que su sangre es española-, que se corresponde con un proyecto de historia universal, en el que la razón humana orienta el destino de los pueblos, naciones y Estados hacia el reino de la libertad, igualdad y solidaridad.

Esos principios filosóficos de la historia universal, que

hacen parte de la historia ilustrada de Europa, se convierten en los referentes identitarios para las clases, grupos y colectivo humanos gobernantes, quienes consideran que ese es el modelo de sociedad, cultura y de reflexión científica de la historia que debe construirse en Latinoamérica. Para responder, entonces, a la pregunta ¿cómo nos vemos los latinoamericanos?, debemos buscar en las películas, lecturas de libros y reflexiones personales, las huellas de una historia del progreso, en la que las clases dirigentes toman decisiones sobre el presente y futuro de los Estados-nación, en un contexto de mundialización de la cultura.

Al mismo tiempo, hay que reconocer que hay otras concepciones de historia, vividas por los grupos humanos excluidos de la historia universal, que contienen las huellas de otros presentes y las esperanzas de otros futuros. Por eso es importante que los estudiosos de las ciencias sociales, incluyendo a los comunicadores, nos preguntemos ¿qué nos dicen las memorias culturales de los pueblos excluidos sobre nuestras propias identidades culturales? Quizás esas historias de los pueblos sin historia, hablen de las diversas formas de dominación en las que han vivido los excluidos, los modos de asumir el modelo cultural de hombre dominante en la sociedad actual, pero fundamentalmente nos hablan de las posibilidades de construcción de escenarios para el reconocimiento de las diferencias culturales, en los cuales se reflexione sobre el intercambio intersubjetivo de la conciencia identitaria y de la conciencia de sí mismo a partir de la pluralidad de memorias del pasado.

En ese encuentro entre concepciones de historia -la historia universal del progreso humano y las historias de los sin historia- se define una idea de historia como lugar estratégico para estudiar la disputa de significación sobre el pasado, presente y futuro de la sociedad latinoamericana, en la que una de las discusiones centrales es el problema ontológico de los latinoamericanos. En esa disputa por significación de las múltiples dimensiones del tiempo, se reconoce

la importancia socio-cultural de la comunicación y de los medios, en la producción, circulación y consumo cultural de diversas memorias del pasado y sus posibles diálogos para buscar alternativas de solución a los problemas reales de la sociedad latinoamericana.

Desde la comunicación social, se propicia un diálogo entre los diversos proyectos de presente-futuro que asumen la comunicación como un elemento esencial para conversar, discutir, dialogar y acordar qué futuros deseamos construir a partir de las acciones humanas que se ejecutan en el presente y cómo ese diálogo permite el encuentro entre la razón y la esperanza humana. Desde los medios de comunicación, especialmente los audiovisuales, nos preguntamos ¿qué tipo de memoria cultural se difunde en los medios y a qué tipo de identidad cultural se refiere ese pasado? Al reflexionar sobre la difusión de la memoria histórica en los medios, se descubre que hay otras historias de gente cargadas de esperanza y sufrimiento que deben ser contadas en los medios. De la difusión pública de esas otras historias depende, en buena medida, la búsqueda de soluciones a los problemas de violencia e injusticia social.

Pensar el saber histórico como una disputa de significación por la memoria cultural de los diversos colectivos humanos en Latinoamérica, supone que parte del trabajo del comunicador social es indagar sobre los consumos culturales mediáticos de los diversos grupos humanos para conocer las diversas lecturas sobre el pasado y proyectos de futuro que elabora la gente sobre lo que dicen los medios de comunicación social. Aquí se parte de la idea de comunicación, propia de la teoría crítico social, en la que se privilegia la relación entre el mensaje mediático y las lecturas culturales que hace la gente. Esas lecturas de los medios son, en todos los casos, una combinación entre la historia narrada en el medio de comunicación y la historia vivida por el colectivo humano. Por tanto es una lectura en la que hay una construcción activa de significación, que ofrece al comunicador

social las pistas para descubrir las huellas de la memoria cultural colectiva y su respectivo proyecto futuro de vida. Esas lecturas culturales de los medios son un reto del seminario de identidad cultural latinoamericana y que se asume con la introducción de productos audiovisuales en el aula para que los estudiantes construyan significación desde el diálogo entre el texto visual y sus respectivos imaginarios culturales.

En ese diálogo de saberes sobre la identidad cultural latinoamericana, a partir de las preguntas cómo nos ven y cómo nos vemos, circulan diversidad de lecturas culturales sobre la identidad. Entre ellas sobresalen la visión que opone el progreso al atraso de los pueblos, según el modelo de civilización de Europa-Estados Unidos; la búsqueda de las identidades culturales puras, con sus esencias milenarias para construir un pasado glorioso que despierte una esperanza de un mejor mañana; el reconocimiento de la hibridez cultural como una perspectiva de análisis del propio pasado; el diálogo intercultural como una perspectiva de construcción de la equidad social y hasta la negación del contacto intercultural como modo de resistencia al influjo de otros universos simbólicos.

Esas lecturas culturales, con sus respectivos imaginarios, se convierten en objetos de reflexión grupal para buscar contextualizar las ideas, reconocer las posturas políticas a las que responden y encontrar, en algunos casos, las posibles fuentes de configuración de una idea determinada de la historia. Ese proceso de deconstrucción de las lecturas culturales sobre la identidad latinoamericana, sirve de fundamento, -junto con los debates, apropiación teórico-conceptual de los libros y el consumo reflexivo de medios audiovisuales-, para la propuesta de construcción de un producto comunicativo, -un afiche-, en el que los estudiantes sintetizan una imagen de la identidad cultural latinoamericana y la justifican argumentativamente.

Por tanto el reto pedagógico del seminario, al intentar

responder sus preguntas centrales, se orienta a propiciar el encuentro de múltiples versiones de la historia y de la memoria cultural y convertir el pasado en un objeto de estudio a partir del diálogo de saberes. Además tiene la responsabilidad de hallar los caminos que faciliten el encuentro entre la razón y la esperanza para transformar su propia historia, según el proyecto de identidad cultural anhelado. También debe crear los vínculos entre la memoria pública del pasado y los procesos sociales de comunicación que permitan al comunicador social descubrir que las identidades culturales de Latinoamérica se construyen, en todos los casos, desde una perspectiva política que articula el pasado, la comunicación y los medios.

Desde la perspectiva de la comunicación, el seminario ofrece al futuro comunicador un ambiente de aprendizaje en el que la comunicación interpersonal y grupal facilita la expresión libre de la palabra, la conversación centrada en un tema y el diálogo de saberes sociales y disciplinares que sirven de insumo para la producción intelectual del estudiante. A su vez, en la escucha de la gente, la comunicación descubre que el pasado, el presente y el futuro es susceptible de ser leído desde un diálogo entre el progreso y la esperanza. Y desde los medios de comunicación audiovisuales, se fomenta el paso de la lectura ingenua a la lectura crítica, al propiciar una reflexión sobre los problemas de intercambio y resistencia cultural, como elementos constructores de las identidades culturales latinoamericanas. Al mismo tiempo, comprender que por los medios circulan múltiples voces del pasado que deberán ser escuchadas con atención científica por el comunicador social, como parte de la destrucción de una explicación de la ontología del ser latinoamericano.

Bibliografía

- CASTRO GÓMEZ, Santiago. La poscolonialidad explicada para niños. Colección signos de letras. Editorial Universidad del Cauca e Instituto Pensar, Universidad Javeriana. 2005. Pág 44.
- DE CERTEAU, Michel. Una cultura muy ordinaria. Revista de comunicación U.P. B. Revista 12. Universidad Pontificia Bolivariana. 1989. Pág 113-120.
- FÉRRES, Joan. Televisión y educación. Barcelona: ediciones Paídos. 1994. Pág. 234.
- FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. En Obras completas Madrid: Editorial Biblioteca Nueva. 1981.
- MARTÍN- BARBERO, Jesús. De la comunicación a la cultura. Perder el "objeto" para ganar el proceso. Revista signo y pensamiento. Bogotá. Universidad Pontificia Javeriana. Departamento de comunicación y lenguaje. Volumen 10. No. 18. 1984.
- ROJAS, Cristina. Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Editorial Norma. 2001. Pág.355.

En la reflexión sobre la identidad latinoamericana, los estudiantes reconocen que los medios de comunicación social son constructores de sentido sobre la identidad. Por eso resaltan el papel de las telenovelas, como producto de exportación global de la industria cultural subregional, en la "universalización" de una imagen pública global de lo que somos los latinoamericanos. Nuestras telenovelas conquistan audiencias en todo el mundo, haciendo que los televidentes perciban una idea renovada de las múltiples identidades culturales que conviven en Latinoamérica y facilitan una comprensión de la diversidad cultural, en un mundo que requiere ser tolerante frente a las diferencias para alcanzar el proyecto de una paz perpetua (Eduard Bacca).

NUESTRAS HISTORIAS



EN DIFERENTES LENGUAS

Realizado por Diego Villabona, María Fernanda Vela, Laura Sarmiento, Shirley Peña y Laura Romero. Segundo semestre 2005

Historia *magistra vitae* y algo más:
formas de contar el pasado que
construyen el futuro

Roberto Sancho Larrañaga

Historia *magistra vitae* y algo más: formas de contar el pasado que construyen el futuro

Roberto Sancho Larrañaga¹

En esta época de la velocidad, de las tecnologías de la información y de la comunicación, tiempo de la globalización y glorificación del presentismo e individualismo. Período donde la centralidad social de los medios de comunicación intenta imponer un “presente perpetuo”, máquinas de fabricación de felicidad y de producir presentes. Eclósion del presente y amnesia del pasado, presente que como los sujetos se convierte en autosuficiente, se basta a sí mismo no necesita del incómodo pasado. En esta crisis de la temporalidad moderna, “los medios se han constituido en un dispositivo fundamental de instalación en un presente continuo”, como plantea Jesús Martín-Barbero, quien continúa afirmando que:

“En lugar de armar la trabazón de los acontecimientos, los medios nos los presentan sin ninguna relación entre ellos, en una sucesión de sucesos –(...)– en la que cada acontecimiento acaba borrando el anterior, disolviéndolo. (...) Asistimos a una forma de regresión que nos saca de la historia y nos devuelve al tiempo del mito, que es el de los eternos retornos, y en el que el único futuro posible es entonces el que viene del ‘más allá’, no un futuro para construir por los que hombres en la historia deben construir sino un futuro que hay que esperar y que nos debe llegar de otra parte. (...) ‘El mesianismo es la otra cara del ensimismamiento de esta

¹ Docente-Investigador, Profesor Asociado Tiempo Completo, Facultad de Comunicación Social, Universidad Autónoma de Bucaramanga. Licenciado en Filosofía y Letras, Universidad de Zaragoza (España), Magister en Historia, Universidad Industrial de Santander (Colombia) y Candidato a Doctor en Historia, Universidad de Zaragoza. Autor del libro, *Guerrilla y terrorismo en Colombia y España: ELN y ETA*, Editorial UNAB, Bucaramanga, 2003. Investigador del grupo ‘Transdisciplinarietà, cultura y política’ de la UNAB. E-mail: rsancho@unab.edu.co

época’, concluye Lechner. Ahí está el reflotar descolorido pero operante de los caudillos y los seupopulismos”².

Los ciudadanos en general y los historiadores en particular debemos entonces seguir reivindicando, como ya hicieron los griegos y otras culturas, el papel de la historia y del conocimiento del pasado como un saber aprovechable. El pasado puede ser ese lugar donde podemos aprender o ese espacio donde se puede “experimentar” la comprensión y posibles soluciones de algunos problemas que atañen a la sociedad actual. Para ello, las personas debemos esforzarnos por acostumbrar nuestras mentes a situar los hechos y los problemas en su dimensión temporal, es así como podremos pensar de forma más amplia la sociedad. En este mundo donde la velocidad y lo efímero priman, debemos establecer referencias continuas a lo temporal e intentar superar los peligros de una habitual no-referencia a la historia y al contexto de aquello que se intenta explicar; un ejemplo claro de ello se puede encontrar en las informaciones periodísticas. Para conseguir este fin, la historia debe convertirse para cualquier ciudadano en un “modo de pensar”, un hábito del pensamiento o lo que Pierre Vilar definió como “pensar históricamente” que “significa situar, medir y datar, continuamente”³. Aprender cronológicamente los sucesos y relacionarlos con su contexto específico y cultural, nos puede permitir comprender mejor los mecanismos que articulan los hechos y los procesos sociales que se “esconden” detrás de cualquier acontecimiento. Esta perspectiva hace que la historia no se convierta entonces en una sucesión de contar cosas o hechos, sino en el esfuerzo por intentar explicar racionalmente las relaciones que se establecen entre los mismos.

² Jesús Martín-Barbero, “Cambios en la percepción de la temporalidad” en Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (Comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2000, p. 38.

³ Pierre Vilar, *Memoria, historia e historiadores*, Universidad de Granada-Universidad de Valencia, Granada, 2004, pp. 68,69 y 70.

Principalmente nos debe interesar una historia que ayude a descifrar algunos problemas del presente, comprenderlos en su dimensión temporal y una vez entendidos, ponernos en el reto de resolverlos como comunidad. Desde esta perspectiva, los ciudadanos deben entender que el camino que lleva del pasado al presente, nos marca los trazos del futuro; y que esa ruta no es única e inamovible como suelen mostrar los manuales de historia patria. Por el contrario, los pasados pueden ser muchos, tantos como los distintos intereses que se proyectan en el presente, por eso el pasado y la historia son campos de lucha donde lo que está en juego es encontrar caminos distintos que lleven al futuro. Lo que queremos mostrar es que ese pasado único, inamovible, mítico y trascendente que nos han mostrado, no se corresponde con una realidad histórica contingente donde además de las élites han existido otros protagonistas: mujeres, indígenas, negros, judíos, homosexuales, locos, ... Activar esta conciencia crítica del pasado, significa activar las posibilidades de transformar el presente, en definitiva fortalecer la ciudadanía a través la toma de conciencia de que sí se puede cambiar el destino del país y el mundo, como también se puede cambiar el pasado. Como recuerda Josep Fontana:

“Sabemos hoy que nuestra memoria personal no es un depósito de representaciones -un archivo de imágenes fotográficas más o menos borrosas de los hechos del pasado- sino un complejo sistema de relaciones que tiene un papel esencial en la formación de la conciencia. Una de sus funciones más importante es, como ha dicho un gran neurobiólogo -el premio Nóbel Gerald Edelman-, la de permitir ‘una forma de recategorización durante la experiencia en curso, más que una reproducción de una secuencia de acontecimientos’. La conciencia se vale de la memoria para evaluar las situaciones nuevas a que hemos de enfrentarnos mediante la construcción de un ‘presente recordado’, que no es la evocación de un momento determinado del pasado, sino la capacidad de poner en juego toda una serie de experiencias previas para

diseñar un escenario al cual podamos incorporar los nuevos elementos que se nos presentan.

De modo semejante el historiador, al trabajar con la memoria colectiva, no se dedica a recuperar hechos enterrados bajo las ruinas del olvido por el mero gusto del hallazgo, sino que usa su capacidad de construir, a partir de la diversidad de elementos del pasado a su alcance, ‘presentes recordados’ que puedan contribuir a que la conciencia colectiva responda a los nuevos problemas que se le plantean, ...”⁴.

Por lo tanto, el discurso histórico no sólo restaura la sucesión de los acontecimientos, sino que permite el acceso a una existencia más ciudadana y política; por ello, la historia también es utilizada por los gobernantes para domesticar a los ciudadanos, reduciendo el potencial de cambio que pueda tener el pasado. En este punto tenemos que recordar la genial obra de Georges Orwell, *1984*, este escrito puede mostrar el potencial de la historia; “el Gran Hermano” se encarga a través del Partido de controlar el pensamiento y a las personas, y su recurso principal es el establecimiento de una política del olvido:

“El Partido dijo que Oceanía nunca había sido aliada de Eurasia. Él, Winston Smith, sabía que Oceanía había estado aliada con Eurasia cuatro años antes. Pero ¿dónde constaba ese conocimiento? Sólo en su propia conciencia, la cual, en todo caso, iba a ser aniquilada muy pronto. Y si todos los demás aceptaban la mentira que impuso el Partido, si todos los testimonios decían lo mismo, entonces la mentira pasaba a la Historia y se convertía en verdad. ‘El que controla el pasado -decía el slogan del Partido-, controla también el futuro. El que controla el presente, controla el pasado’. Y, sin embargo, el pasado, alterable por su misma naturaleza, nunca había sido alterado. Todo lo que ahora era verdad, había sido verdad eternamente y lo seguiría siendo. Era muy

⁴ Josep Fontana, *¿Para qué sirve la historia en un tiempo de crisis?*, Ediciones Pensamiento Crítico, Bogotá, 2003, pp. 116-117.

sencillo. Lo único que se necesitaba era una interminable serie de victorias que cada persona debía lograr sobre su propia memoria. A esto le llamaban 'control de la realidad'⁵.

Georges Orwell, en otras partes de su libro, continúa estableciendo relaciones entre el pasado, la memoria y el control social; como en el diálogo que a continuación exponemos entre O'Brien el torturador al servicio del Partido que intenta borrar la memoria de los ciudadanos rebeldes y el protagonista Winston, sobre la existencia del pasado:

"- No eres metafísico, Winston. Hasta este momento nunca habías pensado en lo que se conoce por existencia. Te lo explicaré con más precisión. ¿Existe el pasado concretamente, en el espacio? ¿Hay algún sitio en alguna parte, hay un mundo de objetos sólidos donde el pasado siga acaeciendo?

- No.

- Entonces, ¿dónde existe el pasado?

- En los documentos. Está escrito.

- En los documentos... Y, ¿dónde más?

- En la mente. En la memoria de los hombres.

- En la memoria. Muy bien. Pues nosotros, el Partido, controlamos todos los documentos y controlamos todas las memorias. De manera que controlamos el pasado ¿no es así?"⁶.

Como vemos es importante reconocer que el pasado y la memoria se convierten en moldes imprescindibles para la construcción de ciudadanos políticos. Por lo tanto, la historia tiene como función social imprescindible construir conciencia del presente e impulsar la construcción del futuro en comunidad. Y es que como plantea Justo Serna: "la historia se la concibe habitualmente como una argamasa o como un reparador, como un cemento que da cohesión a lo que no la tiene o como una lección que endereza y de la que se seguirían

⁵ Georges Orwell, 1984, RBA Editores, Barcelona, 1995, p. 32.

⁶ *Ibid.* p. 200.

modelos para imitar o ejemplos para evitar. Pero, además, a la historia se le atribuyen valores comunitarios, esto es, si volvemos sobre el pasado, si hacemos ejercicios de memoria es porque su evocación nos hace conscientes de nuestra pertenencia"⁷. El pasado y la memoria se deben convertir en la reserva de las conciencias colectivas, identidades culturales y de las posibilidades existentes para conformar una sociedad mejor, más igualitaria, cohesionada y democrática. Lo cual significa que la historia debe convertirse en referencia crítica de la formación de ciudadanía y de opinión pública sobre los problemas actuales. Así se puede superar esa historia erudita que aporta sólo conocimiento y transformar la historia en problema, un problema de construcción de sociedad, de generadora de vínculos sociales y políticos; en definitiva, la historia y el pasado pueden ser unos buenos cimientos para edificar comunidad y generar unidad (dentro evidentemente, del respeto a la diversidad). Con la historia podemos aprender a construir una sociedad más humana.

La historia también puede entonces ayudar a la creación de valores más democráticos, fortalecer una ética ciudadana, ya que el pasado es un gran depósito u observatorio de experiencias vividas, de modelos de vida,... los adolescentes pueden descubrirse como miembros de comunidades imaginadas que les den seguridad y orientación en su búsqueda. Los relatos de otras experiencias, y no me refiero sólo a los "grandes hombres de la historia" sino también a esas vidas ejemplares de antepasados directos nuestros, pueden ayudar a contrastar la propia existencia y su época con la nuestra. De este contraste se puede discriminar aquellos valores, actitudes y conductas más adecuadas a la construcción de sociedad e individuos. La lectura del pasado puede ayudar a cierto tipo de autoanálisis por el cual buscar perfiles e instrumentos para la propia vida. Como recuerda Paul Ricoeur: "no nos conocemos a nosotros mismos directamente,

⁷ Justo Serna, "El historiador como educador", en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, n° 47, Junio-Agosto, Madrid, 2001, p. 22.

nos conocemos siempre a través de obras exteriores a nosotros, y concretamente a través de obras escritas como la literatura, la ciencia, y nos vemos obligados a dar un rodeo por el exterior antes de entrar en nuestro propio interior”⁸.

Por lo tanto, la historia y el pasado pueden contribuir a la construcción tanto de sujetos-ciudadanos como de “comunidades imaginadas”, bases imprescindibles para edificar una sociedad mejor. El conocimiento histórico se convierte al final de este viaje propuesto, en un conocimiento práctico que fundamenta una propuesta ética. Cabe recordar que por ética podemos entender el vivir bien los unos con los otros, en una relación amistosa y justa; lo que significa que el deseo personal de autorrealización tiene que ir de la mano de la construcción de una sociedad mejor que asegure las condiciones de reproducción ética. Esta historia “ética” debe ser un instrumento esencial para comprender el presente e intentar mejorarlo, y para ello debemos realizar una “problematización” histórica de los problemas actuales.

Como afirma Jesús Millán: “son los nuevos problemas que nos trae el presente los que deben conducir a replantear los enfoques con los que, hasta ahora, tratábamos de aprender haciendo preguntas al pasado”⁹. Por eso la historia siempre es una propuesta política, en el sentido de construcción política y ciudadana de la sociedad; y es este motivo el que convierte al pasado y a la historia en un campo de conflicto, un conflicto por la forma como interpretar el pasado, en definitiva como interpretar el mundo y construir el futuro. Un conflicto de interpretaciones que se convierte en comunicativo, ya que la imposición y comunicación de un modelo de pasado puede legitimar o deslegitimar un orden presente. Una batalla por las formas de comunicar el pasado que esencialmente se desarrolla en los anchos campos de la cultura, un conflicto por

⁸ Paul Ricoeur, “De la fenomenología al conocimiento práctico. Paisaje intelectual de mi vida”, en Archipiélago. *Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 47, Junio-Agosto, Madrid, 2001, p. 35.

⁹ Jesús Millán, “El contexto de la historia social crítica en la Alemania contemporánea”, en Jürgen Kocka, *Historia social y conciencia histórica*, Marcial Pons, Madrid, 2002, p. 40.

ver quien ocupa el centro del tablero simbólico; en definitiva un problema de mediación simbólica.

Toda lucha por el significado del pasado se convierte en una disputa comunicativa, y en el fondo de este enunciado lo que podemos encontrar es que toda relación social se convierte en una relación de comunicación.

Vemos como aparece el concepto de cultura muy cercano al campo comunicativo, ésta se puede definir como una construcción a lo largo del tiempo de unas reglas sociales de significados y poder transmitidas en el proceso de socialización, por las cuales las personas se comunican y desarrollan; y que marcan posteriormente las actitudes políticas de las personas y grupos sociales, así sea de forma consciente o inconsciente, en ese “inconsciente impensado” del que hablara Pierre Bourdieu. La historia es otro de los componentes de la cultura que construye sujetos y sociedad. Uno de los autores que se toma como referencia en esta perspectiva es Clifford Geertz, quien siguiendo los postulados de Max Weber afirma que: “El hombre es un animal inserto en tramas de significación que el mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura, ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa de significaciones”¹⁰. Estas tramas de significación median al individuo con la realidad y “como mediaciones, son formaciones simbólicas (Cassirer)”¹¹. Por lo tanto, la historia y la cultura se convierten en actividades de fabricación de sentidos, de signos y símbolos, a disposición de la sociedad para construir o destruir comunidad. Como afirma Jürgen Kocka, siguiendo los postulados de Geertz: “la cultura parece entenderse como un sistema (un ‘tejido’ o un ‘modelo’) de signos, que confiere sentido a la realidad para un número considerable de personas (un grupo profesional, un estamento, una clase, una comunidad religiosa, un pueblo, una nación, los miembros de una sociedad, etc.)

¹⁰ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 1989, p. 20.

¹¹ Martha Mejía, documento mimeografiado.

y así posibilita sus relaciones sociales (comunicación, pertenencia y diferenciación) tanto como sus relaciones internas y con su entorno (incluida la naturaleza). Estas interpretaciones contienen informaciones sobre lo correcto y lo falso, lo bueno y lo malo (lo justo y lo injusto), lo bello y lo indecoroso. Contribuyen a establecer en qué contextos perciben y ordenan las personas su realidad, cómo valoran los hechos, las acciones y las innovaciones y a qué posiciones estéticas llegan. Estas interpretaciones marcan las mentalidades, cuya transformación es sólo paulatina, las disposiciones a la acción y los modos de vida de la gente. Tales sistemas de signos cargados de significación y proveedores de sentido permiten ser expresados a través de un gran número de fenómenos; a través de aquellos que, como determinados textos, códigos, símbolos, obras artísticas, tradiciones orales, actos religiosos, rituales, usos, gestos, etc., sirven fundamentalmente a este fin¹².

Rastrear el pasado ayuda a encontrar esas huellas culturales, esos signos, símbolos y mitos, esos “universos de significaciones” que dan sentido a la realidad, a los sujetos y a la sociedad. Estos universos de sentido o cosmovisiones son espacios de mediación simbólica, y principio generador de las prácticas distintivas entre grupos humanos; eso que podemos definir como identidad. Estas cosmovisiones inundan todos los ámbitos sociales, desde la economía a la vida cotidiana, y determinan las acciones de los individuos; acciones eminentemente significativas y que nos trasladan a las formas como los sujetos se representan el mundo. Si la cultura está relacionada con los universos simbólicos de las personas transmitidos de generación en generación; los símbolos deben entenderse como aquellos objetos, acciones, acontecimientos o relaciones que sirven de soporte a formas de re-presentar el mundo. Tal vez para ejemplificar que significado tiene esta cuestión, podemos volver a la famosa

¹² Jürgen Kocka, *Historia social y conciencia histórica*, Marcial Pons, Madrid, 2002, pp. 78-79.

cuestión de Gilbert Ryle sobre: “¿cuál es la diferencia entre un *wink* (guiño) y un *blink* (pestañeo)? El último no es más que un parpadeo, mientras que el primero transmite un sentido. Este sentido puede variar enormemente. No responde a una relación directa y sin ambigüedad entre un símbolo y una cosa, pero establece una cierta complicidad entre lo que emite el signo y quien lo registra. Creo que la mayoría de los intercambios humanos están bañados de relaciones de este tipo”¹³.

Estas tramas o mediaciones simbólicas son soporte de las re-presentaciones (tanto las mental-cognitivas como las sociales, ambas ligadas a través del papel de la comunicación y el lenguaje), entendidas como formas de adquirir/reproducir el conocimiento y que dotan de sentido la realidad. Las representaciones son la base de la construcción simbólica de la realidad. Según Stuart Hall, “Representación es una parte esencial del proceso mediante el cual se produce el sentido y se intercambia entre los miembros de una cultura. Pero implica el uso del lenguaje, de los signos y las imágenes que están por, o representan cosas (...). Porque interpretamos el mundo de manera aproximadamente igual, podemos construir una cultura compartida de sentidos y por tanto construir un mundo social que habitamos conjuntamente. Por ello ‘la cultura’ es definida a veces en términos de sentidos compartidos o mapas conceptuales compartidos (...). La relación entre las ‘cosas’, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos ‘representaciones’”¹⁴. Esto marca el carácter eminente discursivo y comunicativo de la historia y de las formas por comunicar el pasado, así como el conflicto entre las distintas formas de re-presentar

¹³ Pierre Bourdieu, Roger Chartier y Robert Darnton, “Diálogo a propósito de la historia cultural”, en *Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura*, nº 47, Junio-Agosto, Madrid, 2001, p. 53.

¹⁴ Stuart Hall, *Representation: Cultural representations and signifying practices*, London, Sage Publications, 1997. Tomado de www.cholonautas.edu.pe.

ese pasado. Pues la experiencia histórica no es la traducción directa y objetiva de una realidad externa a las subjetividades de los individuos, así como a las relaciones de poder que se establecen en una sociedad. Con ello la historia debe recurrir también a métodos interpretativo-comunicativos y comprensivos que se acerquen no solamente a las condiciones materiales que constituyen las sociedades sino que “se hace imprescindible reconstruir las creencias, las intenciones y el universo mental de los sujetos, única manera de calibrar los efectos de la mediación simbólica sobre su práctica” porque “el ser social es el *ser percibido*, pues es en éste, y no en el primero, donde están inmediatamente enraizadas la identidad y las acciones de los individuos”¹⁵. Miguel Ángel Cabrera introduce también la cuestión del poder en este análisis:

“Como argumenta Roger Chartier, el poder no implica sólo relaciones económicas y sociales, sino, además, relaciones de fuerza simbólicas y, por consiguiente, no sólo la dominación política depende del proceso ‘por el que los dominados aceptan o rechazan las identidades que se les imponen con vistas a asegurar y perpetuar su sometimiento’, sino que los conflictos entre grupos son luchas entre representaciones, en las que lo que está en juego es siempre la capacidad de los grupos o individuos para asegurarse el reconocimiento de su identidad. Por supuesto, el hecho de que el poder no sea una mera proyección de las propiedades sociales objetivas, sino una apropiación simbólica de éstas, no significa que las relaciones de poder sean una convención intersubjetiva, sin correlación alguna con las divisiones sociales. Lo único que significa es que la lucha por imponer unas determinadas relaciones de dominación es un proceso histórico que trasciende el funcionamiento de la estructura social y requiere de la participación significativa de los individuos”¹⁶.

¹⁵ Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*, Ed. Cátedra, Madrid, 20001, p. 31.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 32-33.

Esa lucha por imponer re-presentaciones, visiones de mundo y relaciones de poder o dominación, vive un momento especial de eclosión con el desarrollo de las nuevas tecnologías de la información y el conocimiento y el fenómeno de la globalización. Es por ello que la reflexión sobre las identidades, no tiene como fin el reconocimiento de peculiaridades, diferencias o exotismos, sino la búsqueda de un espacio de re-conocimiento y no excluyente de las diversas identidades dentro del discurso universalizante hegemónico que está imponiendo la globalización. La reflexión sobre las identidades culturales se convierte en un seguro de mantenimiento de la riqueza y diversidad cultural del planeta. Partiendo claro está, que esas identidades no son esencias; como afirma María Teresa de la Garza:

“En cuanto al concepto identidad, éste se refiere en primer lugar a lo que singulariza, a lo que permite distinguir a un individuo o a un grupo, de otros, su unicidad. Pero en el caso de las identidades colectivas, también puede referirse a una representación compartida, un ‘sí mismo’ colectivo formado por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos, un modo de ver el mundo, un modo de vivir que se comparte y que se transmite a los miembros más jóvenes del grupo”¹⁷.

La identidad se plasma en una constante tensión entre lo que se ha sido y lo que se desea ser, una forma de singularizarnos conciliando estas dos dimensiones. Por lo tanto, “la identidad no es algo perdido que debe ser encontrado, sino algo que debe ser construido y reconstruido siempre”¹⁸. La identidad se convierte en un problema de mediación entre los deseos y las memorias, las fantasías y la tragedia cotidiana, el olvido y los recuerdos. La identidad se concreta en diversas formas de comunicarnos, acercarnos y distanciarnos, encuentros y desencuentros. Las identidades

¹⁷ María Teresa de la Garza, *Política de la memoria. Una mirada sobre Occidente desde el margen*, Anthropos, Barcelona, 2002, p. 7.

¹⁸ *Ibid.*, p. 7.

culturales son construcciones significativas que intentan articular estos distintos niveles de la realidad social y del sujeto. Si las identidades son entidades simbólicas, podemos hablar de sujetos de significación e identidades colectivas significativas; en definitiva, la identidad sería el sentido de la conciencia del sí mismo (individual o colectivo):

“Aunque las propiedades identitarias son socialmente intrínsecas, las identidades son históricamente concretas y, por tanto, no son esencias sociales, sino realizaciones culturales. La posición social es, sin duda, una potencialidad objetiva de unidad, una identidad probable, pero dicha potencialidad puede o no cristalizar en sujeto, pues es en el curso de la práctica social, que es siempre significativa, donde los individuos establecen los lazos y trazan los contornos identitarios que los convierten en agentes y donde el *sentido objetivo* de las condiciones sociales se transmuta en *sentido vivido*”¹⁹.

Por lo tanto, los grupos sociales delimitan ciertos componentes de su realidad y los utilizan como referentes identitarios, delimitación que define la emergencia de los sujetos. Lo que significa que las características de la identidad no son anteriores o previamente establecidas, sino que son históricamente seleccionadas y desplegadas para dar forma a una identidad concreta. La identidad de los individuos no es principalmente el reflejo de unas condiciones objetivas que el contexto les impone, sino que depende de unos patrones de subjetivación suministrados en el proceso de socialización. Estos patrones de subjetivación fluyen a través de unos discursos compartidos, un lenguaje común que marca unas coordenadas que todos los miembros del grupo deben compartir:

“En este sentido, se podría decir que los sujetos se constituyen como resultado de la interpelación que el discurso hace a los individuos (...). Lo que esta afirmación significa es que si es el discurso, y no el referente social, el que esta-

¹⁹ Miguel Ángel Cabrera, Op. cit. pp. 30-31.

blece las pautas de constitución de la subjetividad, entonces los individuos devienen sujetos al ser movilizados por y encuadrados en las formas de identidad inherentes a una formación discursiva dada. Es decir, que al ser portador de una rejilla clasificatoria de identificación, el patrón discursivo realmente induce o fuerza a los individuos situados en su ámbito de influencia a clasificarse, individual o colectivamente, mediante dicha rejilla. Y, por tanto, se podría decir, según la terminología habitual, que efectivamente el discurso llama y recluta a los individuos como sujetos”²⁰.

Para acercarse al re-conocimiento de cualquier identidad colectiva será preciso entonces indagar las condiciones históricas que permitieron que un tipo de discurso se convirtiera en referente identitario. Toda identidad tiene una dimensión discursiva, lo que no niega que puedan existir otras dimensiones objetivas; sino que estas propiedades “objetivas” de esa identidad se constituyen dentro del propio lenguaje del grupo. El discurso ayuda a crear individuos socialmente situados, en definitiva sujetos sociales. Miguel Ángel Cabrera trayendo a colación lo planteado por K. M. Baker plantea:

“Keith M. Baker ha definido con suma claridad este nuevo concepto de poder político cuando argumenta que si ‘una comunidad existe sólo en la medida en que existe algún discurso común por el que sus miembros pueden constituirse a sí mismos como grupos diferenciados dentro del orden social y hacerse demandas entre ellos que son consideradas como inteligibles y vinculantes’; si, además, la ‘interacción puesta en juego en la configuración de tales demandas está constreñida dentro de ese discurso, al que a su vez sostienen, extienden y en ocasiones transforman’, entonces, efectivamente, la autoridad política es esencialmente ‘una cuestión de autoridad lingüística’”²¹.

Volvemos a la tesis de que el yo es un sujeto de significaciones, pero también el otro; ambos se convierten en posicio-

²⁰ *Ibid.*, p. 118.

²¹ *Ibid.*, p. 169.

nes lingüísticas y significativas. Entra en juego, el adentro y el afuera, dado que la identidad es un juego o efecto de fronteras; fronteras objetivas y esencialmente imaginarias. Toda identidad, entendida como posibilidades de identificación se basa en el contraste, la diferenciación, la inclusión y la exclusión. Toda identidad requiere para constituirse un exterior, un afuera que amenaza a un adentro; ambos son posiciones discursivas dentro de una forma de re-presentar el mundo. Por lo tanto, las identidades surgen principalmente de la esfera cultural de una sociedad, y da como resultado: “una imagen de los sujetos en la que éstos toman la forma de una especie de figura polidrica, incluso caleidoscópica, compuesta de caras o facetas distintas y resultantes de la conjunción, a veces conflictiva, de múltiples referentes identitarios (clase, raza, género, sexo, nación, religión, etc.) que se reordenan y rejerarquizan continuamente en el flujo de la vida social y en función de las estrategias vitales de los propios sujetos”²². Las identidades son un problema esencialmente de re-presentaciones y de re-conocimientos, y en América Latina esa forma de presentarse y representarse, de conocerse y reconocerse lleva implícito el debate sobre el mestizaje porque como afirma María Teresa de la Garza:

“El mestizaje nos permite descubrir que el otro está dentro de nosotros mismos. De ahí que la tolerancia no sea tanto un problema de apertura al exterior cuanto de reconocimiento de nuestro interior.

Aquí se insinúa un fructífero conflicto entre identidad y mestizaje. La identidad tiende a construirse negando o depurando el mestizaje interior, mientras que el mestizaje tiende a plantear la identidad como neplantla. Es decir, como encrucijada de caminos”²³.

Esta encrucijada de caminos en América Latina empata directamente con su pasado y con las memorias colectivas construidas a partir del mestizaje. Continente huérfano de

pasado e impaciente por inventar un futuro, que necesita reapropiarse de su pasado y su identidad para fortalecer su sentido de pertenencia y su confianza en la construcción de un futuro de unión que le permita “competir” con otros bloques culturales y económicos. Este es el nivel político del pasado, por eso la memoria es un territorio en esencia político y conflictivo, donde la memoria es ese “presente del pasado” que puede proyectarnos como comunidad o unicidad. Este lugar político de la memoria, se concreta en la necesidad que tiene el presente y el futuro de legitimarse a través de la memoria. Ésta no sólo es entonces huella del pasado, sino que fundamentalmente se convierte en re-presentación ideal de un presente y futuro deseado. La memoria es más un tema del futuro que del pasado; construcción simbólica necesaria para el mantenimiento y re-producción de un grupo, la memoria se convierte en un dispositivo de lecturabilidad para el re-conocimiento del grupo. Gonzalo Sánchez la define de una forma muy completa, cuando plantea que:

“La memoria, tanto individual como colectiva, en su función cognitiva y en su función social, puede ser definida apretadamente como la capacidad de conservar y actualizar informaciones pasadas, informaciones que mediante el lenguaje escrito o hablado pueden volverse objeto de una acción comunicativa. A la memoria, a veces, se la concibe como un peso del cual hay que librarse, otras, como un repertorio que hay que reinventar constantemente (E. Hobsbawm) para responder a las cambiantes condiciones del mundo en que vivimos. En todo caso, la memoria social, que es la que aquí nos interesa y que define el marco de nuestras acciones, es aprendida, heredada y transmitida a través de innumerables mecanismos que le imprimen un sello a nuestro devenir, a tal punto que nuestra memoria termina siendo la representación de nosotros mismos ante los demás. Esto nos permite, en consecuencia, afirmar un primer gran postulado: la memoria es una forma esencial de construcción de las identidades colectivas.

²² *Ibíd.*, p. 112.

²³ Reyes Mate, “Presentación”, en María Teresa de la Garza, *Op. cit.* p. IX.

Dicha premisa nos pone de inmediato frente a otra constatación: la diversidad de la memoria social. Los diferentes grupos (sociales, étnicos, nacionales, de género) construyen de manera diferente sus memorias, sus temporalidades, sus legitimaciones, y a partir de éstas le dan también su sentido propio al pasado en función del presente y definen sus aspiraciones identificatorias futuras. Por ello también, más que generadora de consensos narrativos, míticos o visuales, la memoria es un terreno de disputa, de desestructuración y recomposición de las relaciones de poder. Evocar y silenciar son actos de poder²⁴.

El interés por la memoria se articula con las necesidades políticas presentes y futuras, el control de la memoria social está atravesado por fuertes relaciones de poder. Siguiendo estos planteamientos, Cristóbal Gnecco define la historia como: “una forma de producción social de saber que se construye a partir de, y estructura, la memoria social, ese dispositivo de referencialidad temporal que reside en prácticas colectivas y que permite que el pasado se perciba de una manera particular, inextricablemente ligada a la forma en que se perciben el presente y el futuro²⁵. La historia se convierte en una forma de racionalidad discursiva que “atrapa” el pasado, entendido éste como el devenir de los hechos en un tiempo social; y ambos están mediados por la memoria colectiva o proceso de subjetivación del pasado. Gonzalo Sánchez afirma que: “la memoria es un forma de representación del curso del tiempo²⁶. Esa memoria, como dispositivo cultural, se expresa como un patrimonio simbólico

²⁴ Gonzalo Sánchez Gómez, “Introducción”, en Gonzalo Sánchez y María Emma Wills (Comp.), *Museo, memoria y nación. Misión de los museos nacionales para los ciudadanos del futuro*, Ministerio de Cultura, Bogotá, 2000, p. 21.

²⁵ Cristóbal Gnecco, “Historia hegemónicas, historias disidentes: la domesticación política de la memoria social”, en Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano (Editores), *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, ICANH-Univ. del Cauca, Bogotá, 2000.

²⁶ Gonzalo Sánchez, *Guerras, memoria e historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), Bogotá, 2003, p. 25.

acumulado por un grupo social y que sirve para aprehender y legitimar significativamente la realidad que le rodea.

Entendemos que la memoria colectiva o social se convierte en una forma de ‘re-presentar’ el pasado, es otra de esas mediaciones simbólico-sociales que constituyen/instituyen al individuo y a la sociedad: “La memoria se vuelve constituyente de lo social (...). La memoria, entonces, se vuelve dinamizadora de los procesos de construcción social, pues activa las posibilidades de conciencias colectivas. Estos procesos paralelos de conformación de conciencia-identidad y de institucionabilidad van tomando forma, sedimentándose como formas estables (que in-forman) a la sociedad. Luego institucionabilidad se comprendería como proyección; en donde lo histórico implica construcción de futuro como posibilidad²⁷.”

La memoria es un pasaporte de identidad y esta última es la base sobre la que se construyen las formas de institucionabilidad: “institucionabilidad podría definirse como la cualidad que tienen unos campos de interacción determinados y estables -en el tiempo y en el espacio- para configurar la experiencia social y constituir formas de significación que otorgan sentido a las acciones de los individuos²⁸. La memoria común de un grupo de personas, les permite identificarse (identidad) con ciertas formas de organización social. Esta memoria es un soporte fundamental de esas “comunidades imaginadas” pilares de la institucionabilidad de una sociedad. La memoria es dinamizadora de los procesos de construcción social, pues activa las posibilidades de conciencias colectivas. Estos procesos paralelos de conformación de conciencia-identidad y de institucionabilidad van tomando forma, sedimentándose en diversas instituciones, como formas “estables” en el tiempo de organización: “en la interacción social se van perfilando unos campos de interacción (*nosotros planteamos de poder*), cuya estabilidad nos

²⁷ Julio Benavides, documento mimeografiado.

²⁸ *Ibid.*

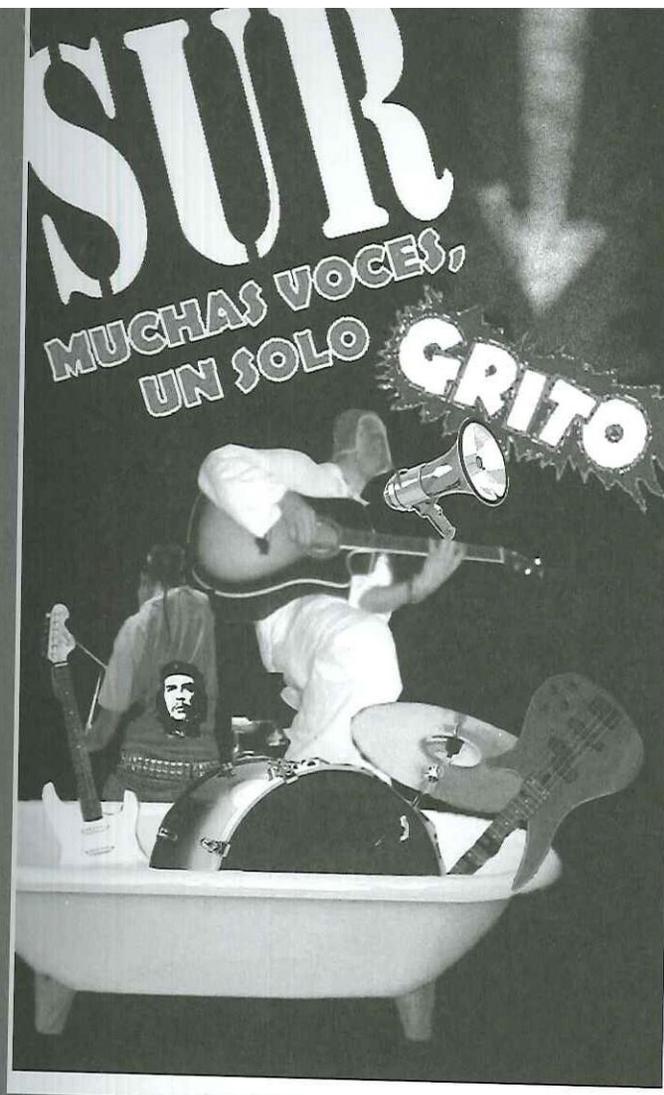
da señales de un proceso de institucionalidad”²⁹. Marcelino García afirma que: “...son instituciones —en tanto y en cuanto la manera de ser bajo la cual se dan en lo simbólico, porque configuran una red simbólica que pretende hacerlas valer como tales entre otras— que adquieren cierta centralidad en el proceso de autoinstitución de lo histórico-social. Esta institución es siempre institución del mundo, “como mundo de esta sociedad y para esta sociedad, y como organización-articulación de la sociedad misma. Suministra el contenido, la organización y la orientación del hacer y del representar/decir sociales”³⁰.

La memoria (y el olvido) son formas de re-presentar el pasado donde se plantean posibilidades de construcción/destrucción de lo social y de las relaciones de poder. Por lo tanto, el pasado, la memoria y las identidades no son esencias sino formas de nombrar, presentar y re-presentar la historia para organizar y legitimar un presente y un futuro. En palabras de Martha Mejía: “Memoria no sólo es pasado. Memoria también habla de la proyección de un grupo, de sujetos históricos que se ubican en imágenes de futuro como posibilidad. En este sentido encuentro relación con la noción que se intenta construir de institucionabilidad. Posibilidad para construir mundos, obviamente posibles, en el imaginario colectivo. Institucionabilidad de la que se encuentran huellas en la memoria, luego institucionabilidad se comprende como modelo de posibilidad. Entonces, lo histórico implica construcción de futuro como posibilidad”³¹.

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Marcelino García, *Narración. Semiósis/memoria*, Ed. Universitaria de Misiones, Misiones, 2004, p. 186.

³¹ M. Mejía, *op. cit.*



Realizado por Lina Villamizar, Sheila Castellanos y Christian Ballesteros. Segundo semestre de 2005

El intercambio cultural entre los países anglosajones y los latinoamericanos, propiciado por los medios de comunicación audiovisuales, genera un híbrido cultural en nuestra música, en la que se exploran las posibilidades expresivas, comunicativas y de resistencia cultural para contar las historias de los latinoamericanos, con sus sueños y frustraciones, desde una cultura de la soledad en la que hemos vivido, según las palabras de Gabriel García Márquez. La música latina —representada por una tina— descubre sus propios sonidos, palabras e historias para satisfacer unos gustos estéticos renovados por las nuevas tecnologías de la música, de los medios de comunicación y la fusión de géneros. El rock latino una huella de lo que somos hoy. (Eduard Bacca).

La relación comunicación-cultura-
identidad: representaciones
modernas y críticas

Luisa Piedrahíta Jaramillo

La relación comunicación-cultura-identidad: representaciones modernas y críticas

Luisa Piedrahíta Jaramillo¹

La pregunta por la identidad cultural ha ocupado de manera intensiva a la academia, las instituciones estatales, diversas organizaciones de la sociedad civil y a múltiples movimientos y grupos. Sus cuestionamientos y propuestas han reconocido con insistencia que la comunicación y la cultura convergen en la configuración de procesos, formas de existencia y vínculos sociales. A pesar del reconocimiento de dicha convergencia, debe señalarse que históricamente se han generado distintas formas de concebir la cultura, la comunicación y la identidad misma que han motivado y moldeado la acción social. Estas diferencias en las representaciones de lo cultural, lo comunicativo y lo identitario proceden del enfrentamiento entre el proyecto de la modernidad y el proyecto de su crítica. Apenas anunciadas en este momento de la reflexión, delimitan un debate trascendental y retador para el pensamiento y la acción, que genera cuestionamientos sobre el ejercicio social y profesional de la comunicación, su importancia cultural y su centralidad en la construcción de las identidades.

1. Primera entrada al debate: el proyecto cultural de la modernidad y su crítica

La concepción de la cultura como creación específicamente

¹ Profesora Asociada de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Autónoma de Bucaramanga, UNAB. Investigadora del Grupo 'Transdisciplinariedad, cultura y poder'. Comunicadora Social de la Pontificia Universidad Javeriana; Magistra en Educación de la Facultad de Filosofía, Rheinische Friedrich-Wilhelms Universität, Bonn). E-mail: lpiedrahita@unab.edu.co.

humana, es el producto de un proceso histórico de transformación en las maneras de ver el mundo, en las formas de representarlo. Esta concepción surge en Occidente a partir del siglo XVIII, de la mano de una transformación radical del pensamiento. La vida humana deja de ser entendida como una concreción de leyes cosmológicas eternas que determinaban su curso y acercaban su esencia a la naturaleza y a fuerzas divinas, a las que se atribuía todo poder creador. La paulatina desacralización del mundo y de la vida social derivadas de esta concepción trasladaron el poder creador a manos de los seres humanos. Santiago Castro, a quien debo muchas de las consideraciones presentadas en este aparte, propone que "cuando el hombre es pensado como arquitecto único de su propio destino, entonces puede decirse que la humanidad está en la capacidad de 'humanizarse', es decir, de ir constituyéndose a sí misma en el tiempo mediante la creación de un mundo enteramente propio: la cultura"².

Con la idea de que es construida sin el yugo de leyes cosmológicas, la cultura adquirirá un sentido particular, el de ser el espacio de la libertad humana. Su mayor expresión se hallará en la razón, brillante luz que permitirá que los individuos se alejen de la oscuridad en la que se vivían hasta entonces. La razón será además un parámetro para hablar de grados de cultura. Ciertos grupos sociales, los letrados eruditos, serán considerados cultos, gracias a la ilustración que el acceso a las letras trae consigo. Aquellos que no han alcanzado esta luz, serán considerados incultos.

Esta manera de ver las cosas se trasladó del ámbito de los individuos al de los Estados, como un desarrollo evolutivo deseado. Bajo su égida se ampliaría la iluminación, pues ésta se colectivizaría. La constitución de naciones unificadas en sus costumbres, su lengua y sus maneras de ver el mundo, con un gobierno a cargo de los grupos más ilustrados, representará la expresión máxima de la cultura. El forta-

² CASTRO-Gómez, Santiago. (2000), p.95

lecimiento de Estados que promovieran y respondieran a la voluntad de dicho colectivo unificado se convertirá pronto en un propósito generalizado, en las más diversas latitudes del mundo. La identidad cultural será entonces sinónimo de la conformación de una identidad nacional.

Este proyecto histórico se prolonga en el tiempo. Las colonias se lanzaron a su encuentro, desde los periodos en los que se llevaron a cabo guerras contra los imperios y se declaró su independencia de ellos, bajo la conducción de criollos ilustrados que recogieron las ideas de pensadores de la libertad humana y la nación como los franceses Rousseau y Montesquieu y el alemán Herder así como las revoluciones sociales y políticas que condujeron en Europa al derrocamiento de los soberanos, cuyo poder se había considerado otorgado por la providencia divina.

En el siglo XX, con particular énfasis a partir de los años 50, los gobiernos dan continuidad a este proyecto histórico y proponen planes para la educación de sus nacionales con el fin de extender y afianzar el proyecto cultural que adquirirá el nombre de modernidad. Se busca con ello unificar las ópticas de mundo, las formas de vida de los pueblos e insistir en la salida del atraso de los grupos sociales tradicionales, en síntesis, darle forma más concreta a la propuesta civilizadora y masificarla. En este proyecto, el uso de la educación escolar y de los medios masivos de comunicación será impulsado estratégicamente. En uno y otro campo, la premisa será la de cubrir cada vez más poblaciones y asegurar su acceso a los beneficios esperados. Surgirá así un campo de acción para los profesionales de la comunicación y la educación. Estos tendrán a su cargo la tarea de difundir y afianzar en los individuos la perspectiva de mundo de la modernidad.

Por otra parte, la incorporación de la producción industrial intensiva se sumará a este proyecto cultural, desde una vertiente económica. La tecnología productiva, resultado de la aplicación de la razón humana a la modificación de la naturaleza y a la relación de las sociedades con ella, conformará

una parte importante de las labores educativas y mediáticas. A la búsqueda de la identidad nacional se sumará otra, la de producción de riqueza que intensifique el intercambio económico entre los países y permita la transformación de las condiciones materiales de los pueblos. En América Latina, la producción industrial agrícola será preponderante y el intento por cambiar los modos de vida de los campesinos, intensivo.

Sin embargo, después de décadas de proyectos de modernización, las formas tradicionales de vida se resisten al cambio. De un lado, versiones sacralizadas de la naturaleza y de lo humano sobreviven. Por otra parte, la riqueza producida parece no distribuirse de manera equitativa entre todos los grupos que han dedicado sus vidas a hacer realidad el proyecto modernizador. Además, el proyecto de consolidación de una identidad cultural nacional resulta cuestionado por la convivencia de otras formas de pensamiento y práctica social que no corresponden al ideal moderno.

La crítica a la modernidad como proyecto histórico empieza a disponer de argumentos fuertes para declarar su fracaso o al menos sus profundas fisuras. Detrás de una unidad cultural nacional parece haber una gran multiplicidad identitaria.

En el panorama del pensamiento académico, de manera más visible desde la década de 1980, se producen conceptos como el de diversidad cultural, pluralidad e interculturalidad para dar cuenta de la multiplicidad señalada. Así mismo, reconociendo las marcas de la modernidad que habían venido progresivamente moldeando la vida, tras años de su asentamiento en la región latinoamericana, el concepto de hibridación entre lo moderno y lo tradicional propuso dar cuenta de manera más compleja de las 'entradas y salidas' de este sistema³. Esta propuesta crítica hace referencia a

³ Los trabajos de Charles Taylor, Tzvetan Todorov, Jesús Martín Barbero, Néstor García-Canciani, Ana María Ochoa, Renato Ortiz y Alejandro Grimson, entre muchos más, contribuyen a la construcción de esta perspectiva.

procesos sociales y estrategias de acción adelantados por grupos sociales organizados en diferentes espacios, entre los que podemos mencionar, entre otros muchos, el ambiental que reconoce que la industrialización intensiva ha degradado los ecosistemas, base de la vida humana y natural; el de la economía solidaria que señala que la lógica individualista de producción y acumulación inequitativa de capital ha erosionado lógicas tradicionales colaborativas; el del movimiento de mujeres que enfrenta el patriarcalismo profundizado por la visión civilizadora de la cultura; el de los movimientos étnicos que responde a la marginalización y al silenciamiento de las voces que el blanqueamiento de las formas de existencia ha impuesto; el de la producción comunitaria de medios de comunicación que, frente a la opción de los medios masivos⁴ por los géneros de entretenimiento cada vez más homogéneos, busca alimentar el reconocimiento de capacidades propias para la organización social y política, en comunidades específicas.

En este tipo de iniciativas, el papel del ejercicio profesional de la comunicación y de la educación se transforma, con relación a las versiones que presentamos anteriormente. Se propone en este contexto que las estrategias contribuyan al empoderamiento de los distintos grupos a través de un fortalecimiento de su capacidad de diálogo con otros actores sociales y su participación directa, no solo representativa, en las instancias de gobierno.

Estas posturas han sido apropiadas a su vez por el Estado, en parte a través de la vinculación laboral de investigadores que han estado en contacto cercano con las propuestas teóricas de este pensamiento y con experiencias de la sociedad civil, y han entrado a fundamentar iniciativas gubernamentales⁵ que impulsan el reconocimiento de la diversidad,

⁴ Es necesario sin embargo hacer referencia a la propuesta de Jesús Martín-Barbero que reconoce que los medios masivos han alimentado la cultura popular, su persistencia y sus complejas transformaciones. Los medios, no unificarían la cultura de acuerdo con el proyecto civilizador. Por el contrario, entrelazarían visiones de mundo que no pertenecen de manera unívoca a tal proyecto y ofrecerían claves para generar vínculos sociales, para identificarnos, reconocernos y diferenciamos culturalmente.

mentales⁵ que impulsan el reconocimiento de la diversidad, programas de fomento y financiación para la difusión de expresiones musicales regionales tradicionales y resignificadas a través de fusiones con otras músicas, la creación mediática televisiva, cinematográfica y radial, la inclusión de la enseñanza de lenguas nativas ancestrales a través del sistema de educación escolar formal en comunidades indígenas o el apoyo a la creación de industrias culturales hacen parte de programas nacionales y locales. Ministerios y secretarías locales de educación y cultura reconocen, sin embargo, que los recursos del presupuesto estatal de los que disponen son insuficientes, sufren recortes cíclicos a diferencia de los que se destinan a otros asuntos y muestran que la prioridad de lo cultural ocupa un lugar secundario en las prioridades nacionales oficiales.

En estos programas, se parte frecuentemente de considerar que la diversidad debe ser leída en términos de riqueza cultural⁶. Se asume que la unificación de la cultura que se había promovido en otras épocas como proyecto válido para forjar la nación, ha perdido vigencia, entre otras razones, debido a que marginó e invisibilizó valores, formas de vida

⁵ Tal es el caso del Ministerio de Cultura colombiano. Cfr.: Diálogos de Nación. Una política para la interacción de las culturas (2002). Vale la pena además mencionar aquí que políticas nacionales como ésta intentan poner en marcha lineamientos internacionales acordados en las arenas de instituciones como la Unesco. Cfr.: Declaración universal sobre la diversidad cultural (aprobada por la Conferencia General de esta organización en noviembre del año 2001). El vínculo entre estas instituciones internacionales y locales ha sido entendida de un lado como una necesidad para promover los lazos interculturales y la cooperación internacional. De otro, ha sido criticado como un proceso que renueva, veladamente, la dependencia de los países de poderes que conforman nuevos imperios contemporáneos. Frente a esta crítica, se responde que estas coaliciones internacionales y sus programas se han transformado históricamente creando una suerte de auto-vigilancia que les permite renovarse y responder a las nuevas exigencias de redefinir la manera de concebir la cultura.

⁶ La diversidad cultural encuentra un correlato en el discurso de la 'biodiversidad', que moldea igualmente las formas de pensar, hablar y actuar socialmente con relación a la naturaleza. En este caso, de manera similar a la derivación estratégica que fomenta desde el estado la creación de industrias culturales como alternativa productiva en la que se articulan cultura y economía, se apoya la creación de mercados verdes. Los Estudios Culturales y la crítica poscolonial reconocen en estas propuestas, como lo haremos notar más adelante, que en esta salida estratégica de mercado se manifiesta la violencia "más sutil y más propia del capitalismo tardío" en tiempos de la globalización contemporánea. Cfr.: CASTRO-GÓMEZ, Santiago et al. (1999). p.16.

local y creaciones propias de culturas no letradas de las distintas regiones nacionales, que también han conformado la nación silenciosamente. Así mismo, debido a que contribuyó a la homogenización cultural, que valoraba primordialmente las creaciones letradas y artísticas modernas. Con respecto a la idea de la diversidad como riqueza, la homogenización es entendida entonces como un grave empobrecimiento cultural que debe repararse. Esta propuesta, que en un primer momento revela un gran potencial crítico, ha sido objeto de reparos enfáticos. Sus estrategias de apoyo a la visibilización de la diversidad a través de productos mediáticos y de las industrias culturales pueden derivar ingenuamente en una simple celebración de la diversidad, sin impactar los problemas de la exclusión política y económica.

La crítica frente a la forma moderna de concebir la cultura encuentra otras profundizaciones y enriquecimientos en el ámbito de los Estudios Culturales⁷. La teoría que se produce desde aquí le da una importancia preponderante al estudio de las representaciones para entender la configuración social e histórica del poder. La cultura es entendida en este contexto como un campo de batalla por la significación. Esta concepción agonística⁸ le impone a la cultura, claramente, la marca política de la lucha por el poder. La batalla se desarrolla al interior del 'sistema-mundo' hegemónico que prolonga y afianza la lógica capitalista liberal. Se libra entre el sistema mismo, que coloniza los espacios públicos y privados de la vida. Las posiciones resistentes deben negociar con éste su subsistencia, su fuerza y su identidad. La teoría crítica de los Estudios Culturales adquiere entonces el poder

⁷ Tres de los autores de este volumen (Roberto Sancho, Julio Benavides y yo misma) pertenecemos a la Línea 'Representaciones, memoria e institucionalidad' del grupo 'Transdisciplinariedad, cultura y política', de la Universidad Autónoma de Bucaramanga. Los trabajos que llevamos a cabo buscan inscribirse en el campo de los Estudios Culturales.

⁸ Concepto retomado de Immanuel Wallerstein (1996). Chantal Mouffe (2003) propone igualmente un concepto agonístico de democracia en el cual resulta muy sugerente la diferenciación de los enfrentamientos entre enemigos y adversarios, así como la inclusión en el campo político de la pasión más allá de concepciones que privilegian la predominancia necesaria de la razón.

de un 'ariete'⁹, capaz de profundizar por distintos flancos las fracturas del fortísimo muro sistémico que a lo largo de la historia ha detenido las resistencias que se le oponen y las ha marginado o anexado a su territorio. Este ariete debe dirigirse también hacia las ciencias sociales mismas que han contribuido a la fabricación del muro.

Hemos presentado hasta este punto, de manera sucinta, algunas claves de las representaciones relativas a la tríada comunicación-cultura-identidad, que de manera contrapuesta, se enmarcan en la modernidad y en su crítica. El debate abierto nos permite pasar en el siguiente aparte a una reflexión sobre la comunicación como campo de producción teórica, como eje para el trabajo transdisciplinar y como campo de acción cultural de fuerte connotación política.

2. Segunda entrada al debate: cuestionamientos para el campo de la comunicación

Proponemos entender lo comunicativo, en estrecha relación con lo cultural, como un conflictivo proceso social de producción de sentidos, de ópticas de mundo. En otras palabras, podríamos asumir que la cultura se produce comunicativamente. La cultura y la comunicación estarían por lo tanto vinculadas indisolublemente. Esta posición conceptual nos lleva a pensar que tanto las visiones sacralizadas del mundo, puestas agudamente en duda y redefinidas por el proyecto moderno como las visiones modernas y las visiones críticas resistentes a su ampliación son ópticas de mundo, productos culturales que se generan, se socializan y se legitiman históricamente, en mayor o menor medida. Consideramos que puede decirse lo mismo de las visiones teóricas de las ciencias.

⁹ Debo esta formulación a Oscar Guardiola de la Universidad Javeriana, vinculado a la Facultad de Derecho y al Instituto Pensar.

Detengámonos por un momento en estas últimas. El debate contemporáneo relativo a la producción de conocimiento ha puesto en crisis el proyecto científico moderno de las ciencias sociales. Una de las fuentes principales de dicha crisis, se encuentra en la especialización disciplinar que definió el desarrollo de este proyecto centenario. Han surgido recientemente llamados a “abrir las ciencias sociales” y a “indisciplinarlas”, que han marcado hitos para la crítica en las más diversas latitudes. Estos llamados reconocen los aportes teóricos y metodológicos que la especialización disciplinaria brindó al desarrollo de las ciencias sociales y a la construcción de comunidades y culturas científicas, pero insisten igualmente en la necesidad de reconocer la limitación que aquella porta en su interior¹⁰. De esta manera, el distanciamiento de la disciplinaria resulta para el campo de la comunicación su esencia constitutiva, pues éste se ha configurado justamente superando la compartimentación disciplinar. La débil legitimidad de la comunicación como disciplina, que aparecía como debilidad epistemológica frente a los parámetros científicos del proyecto moderno, se revela hoy como una de las fortalezas de este campo.

La transdisciplinaria implica además reconocer el poder de representación legítima del pensamiento que no es científico y que ha sido producido en el mundo de la vida, en el entramado social. Por esto, convoca la alianza entre conocimientos como un fortalecimiento del ariete conceptual que resaltamos previamente.

Creemos entonces que la comunicación-cultura, además de un campo de pensamiento, es un campo de acción cultural. Nos interesa reconocer que, como práctica social y además profesional, este campo ha jugado roles centrales en la consolidación tanto del proyecto moderno como del proyecto crítico. Optar por uno u otro no depende solamente de una elección voluntaria. Depende de la posibilidad de reconocer

¹⁰ Cfr.: a. WALLERSTEIN, Immanuel et al. (1996); b. Castro- Gómez, Santiago (2000); c. NICOLESCU, Basarab et al. (1994).

cuándo se está en uno u otro terreno, una tarea que no resulta siempre fácil porque las fronteras no son definidas, se hacen borrosas. El sistema-mundo moderno ha colonizado la vida y sigue produciendo significaciones que continúan definiendo formas de existencia. Agudizar la crítica representa entonces una decisión legítima, en la batalla por los sentidos.

Bibliografía

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Teoría tradicional y teoría crítica de la cultura. En: La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 2000.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, GUARDIOLA-RIVERA, Oscar y MILLÁN DE BENAVIDES, Carmen (Ed.) Pensar (en) los intersticios. Teoría y práctica de la crítica poscolonial. Bogotá: Instituto Pensar, Pontificia Universidad Javeriana, 1999.
- EAGLETON, Terry. La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales. Barcelona: Paidós, 2001.
- FOUCAULT, Michel. El orden del discurso. Barcelona: Tusquets, 1980.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Culturas Híbridas. México: Grijalbo, 1990.
- GEERTZ, Clifford. Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.
- GONZÁLEZ DE AVILA, Manuel. Semiótica crítica y crítica de la cultura. Barcelona: Anthropos, 2002.
- GRIMSON, Alejandro. Interculturalidad y comunicación. Bogotá: Norma. 2000 pp.13-54.
- MARTÍN-BARBERO, Jesús. De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.

MARTÍN-BARBERO, Jesús. Mediaciones comunicativas de la cultura. En: CASTRO-GÓMEZ, S. (Ed.). La reestructuración de las ciencias sociales en América Latina. Bogotá. Instituto Pensar (Instituto de Estudios Sociales y Culturales), Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

MINISTERIO DE CULTURA DE LA REPÚBLICA DE COLOMBIA. Diálogos de Nación. Una política para la interacción de las culturas. Bogotá: Mincultura, 2002.

MOUFFE, Chantal. La paradoja democrática. Barcelona: Gedisa, 2003.

MUÑOZ, Germán y MARIN, Martha. Comunicación y cultura. Documento discutido en la Red Caldas, entre noviembre 2001 y abril 2002 en el marco del proyecto Diálogos Estratégicos de Colciencias.

NICOLESCU, Basarab, DE FREITAS, Lima y MORIN, Edgar (Redactores). Declaración transdisciplinaria. Primer Congreso Mundial sobre Transdisciplinarietà. Convento da Arrábida, Portugal, 6 de noviembre de 1994.

OCHOA, Ana María. La diversidad como espectáculo cultural. En: Entre los deseos y los derechos. Un ensayo crítico sobre políticas culturales. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia ICANH. 2003.

ORTIZ, Renato. Sobre mundialización y cultura nacional. En: Otro territorio. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.

TAYLOR, Charles. El multiculturalismo y la política del reconocimiento.

[<http://www.cholonautas.edu.pe/biblioteca.php>].

TODOROV, Tzvetan (et al.) Cruce de culturas y mestizaje cultural. Gijón. Júcar Universidad, 1988.

UNESCO. Declaración universal sobre la diversidad cultural, 2001.

VIZER, Eduardo. La trama (in)visible de la vida social. Comunicación, sentido y realidad. Buenos Aires: La Crujía, 2003.

WALLERSTEIN, Immanuel et al. Abrir las ciencias sociales. Reporte de la Comisión Gulbenkian sobre la reestructuración de las ciencias sociales. Méjico: Siglo XXI, 1996.

Cavilaciones sobre la identidad y (ojalá) otros muchos cuentos

Julio Eduardo Benavides Campos

Cavilaciones sobre la identidad y (ojalá) otros muchos cuentos

Julio Eduardo Benavides Campos¹

Conocido es que cada semestre del denominado ciclo básico de la carrera de Comunicación Social se integra en un núcleo alrededor del cual hay dos asignaturas que concurren desde la perspectiva comunicativa y la socio-humanística, a las que se pliega una tercera de producción en medios, lo cual configura un espacio de encuentro denominado Seminario Integrador. Conocido es, también, que hay una pregunta que funciona como un horizonte de trabajo y que orienta la actividad de investigación, análisis mediático, producción de piezas comunicativas y una reflexión sobre lo que para el comunicador significa, valga la redundancia, pensar comunicativamente y desde las ciencias sociales y humanas, el gestar comunicación. Sin embargo, así como la experiencia ha demostrado que la reflexión que cada uno de los estudiantes hace, alrededor de un trabajo de análisis, investigación y producción en equipo y de debate conceptual en las sesiones de clase, es un proceso en el que la incertidumbre se encuentra con las expectativas que se tiene y con las vetas que ofrecen las asignaturas al seminario, la labor del docente no es menos compleja. ¿Cómo relacionar lo comunicativo con lo histórico, recogiendo las preguntas ¿cómo nos ven? ¿cómo nos vemos?

Una primera y casi inmediata respuesta, nos ubica en pensar que hay una historia de la comunicación; y aquí es donde la perspectiva del núcleo integrador empieza a pesar cuando de definir la relación entre comunicación e historia, se trata.

¹ Profesor Asociado de la UNAB. Investigador del Grupo 'Transdisciplinariedad, cultura y política' de la UNAB. Licenciado en Ciencias de la Comunicación de la Universidad de Lima. Magister en Comunicación de la Pontificia Universidad Javeriana. Candidato a Doctor en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. E-Mail: jbenavides@unab.edu.co.

Las preguntas del seminario aluden a las imágenes, a esas imágenes que han discurrido entre la humanidad desde las cavernas, con las pinturas rupestres, hasta nuestros días. Aquí surge la primera discreción sobre qué es lo que se va a estudiar, para no verse obligado a empezar en las cuevas de Altamira. Nos interesa mirar la conjunción de dos procesos, dentro de un fenómeno más o menos predominante en América Latina en el siglo pasado: el proyecto de la modernidad y sus consecuencias en el ámbito de la producción cultural y, por ende, en el modo como tienen lugar los procesos de constitución de las identidades. Esto supone llevar una discusión que podría ser considerada como antropológica, a un plano más sociológico y, en segundo lugar, enfocar los cambios en las maneras como los procesos de comunicación y los procesos de cultura dialogan, hacia una suerte de historia cultural², de tal manera de no caer en la tentación culturalista, en la cual el elogio a la diferencia hace a un lado la dimensión del poder, entendida en el contexto cultural como poder simbólico.

El colocar la pregunta en el plano sociológico encuentra sentido, en tanto hablamos del proyecto moderno como un proyecto de sociedad, en donde las identidades locales o regionales son subsumidas por una identidad nacional y el subsecuente correlato de la cultura nacional. Hablamos también de que hay procesos de carácter socio-cultural que han modificado el paisaje de la vida diaria en los individuos, referencia especial al proceso de urbanización de las ciudades, particularmente, luego de la crisis mundial de 1930 y sus consecuencias en la región³. En ambos casos, la producción de imágenes de los medios masivos de comunicación, contribuyeron a consolidar un proceso de unidad cultural, acercándose a la gente con unos lenguajes que acercaban esa nueva realidad cultural a gente tan diversa culturalmente

² MARTÍN BARBERO, Jesús. De los medios a las mediaciones. México: Ed Gustavo Gili, 1991. p. 74.

³ Ver ROMERO, José Luis. Latinoamérica: las ciudades y las ideas. Medellín: 1999.

hablando y constituyendo una matriz cultural de carácter eminentemente urbano, con capacidad para integrar lo popular y hacer una relectura de esto. El aproximarse a una historia cultural presupone mirar el pasado de otra manera, con lo que ello significa para términos como *preservar*, *rescatar*, *mantener*, *conservar*, cuando nos referimos al conjunto de ese patrimonio cultural existente en nuestra tierra y que consideramos que está siendo devastado por la cultura de masas, con los medios masivos de comunicación a la cabeza. Entonces, el valor del pasado no radica en asumir la labor del arqueólogo y colocar los vestigios en el presente, su valor está en comprender cómo en lo que somos en el presente, está presente el pasado, de cómo ahí hay un proceso conflictivo en el que se juega la hegemonía de aquello que es significativo para la vida social.

Entonces, lo comunicativo aparece como un asunto de medios, pero ligado a unos procesos de cultura en el que se parte de la premisa de que vivimos aún un tipo de sociedad (capitalista) y que en esto hay unos medios de comunicación que han sido centrales en la producción de esas imágenes y en la consolidación de unos imaginarios de masa, que le han dado una cierta unidad cultural al conjunto de países latinoamericanos. Como consecuencia de esta aseveración, entra en debate aquel saber que nos dice que los medios de comunicación son los que masifican a la sociedad, sin comprender un proceso en el que se imbrican tecnologías de la comunicación y circunstancias socio-históricas específicas para cargar(los) de sentido su presencia en la sociedad, integrándose totalmente en la cotidianidad y hacerse tan familiares con la gente, como para quedarse en el dormitorio de cada hogar.

Y lo primero que discurre por nuestras mentes es que hay unos medios de comunicación que han aparecido en la sociedad, se han instalado en ella como parte de la misma y que han transformado significativamente el mundo en el que vivimos. Hasta ahí, todo pareciera inscribirse en una lógica

diáfana, todo es claro, pero cuando las preguntas “¿cómo nos ven y cómo nos vemos?” entran en juego, esas claridades parecen emborronarse.

En primer lugar porque las preguntas nos proponen un tipo de relación entre mundos, en la cual puede presuponerse que unos están adentro y otros están afuera, o para decirlo de otra manera: unos están de un lado (lo propio) y otros están de otro (lo ajeno). En esta situación existe la premisa de que hay unos colectivos delimitables entre sí, porque al interior de ellos existe un conjunto de semejanzas que hace posible hablar de un “nosotros” con capacidad para sentir(se) y vivir como una nación, si es que hacemos la referencia directa con una idea moderna, en la cual los colectivos humanos pueden definirse por su adscripción a un territorio nacional, con soberanía ejercida por un estado nacional.

Ese sentimiento y vivencia comunes nos conducen, dentro de la misma lógica moderna, a pensar en la existencia de una cultura nacional. Definirla parecería un asunto de mero trámite. En principio, porque existe un territorio geográfico que enmarca esa cultura nacional⁴. Sobre esta base el nosotros se inscribe dentro de las fronteras político-administrativas de un país y en este sentido funciona una definición positiva (lo que somos) y una definición por negación (lo que no somos). Es lo que nos ocurre cuando salimos de ese territorio y solemos decir, “es que en mi país no es como acá, allá es distinto”. Aquí agreguemos que ese asunto de la identidad también es una cuestión de ausencias, cuando no estamos en el territorio de las prácticas que nos permiten reconocer-nos como pares, no nos hallamos, pero es desde ese otro lugar desde el cual proferimos esa frase, el lugar en el que no estamos en ese momento, dándonos la sensación que, material y simbólicamente hablando, nos falta algo.

⁴ Recuérdese que las fronteras poscoloniales en Latinoamérica, en realidad, continuaron siendo las establecidas por las demarcaciones coloniales, incluso, gran parte de los conflictos fronterizos se buscan resolver en base al “uti possidetis” previo a la independencia. Nunca fueron reales fronteras culturales.

Ahora bien, siguiendo el orden de las ideas, la cultura nacional, en América Latina, presupone un carácter monolítico y unívoco a la identidad. Un ejemplo es aquello que ha definido durante mucho tiempo lo colombiano, en especial frente a los otros (los ajenos): Colombia es cumbia, solía escucharse en mi país (el Perú). Esta fue (¿es?) la definición que imprimió el carácter de lo colombiano. ¿Pero qué pasa con la diversidad cultural? Porque cuando hablamos de cultura nacional, la referencia es en singular. No es común decir que los colombianos -o conjugándolo con cualquier otro gentilicio- forman parte de unas culturas nacionales. Lo anterior nos permite señalar que en todo proceso de construcción de unidad, tiene lugar un ejercicio de poder, esto quiere decir que la cultura nacional es algo que, por convencimiento, se asume como aquello que representa a todos los nacionales. Al no ser la única, pero sí asumida como única, tiene lugar una delegación que, simbólicamente, le asigna el atributo nacional a algo que es regional. Ahora bien, esto no ocurre de la noche a la mañana, se inscribe en un proceso histórico y es parte de un ejercicio de hegemonía política, o más bien de hegemonía cultural, para ser más precisos⁵.

En segundo lugar, cuando pensamos en los medios de comunicación, debemos preguntarnos por su génesis dentro de esa división territorial que hemos presupuesto como importante para definir lo propio y lo ajeno. ¿Dónde se originan los medios de comunicación? Si seguimos la lógica que hemos propuesto, la respuesta debería ser “en el afuera”; el cine, la radio, la televisión, para referirnos a aquellos no basados en la tecnología de la escritura y que nacen a partir de finales del S. XIX, no se generan en América Latina, lo hacen en países del hemisferio norte. Pero, ¿cómo funciona lo originario para este caso, cuando hay que pensar la adscripción de lo que producen los medios de comunicación, producción

⁵ Una exposición muy prolífica del debate es el que desarrolla ORTÍZ, Renato en Otro territorio. Bogotá, CAB, 1998.

que es considerada dentro de lo que llamamos cultura de masas?

Detengámonos un poco. En principio el origen de todo medio de comunicación es la configuración de un soporte tecnológico que es capaz de dar lugar al registro, la difusión o al intercambio de informaciones. La imprenta dio lugar a la difusión de ideas, pero como medio de comunicación configuró una relación distinta del individuo con el conocimiento del mundo. Entonces, hay un componente tecnológico que en el uso y en la interacción social, se va constituyendo como medio de comunicación. Algo similar ocurre con los teléfonos móviles, cuando tuvo lugar esa gran manifestación, previa a las elecciones de 2004 en España, la movilización de la gente se hizo, principalmente, por medio de mensajes replicados de móvil en móvil, es decir, se le dio un uso ampliado al de un dispositivo de comunicación inalámbrica a gran distancia. Cosa similar podemos plantear al referirnos a la aparición de la televisión en Colombia. En una investigación que el suscrito viene adelantando y que se haya en una segunda fase, se puede observar cómo, en los primeros momentos de la difusión de esta tecnología, su impacto pasó casi desapercibido en la cotidianidad de los(as) bumangueses(as), sea porque el alto costo de los aparatos hacía difícil su tenencia extendida en la población o porque no existía una red de retransmisoras en el país (está se consolidó en el segundo lustro de 1960). Lo evidente es que tendría que pasar un tiempo para que la tecnología significara algo más que una novedosa curiosidad que deslumbraba con sus imágenes y se integrara con fuerza en nuestra cotidianidad, se convirtiera en una experiencia cultural capaz de lograr entrar a nuestros dormitorios.

Si volvemos a la cuestión territorial, los productos que estos medios difunden no están anclados a un territorio, puesto que eso depende del alcance de los dispositivos tecnológicos que los sustentan. Por otro lado, los productos de éstos se hacen presentes porque nuestras necesidades culturales

han cambiado debido a la permanente expansión de una sociedad de tipo urbano en la que ya no se encuentran los rasgos comunes de una sociedad "tradicional". Una muestra de ello es lo que ocurre en las grandes ciudades, en donde se congrega gente de diversos orígenes, con distintas costumbres y visiones de mundo. ¿Qué nos une en ese conglomerado tan diverso?

Lo precedente propone poner entre paréntesis la idea de unidad nacional, o por lo menos afirmar que se vuelve una necesidad que debe ser cubierta porque ello hace parte de la conducción política de un país. Colombia se va acercando a su segundo siglo de vida republicana, pero su himno nacional -subrayo lo de nacional- no tiene la misma edad, es más de medio siglo más "joven" que el propio país. El dato alude a lo importante que se vuelve contar con una canción que sea considerada como patria por un grupo de nacionales. Entonces, ¿por qué no era importante tener himno o escudo nacional? Nuevamente, lo anecdótico de la referencia es para señalar que esto no se puede comprender sin adentrarnos en la dimensión histórica de los procesos de constitución del estado nacional en Colombia, incluso si consideramos la propia formulación de la pregunta.

Lo mismo ocurre cuando miramos las preguntas del seminario de identidad latinoamericana. ¿Cómo nos ven y cómo nos vemos? Se enmarcan en un proceso histórico en el que se conjugan varios aspectos, algunos de ellos ya mencionados:

1. Que la forma de sociedad en la que vivimos se ha ido transformando a lo largo del tiempo. De una sociedad rural a una sociedad urbana. De una sociedad estratificada a una sociedad masificada. Esto no sólo tiene un carácter demográfico, relacionado con el aumento de la población, tiene fundamentalmente un carácter cualitativo, tanto en el tipo de sociedad como en el tipo de cultura que se produce allí.

2. Los territorios dejaron de ser soberanos en el control de los procesos informativos y comunicativos. Si antes, contar con un receptor de radio con onda corta y onda larga se convertía en la aventura de poder captar señales del exterior, ahora eso no es extraordinario. Uno puede acceder a emisoras vía Internet, con una calidad similar a las que se escuchan localmente, es decir, ni siquiera la escucha ruidosa que marcaba esas exploraciones en el dial de la radio, es el signo diferenciador de lo propio y lo ajeno. Cabe señalar que ese descontrol no es exclusivo de los sistemas de información y comunicación, también puede apreciarse en lo financiero. El que cuente con una tarjeta de cajero electrónico puede retirar dinero en muchos países sin que haya habido necesidad de que lo declare a la hora de ingresar al país "del afuera".

3. Por consiguiente, el adentro y el afuera se relativizan, pero no dejan de ser importantes. Los productos mediáticos suelen difundirse en muchos países y esto es una necesidad de mercado, pero deben estar estandarizados en su formato -esta es una necesidad industrial- y deben ser reconocidos con facilidad por los consumidores -lo que solemos llamar el género como una forma de contar-. Y por ese reconocimiento pasa aquello que se podría llamar lo propio, aunque no haya sido producido en "el adentro".

Estos cambios proponen un descentramiento en la manera como consideramos la cultura. Primero porque la desplazamos de la noción que la define como una colección de objetos, bailes, costumbres, etc. Los objetos no son centrales, lo son en tanto se les asigna unos atributos y en esa asignación es que se centra una lucha por el poder simbólico, como cuando unos colores colocados en bandas de telas y cosidas en un orden y con un determinado tamaño, pasan a ser llamados bandera nacional. ¿Quién(es) y cómo logra(n) esto? Elabo-

rar respuestas tentativas a esta pregunta requiere hacer a un lado el rescate del pasado, porque la bandera sigue estando (siendo) presente. En esta perspectiva no se obra como arqueólogo, se obra como historiador para comprender desde el presente porqué las cosas son como son y de qué manera el presente está ligado a eso que llamamos pasado. Entonces, tampoco hay identidades perdidas, lo que hay es una dinámica cultural en la cual tiene lugar una lucha por aquello que es significativo para las sociedades, y no precisamente como simples emblemas, sino especialmente como detentadores de una gama de atributos que se le otorga al conjunto de objetos y prácticas culturales existentes.

Entonces, el que nos vean y el vernos será una práctica cultural mediada por unos dispositivos tecnológicos que han pasado a ser parte integral de nuestra cultura. El conocernos o re-conocernos, así como el conocer o re-conocer a otros, pasa por la mediación que cumplen las tecnologías de la información y la comunicación. No es posible hablar del Perú sin pensar en "Laura en América" o en las reiteradas imágenes de Machu Pichu; no es posible imaginarse las particularidades de cada región o de cada país, sin apelar al imaginario de masas. Las memorias populares no han desaparecido, lo que ocurre es que son constantemente horadadas y resemantizadas por la labor que los medios cumplen, redireccionando esas memorias hacia los imaginarios de masas⁶. El estereotipo se vuelve el mecanismo clásico de simplificación y de inteligibilidad de la diferencia cultural. Así, en Colombia, al pastuso, al opita, al cachaco, al costeño, al paisa, al santandereano, como manifestaciones de identidad regional, se le extraen algunas pocas características para perfilar un personaje que dé cuenta de la diferencia, se les estereotipa. Paradójicamente, pobre en su densidad dramática, es rico en comunicación, llega a todos, es fácil de leer y genera un sentido de comunidad, sea para sentirse cerca o para tomar

distancia, esa distancia propia de la diversidad, pero también de la desigualdad: la que se produce en el ejercicio de la dominación cultural. Para algunos, sobre todo se produce desigualdad, por lo dicho anteriormente, porque en la lucha simbólica hay quienes ganan y quienes pierden, porque en la definición de lo colombiano, de lo representativamente colombiano, quedaron cosas por fuera.

¿Será que hay un adentro aséptico que empezó a ser contaminado por lo de afuera? ¿Será que la manera como nos vemos produce imágenes tan irreconciliables que no somos capaces de aceptarlas y dificulta la tarea por la convivencia pacífica? ¿Será que el conflicto cultural sólo lo produce "lo de afuera", pues "lo de adentro" está impoluto? ¿Entonces, qué es el mestizaje, qué es el tiple, el cuatro y el requinto como instrumentos paridos en la dominación? Por ahora ha llegado el momento de hacer a un lado las cavilaciones, la primera clase nos espera, la mirada sobre lo que somos, sobre cómo nos vemos y sobre cómo nos ven, está por convertirse en experiencia para la reflexión y para la producción. Suerte en la empresa (me incluyo en ella) y conversemos al final de semestre.

Bibliografía

- GARCÍA CANCLINI, Néstor. Consumidores y ciudadanos. México: Editorial Grijalbo, 1995.
 MARTÍN-BARBERO, Jesús. De los medios a las mediaciones. México: Ed Gustavo Gili.
 ORTÍZ, Renato en Otro territorio. Bogotá, CAB, 1998.
 ROMERO, José Luis. Latinoamérica: las ciudades y las ideas. Medellín: 1999

⁶ Ver un desarrollo histórico de la mass-mediación en MARTÍN BARBERO, Jesús. Op. Cit.



Realizado por: Luis Cardenas, Jorge Jiménez y Edwin López. Primer semestre de 2005.

Desde una estética de la provocación, en la que se invita al lector del afiche a que participe en el juego de la tångara -también conocido como golosa-, se propone la existencia de una relación dinámica entre las identidades culturales latinoamericanas y los procesos de participación que contribuyan a una recuperación de la memoria cultural, con sus historias de paz y de violencia, que permitan encontrar la ruta para una sociedad justa, equitativa y libre, como los juegos infantiles, en los que se resuelven los conflictos a partir de una lúdica que enseña que el otro -el jugador- es vital para conocer nuestras potencialidades. De la participación depende, en buena medida, el futuro nuestro.

Huellas de cómo nos ven y cómo nos vemos...

María Consuelo Moreno González

Huellas de cómo nos ven y cómo nos vemos...

María Consuelo Moreno González¹

¿No se me dijo, allá abajo, que esas figuras geométricas dispersas en la montaña no estaban dispersas sino reunidas, y que constituían los signos de un lenguaje basado en la forma misma del aliento cuando se expresa en sonoridades (...) en esas montañas donde hay más figuras que divinidades en las murallas de la India, viendo pasar hombres con vinchas, hombres envueltos con ponchos bordados también con triángulos, cruces, puntos, círculos, lágrimas, relámpagos..., o, aún: Lo que sabía de mi bazo o mi hígado tenía la forma de las letras de un antiquísimo y misterioso alfabeto masticado por una enorme boca, pero espantosamente reprimido, orgulloso, ilegible, celoso de su invisibilidad y dichos signos eran arrojados al espacio en todas direcciones mientras me parecía ascender, pero no solo..?

Antonin Artaud (México, 1937)

Introducción

Cuando se habla de escritura, el oyente vincula casi mecánicamente este concepto al “buen escribir”, al seguimiento preciso y continuo de reglas gramaticales; a la dicotomía: escribir bien-escribir mal. Igualmente les sucede a los estudiantes de segundo semestre de Comunicación Social de la UNAB, quienes al matricular la asignatura de Redacción y Gramática esperan adquirir “como por arte de magia” las herramientas necesarias para redactar textos escritos perfectos. Aunque en las primeras clases se estudia la escritura precisamente como una herramienta, un “sistema de signos” (pues así la conceptualizaron en primer semestre en la asignatura de Estructuras Lingüísticas), en las siguientes sesiones encuentran a Derridá con su libro *De la gramatología* quien los invita a la desconstrucción de la escritura fonética y su resurgimiento como huella de la existencia humana.

Teniendo en cuenta la anterior experiencia se presenta a continuación un documento que aborda cuatro de los múltiples interrogantes que plantean los estudiantes en el curso de Redacción y Gramática, y que profundizan en el seminario de Identidad Latinoamericana: ¿Gramatología?, ¿la escritura es la huella?, ¿huella o escritura divina, fonética, pictográfica...? y ¿análisis gramatológico? Y las disertaciones correspondientes.

¿Gramatología?

Al escuchar la palabra **gramática** las personas sienten preocupación por sus errores ortográficos, referencian consciente o inconscientemente estudios estructuralistas previos, incluso recuerdan malas experiencias de aprendizaje en bachillerato y primaria, e inician una predisposición, generalmente negativa, hacia la gramática y su campo semántico. Pero al oír **gramatología** se sienten intrigados, el vocablo inspira duda, curiosidad, inquietud e incluso no es de extrañar que algún proyecto de “corrector de estilo” afirme que se trata de un error gramatical.

Jacques Derridá, filósofo y semiólogo, hizo su entrada a la comunidad académica internacional en 1966 con la conferencia: *La estructura, el signo y el juego en el discurso de las ciencias humanas*, en la Universidad Johns Hopkins de

¹ Licenciada en Idiomas. Especialista en Docencia Universitaria. Especialista en Investigación Social. Magíster en Semiología de la Universidad Industrial de Santander. Docente de la Facultad de Comunicación Social de la UNAB. Investigadora del Grupo ‘Educación y Lenguaje’ de la UNAB. E-mail: mmoreno@una.edu.co.

Estados Unidos². Allí trató temas como: la estructura del signo, la desconstrucción del logocentrismo occidental y por supuesto la escritura. Este último asunto fue profundizado por el autor al año siguiente en el libro *De la gramatología*³ cuyos primeros capítulos se constituyen en la base teórica del presente documento.

Antes de iniciar con la gramatología, es indispensable aclarar que el presente texto no tiene la intención de descalificar los alcances de la gramática tradicional o de “enfrentarla” con la gramatología sino de entenderlas como disciplinas diferentes, con intereses y campos de acción muy distintos.

También se desea señalar que pasar de la **tan estudiada gramática** a la **poco conocida gramatología** le permite al ser humano reconocer su historicidad, su escritura o huella en el mundo para seguir construyendo sentidos de su existencia. Así, mientras:

- La gramatología es la ciencia que estudia la escritura y su entrelazamiento con la historia, la gramática es el arte de hablar y escribir correctamente una lengua, y libro en que se enseña*.
- La gramática fija sus límites en las normas establecidas por las Academias de la Lengua (española, inglesa, francesa, etc.), la gramatología fija sus límites en la vida.
- La gramática se pregunta por cómo escribir correctamente, la gramatología se pregunta dónde y cuándo se escribe.
- La gramatología concibe la escritura anterior a la lectura, la gramática ve en la escritura la representación de lecturas.

² POWELL, Jim y HOWELL, Van. Derridá para principiantes. Buenos Aires: Era Naciente, 2004. p. 10

³ DERRIDÁ, Jacques. De la gramatología. México: Siglo XXI, 1978.
* Diccionario RAE. Vigésima Edición

- La escritura es para la gramática todo lo que se puede leer, para la gramatología es todo aquello que se puede representar.
- Los escritos gramaticales se registran en papel, las huellas gramatológicas forman parte de la memoria humana.
- Los estudios gramatológicos inician con la historia del lenguaje, la gramatología entiende la historia como escritura, es decir como huella.
- La tachadura en la gramática es un error, en la gramatología es la última escritura de una época.
- En la gramática se escribe con signos lingüísticos, la gramatología demuestra que no hay signo lingüístico antes de la escritura.

Con los anteriores elementos es posible afirmar que la gramatología es una semiótica particular dentro de las múltiples semióticas (“no es posible hablar de una sino de múltiples semióticas”⁴) cuyo interés principal es la construcción de sentidos del ejercicio escrito.

Entendida así, la gramatología es una semiótica de la escritura; no es una fenomenología del signo sino una aproximación simbólica a la huella escrita del hombre en su trasegar por el mundo; es decir, la escritura pensada como mediación del sentido de la vida, no únicamente como registro gráfico de la fonética de la lengua.

En este punto es necesario aclarar que con Derridá se amplía el sentido de la escritura, pues pasa de ser la simple representación gráfica de un significado y un significante; deja de ser un signo unívoco, arbitrario, dicotómico y unido por la relación de significación⁵ y se convierte en un símbolo plurívoco, cultural y abierto a la construcción de sentido más que a la búsqueda de único significado.

⁴ CASSETTI Francesco, Introducción a la semiótica. Barcelona: Fonanella, 1980. p. 65

⁵ SAUSSURE, Ferdinand. Curso de lingüística general. Buenos Aires: Losada, 1945.

En palabras de Derridá, **la escritura es la huella**: “La escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su imagen o su símbolo y más interna al habla, en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la huella instituida”⁶.

De la misma forma, Derridá afirma que “la ciencia de una historia de la escritura está constituida [etimología, ontología del lenguaje, etc.], pero la ciencia teórica del entrelazamiento entre escritura e historicidad, de la historia como escritura aún debe serlo, se trata de: la gramatología”⁷.

Todo lo anterior nos ubica en el tema que nos convoca en este libro sobre La Identidad Latinoamericana; la necesidad de que los estudiantes de segundo semestre de Comunicación Social de la UNAB, estudien en la cátedra de Redacción y Gramática, no sólo la gramática española, sino también la gramatología, las huellas, la escritura de su cultura latinoamericana que constituyen la esencia de esta cultura y su diferenciación con otras igualmente válidas.

De aquí la invitación para que a partir del estudio de las huellas, de la escritura en Latinoamérica se analicen y comprendan las preguntas del núcleo integrador: ¿Cómo nos ven? y ¿Cómo nos vemos? Pues mediante la reflexión gramatológica se propicia la construcción de sentidos sobre la existencia y esencia del latinoamericano, a partir de cómo se registra, cómo se identifica y cómo se ve en el mundo; y a su vez, de cómo nos identifican, cómo nos leen y cómo nos ven otras culturas.

En síntesis, la gramatología es la ciencia que estudia la escritura concebida ésta no como el registro en fonemas, grafemas, oraciones, palabras, párrafos, etc., sino como

historia, como la huella de la actividad humana ligada a la historia de la humanidad. La gramatología involucra la transformación del concepto de escritura, con una llamada a desconstruirlo pues es imposible establecer un sentido único de este símbolo, no se trata de un signo que tiene sólo una vía de comprensión sino de la escritura abierta a múltiples interpretaciones.

Finalmente, la última invitación de la gramatología de Derridá, en este texto, es a *la violencia de la letra*, es decir a la desconstrucción violenta de jerarquías como la de: prehistoria- historia, que afirma que la historia comienza en el año 3000 AC, con el primer signo de civilización que es la escritura, una escritura codificada en ideogramas y grafemas, una escritura alfabética. La desconstrucción se basa entonces en el reconocimiento de la escritura como símbolo, como una huella que nos “habla” y pasar así de la “historia de la escritura” a “la historia como escritura”.

¿La escritura es la huella?

La escritura es en la gramatología un interrogante continuo, es una pregunta en sí misma, ilimitada y sobre todo simbólica que incita a dejar huellas, a seguir escribiendo. Nuevamente se entiende entonces que “la escritura no es sólo lo que se puede leer, sino todo lo que se puede representar”⁸.

En la cultura oriental, la escritura se ha desarrollado y estudiado no sólo en su gramática sino en su gramatología pues se ha construido de ella un sentido más simbólico que signico, tan es así que por ejemplo: “el carácter chino *wen*, significa a la vez rasgos, vetas (de la piedra o la madera), las constelaciones, las huellas de patas de aves, los tatuajes, el dibujo de caparazones, pero también la literatura (carácter cuya traducción es “gran revolución cultural proletaria) po-

⁶ DERRIDÁ, Op. Cit., p. 60

⁷ Ibid., Introducción p. VII

⁸ Ibid., p. 37

dría ser [es] el objeto de esta ciencia nueva e inmensa que es la gramatología”⁹.

Entendida así, la escritura latinoamericana es la huella de la existencia del latinoamericano; y al tratar de realizar una lectura de esa huella es necesario revisar los registros históricos, sociales y especialmente culturales para comprender cómo nos ven y cómo nos vemos en el mundo. Sin embargo, cabe precisar que es una huella simbólica, no signica; el análisis no se puede centrar sólo en los signos lingüísticos sino también en la lectura interpretativa de los símbolos latinoamericanos: “la huella de la que hablamos no es más natural que cultural, ni más física que psíquica, ni más biológica que espiritual”¹⁰. De otra manera, la reflexión en torno a la Identidad Latinoamericana se reduciría al análisis de términos verbales y se dejaría a un lado toda la escritura simbólica que a través de la historia ha desarrollado Latinoamérica y ha permitido la construcción social y cultural del latinoamericano.

En este punto, es necesario reconocer que si bien es cierto, escribimos gráficamente sobre el papel y leemos fonológicamente desde el mismo, como este documento; es gracias a la **Gramatología** que es posible la escritura y la lectura de los sentimientos, la voz de la autora, su sentir latinoamericano y cómo se ve su “latinoamericanidad”. La gramatología permite leer y escribir con la mirada, los olores, el sabor puro del café en la mañana; escribimos cariño sobre las mejillas deseadas, leemos el miedo en la mano que tiembla... “Así se cierra un círculo virtuoso, en el que la escritura de ayer lleva a la lectura de hoy y esta favorece a la escritura del mañana, en una espiral ascendente de progreso cultural”^{*}.

La lectura y escritura gramatológica de la Identidad Latinoamericana favorece no sólo el enriquecimiento personal del propio latinoamericano sino que aumenta la construcción

simbólica del ser, se intenta comprender su esencia humana, su complejidad y su existencia en el mundo; pues “Las huellas no producen el espacio de su inscripción, sino dándose el periodo de su borradura”¹¹.

La escritura es la huella y no sólo un medio auxiliar al servicio de una ciencia, la escritura es esencia y existencia, es la condición de la episteme y de la historia; por lo tanto es inválido hablar de pueblos sin escritura y sin historia; pues la huella no se deja resumir en la simplicidad de un presente, su complejidad invita a la reflexión histórica.

¿Huella o escritura divina, fonética, pictográfica...?

Partiendo del cuestionamiento anterior, es posible afirmar que la escritura es más que un instrumento, un grafema o un fonema; es más que un signo. La escritura es la huella de la presencia del hombre en el mundo, de su cultura, de su ser y su existencia. La escritura es un símbolo y como símbolo no es posible hablar de una sino de múltiples escrituras a partir de la desconstrucción de la escritura fonética definida por Saussure como “sistema de signos”¹². De la misma manera, el análisis gramatológico de las escrituras se basa en su propia desconstrucción, así:

Escritura divina o metafórica. Es aquella escritura natural, verdadera que está inmediatamente unida a la voz y al aliento de un dios; “su naturaleza no es gramatológica sino pneumatológica”, es decir que se escribe con fe y es también “hierática” muy ligada con voz interior de una divinidad que habla en nuestro pensamiento, que se oye, se siente y se percibe gracias a la fe. Esto hace que esa escritura divina haga presencia plena y veraz en nuestro sentimiento interior; es la escritura buena, inteligible e intemporal, eterna y universal

⁹ *Ibíd.*, Introducción p. XVII

¹⁰ *Ibíd.*, p. 61-62

^{*} Gina Velandía, estudiante comunicación social UNAB, 2004

¹¹ *Ibíd.*, pie de página Introducción- p. XVI

¹² SAUSSURE, Op., cit. p. 74-75

y verdadera pues proviene de un dios: “La escritura divina y viviente, es venerada; es igual en dignidad al origen del valor, a la voz de la conciencia como ley divina, al corazón, al sentimiento, etcétera”¹³. Sin embargo, el ejercicio gramatológico nos invita a hacer su desconstrucción, empezando por la reflexión acerca de la humanidad de la escritura ¿Existe humanidad en la escritura de textos divinos como la santa Biblia?, Si es inteligible ¿por qué es legible para algunos privilegiados (pastores, sacerdotes, chamanes... etc.)?, ¿es eterna?

En el caso particular de la Identidad Latinoamericana cabe preguntarse en una análisis gramatológico de la escritura divina, ¿el Popol Vuh es una huella divina de los Mayas?, los rituales de santería en Cuba son escrituras divinas de..., ¿Qué sentidos construimos de los mexicanos a partir de sus pirámides en ciudad de México o de sus rancheras?, ¿es el Equeco una huella divina de los incas que sobrevivió a la conquista española?, ¿qué huellas de identidad cultural ofrece la audiencia de un partido de fútbol entre Argentina y Brasil? , ¿la coca y el café han dejado la misma huella en la construcción de identidad del colombiano?, entre muchas otras.

Escritura humana. Es una escritura degradada en comparación con la divina, laboriosa, finita y artificiosa. “Es una escritura mala, perversa; la técnica, exiliada de la exterioridad del cuerpo”¹⁴. Es sensible, temporal y espacial; y por ello le sirve a la técnica y al artificio más que a las cuestiones espirituales, al alma. Es una inscripción humana, es representativa, de segunda, institucional no es inicio sino fin: “Es letra muerta, es portadora de la muerte... Ahoga la vida”¹⁵. La desconstrucción gira en torno de la devaluación de lo humano frente a lo divino, a los binarios opuestos: (Dios-hombre, bueno-malo, etc.) que no dejan ver una tercera

vía de comprensión, no facilitan la interpretación. Ahora bien, la gramatología reconoce que la escritura humana es dinámica, cambiante, histórica y cultural pero que estas características en lugar de establecer relaciones de subordinación con la escritura divina, ofrecen al individuo espacios esenciales para el desarrollo de su competencia hermenéutica. En el seminario de Identidad Latinoamericana existe la posibilidad de analizar gramatológicamente textos como caricaturas de Vladdo o Quino y películas como María llena eres de gracia o María Cano que hacen alusión a escrituras divinas mediante la escritura humana.

Escritura primera. Comprende aquellas escrituras previas a la alfabética como el frasograma que integra frases *satzenschrift* y gráficos, los pictogramas y mitogramas. No es considerada una escritura en sentido estricto sino una derivación de una escritura fonética: “la emergencia de la escritura no se realiza a partir de una nada gráfica, así como la de la agricultura no se realiza sin la intervención de estados anteriores”¹⁶. Su desconstrucción se basa en la incompreensión que sufre en el ámbito de la lingüística pues no entra en la definición saussureana de escritura como sistema de signos sino que se trata de una escritura simbólica con la que no se significa sino que se re-presenta. Ejemplo de esta escritura en Latinoamérica son las huellas de preincas (Líneas de Nazca), incas (Machu Pichu), aztecas y mayas (pirámides en Honduras, Guatemala y México), vestuarios típicos, gastronomía, rituales y mitos propios de las diferentes regiones de los países latinoamericanos.

Escritura fonética o alfabética. Es la escritura inteligente pues gracias a ella se registran los adelantos científicos, económicos y técnicos de Occidente. Sin embargo su desconstrucción devela que está limitada en el tiempo y el espacio. Sólo expresa sonidos que son ya, en sí mismos, signos. “Consiste por lo tanto, en signos de signos *zeichen der zeichen*”¹⁷.

¹³ DERRIDÁ, Op. Cit., p. 24

¹⁴ Ibid., p. 22

¹⁵ Ibid., p. 22

¹⁶ GOURHAN, Leroi citado por Derridá. Introducción p.XVI.

¹⁷ Ibid., p. 33

Además únicamente valida los modelos de escritura, y por lo tanto la historia de Occidente: “lenguaje de producción cuya razón es el desconocimiento de la escritura, su disimulación en un habla inmediata, presente, que sostiene en Occidente tanto el Estado feudal religioso como la democracia capitalista burguesa, la jerarquía aristocrática como el socialismo utópico, el idealismo como el materialismo mecanicista”¹⁸. Desde aquí es posible analizar gramatológicamente términos orales o escritos que identifican a los latinoamericanos, sus regiones y países por ejemplo: ¡Hasta la vista *baby!*, Señorita; la denominación de objetos (colete, traperero, paño, etc.) los nombres de personas (Guadalupe, María...), adjetivos (mona, catira, rubia, etc.), entre otros.

Las otras escrituras o jeroglíficas. Son escrituras no occidentales, escrituras no europeas y por lo tanto no se validan como escrituras en sentido estricto: “La escritura de los imperios precolombinos pertenece al “modo de producción asiático” que corresponde a los tiempos en que el hombre se desprende local pero definitivamente de la economía de ocupación del suelo, inventa nuevas formas de producción, la agricultura, la ganadería, nuevas religiones, etc.”. La desconstrucción se basa en la validez de escrituras desde el concepto de huella; es decir, desde la gramatología. En este sentido ante las preguntas del seminario Identidad Latinoamericana ¿Cómo nos ven? Y ¿Cómo nos vemos?, el estudiante puede acudir al análisis gramatológico de registros y huellas de Identidad Latinoamericana en zonas arqueológicas, graffitis, etc.

¿Análisis gramatológico?

Derridá sostiene que no hay nada fuera del texto y que al analizarlo no hay que ir a descubrir su esencia, pues no hay significado fuera de él y que no es posible interpretar

¹⁸ *Ibid.*, Introducción. P. XV

el mundo siempre en función del lenguaje ni pensar a la vez que se puede llegar a la verdad con él¹⁹; de aquí que el análisis gramatológico de un texto en segundo semestre incluya tanto el análisis gramatical como gramatológico del mismo; esto es reflexionar sógnicamente sobre sus aciertos y desaciertos gramaticales pero también entenderlo como huella, como un símbolo abierto a múltiples interpretaciones y construcciones de sentido.

De acuerdo con lo anterior, además de un análisis gramatical con sus respectivos análisis morfológico y sintáctico, se ofrece el espacio para que el lector de estas líneas se anime a realizar un análisis gramatológico que invita en primer lugar a la desconstrucción de los conceptos de escritura (huella del autor y huella para el lector). En segundo término a la desconstrucción de significaciones de verdad (palabras que simbolizan el alma y palabras que simbolizan la voz). Continúa con la construcción de sentidos (tipo de escritura o huella: metafórica, divina, ontológica, óptica, científica, pictográfica o natural, el ser escrito es..... se acentúa en...), una reflexión sobre las tachaduras (vivencia temporal, vivencia espacial y vivencia sensorial), las huellas (relaciones con el otro y relaciones culturales), la historia y violencia (intento de destrucción de signos) y por supuesto las conclusiones correspondientes de cada análisis.

Así pues, se llega al final de este discurso cuyas pretensiones son mínimas, pues acordes con la gramatología, este documento no es una escritura verdadera sino una huella abierta a nuevas construcciones de sentido, diversas interpretaciones, comentarios y especialmente busca interlocutores, escritores latinoamericanos o no latinoamericanos que nos ayuden a comprender los elementos simbólicos de nuestra identidad cultural a partir de las huellas de cómo nos ven y cómo nos vemos.

¹⁹ *Ibid.*, p. 54

Reflexión histórico-cultural de las voces silenciadas en América Latina

Rebeca L. Galindo Miranda

La insaciable búsqueda de comunes denominadores y del 'inacabado' proyecto identitario de la cultura latinoamericana, nos invita a explorar un contexto social diferente como lo es el de la cultura popular, esa parte del espíritu que se niega a dejar de reír, ya que es dentro de éste que encontramos uno de los aspectos que nos distinguen de otros grupos sociales. La cultura en América Latina se caracteriza por ser una cultura 'de la oralidad', es decir, donde la tradición oral permanece. Actualmente, las lógicas de pensamiento son escritas; sin embargo los actores sociales que permanecieron son los trovadores, adivinadores y pregoneros, por ejemplo. Afortunadamente, muchas expresiones de esa cultura oral permanecen en nosotros, como por ejemplo los versos populares, los refranes y la cuentería.

De modo que si analizarnos el discurso como un elemento comunicativo lleno de significantes, podemos obtener una visión más amplia de la vida de la clase popular y cómo está fuertemente diferenciada de las costumbres de la élite. Luego veremos cómo se lucha por esta significación en el espacio de la comunicación. Los contextos sociales que están abrigados por la cultura de lo oral son básicamente los lugares de comercio, comunión y fiesta en las que se reúnen esas personas. Un buen ejemplo son las plazas públicas que ofrecen una visión extraoficial del mundo porque es ahí donde toman lugar las groserías y juramentos, entre otros elementos extraoficiales que se consideran una violación de las reglas normales del lenguaje. Son tres las características del ambiente social y comunicativo de las plazas públicas: En primer lugar, lo que más se destaca es la lengua 'vulgar' o la palabra proclamada a viva voz (al aire libre). En segundo lugar, la ampliación extraordinaria de sus productos y sus

cualidades es una forma de grotesco hiperbólico²⁶. Y por último está la atmósfera anímica que la plaza pública provee: un ambiente de juego libre y alegre donde lo sagrado y lo profano va adquiriendo derechos iguales hasta ser incorporados juntamente en lo verbal²⁷. Las particularidades en el vocabulario popular están dadas por los contextos únicos del interaccionismo para crear un sistema complejo de símbolos que sólo entiende el que está dentro de esa cotidianidad.

Siempre ha existido una disputa entre la cultura popular y la cultura letrada²⁸ en la que la cultura dominante ha catalogado a la cultura popular como inculta y ha intentado anularla; borrarlos del mapa o borrarles el alma, aniquilarlos o asimilarlos: el genocidio o el otrocidio²⁹; pero nunca lo ha logrado; por el contrario, termina adoptándola ya que está muy arraigada y la influencia que tiene todavía sobre las personas se hace evidente en el comercio popular y la medicina no tradicional. La cultura popular se ha logrado sostener en pie debido a la huella indeleble que ha permanecido en la memoria colectiva (pero disidente) del pueblo; reproducido a través de la oralidad, gracias a esas huellas escritas sin tinta.

²⁶ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 166 y 169.

²⁷ *Ibid.* p. 150.

²⁸ Jesús Martín-Barbero, *Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*, Ed. Universidad del Valle, 1995, p. 21.

²⁹ Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*, Siglo XXI, Madrid, 1999, s/p.

Y se hizo la imagen...

Carlos Ernesto Acosta Posada

Y se hizo la imagen...

Carlos Ernesto Acosta Posada¹

“Y dijo Dios: sea la luz; y fue la luz. Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas. Y llamó Dios a la luz día, y a las tinieblas llamó noche. Y fue la tarde y la mañana un día.”

(Santa Biblia, Génesis 1:1-6)

Encontrar el hito de creación de la Identidad Cultural Latinoamericana requiere revisar las representaciones que de los latinoamericanos hemos hecho o que otros han realizado de nosotros. Hallar evidencias que permitan probar el momento de nuestra existencia como cultura. La comunicación visual se convierte en una herramienta útil para esa indagación.

La utilización actual de imágenes es el resultado de un proceso que se inició casi simultáneamente con la aparición del homo sapiens, hace más de 40.000 años. Si bien en un principio este tipo de representaciones carecieron de una intención comunicativa, es prudente repasar su origen y así comprender mejor su función de re-presentación de realidad.

De este modo, es necesario revisar la evolución del arte que, como la ciencia y la filosofía, según Jean Mitry², “tiene su origen en el ‘sentimiento religioso’ nacido de la angustia del hombre ante el misterio del mundo y las cosas; de la necesidad de comprender, de explicar lo inexplicable, de captar lo inaprensible. Desde los tiempos más remotos este sentimiento que impulsa al hombre a clasificar las cosas, a buscarlas, (a darles si fuere preciso) una razón de ser, un

¹ Realizador de cine y televisión – Universidad Nacional de Colombia. Docente de la Universidad Autónoma de Bucaramanga. E-mail: cacosta@unab.edu.co.

² MITRY Jean, *Estética y Psicología del Cine*. I. Las Estructuras, Barcelona: Siglo XXI. 1978, p. 7

sentido, una necesidad, un equilibrio. El arte es la expresión del sentimiento de absoluto que el hombre lleva en sí, y que busca en los datos del mundo sensible, mas allá de esos datos mismos”.

Es así como el hombre, enfrentado a fuerzas que no podía dominar, como un fenómeno natural o un animal, tuvo que encontrar elementos que le permitieran representarlas. Creó, entonces, un sustituto simbólico que las significara y les concedió arbitrariamente un valor que él reconoció detrás de esa forma. Una vez representado ese suceso o ser, retenido en su esencia a través de una imagen que encierra su poder, no tuvo como escapar o desaparecer. Así, fue posible evocar la idea representada mediante la práctica de un ritual. La sociedad reconoce en el ser figurado, detrás de la representación el conjunto de emociones que ella ostenta. Y ahora, cada vez que la comunidad se presenta ante esta manifestación, revive la experiencia anterior y participa en el éxtasis colectivo; de esta manera el hombre crea las primeras religiones.

La evolución de la pintura y las artes gráficas transformaron la emoción religiosa en impresión estética alrededor del sentimiento de belleza. Mientras el hombre satisfacía en la racionalidad de la ciencia y la filosofía la necesidad de explicaciones, convertía la representación artística en una oportunidad para exteriorizar sentimientos y emocionarse, a pesar de que el proceso psíquico de percepción se mantiene como sucede, por ejemplo, con la representación del movimiento.

Sin embargo, y a pesar de que en las primitivas experiencias místicas, la imagen ejerció un acto de intercesión, fue hasta la aparición de la fotografía y el uso de técnicas de reproducción masiva, que las imágenes se convirtieron, particularmente las representaciones icónicas, sin desconocer que también existen representaciones simbólicas abstractas, en el recurso comunicativo dominante y fue necesario reconocer la existencia de un lenguaje visual.

Así como el artista motiva con una imagen al espectador a encontrar la emoción de una experiencia vivida, a proyectar la perfección o a encontrar el equilibrio y la armonía, por medio de una sensación, el comunicador pretende que una imagen medie entre un contenido y su audiencia y que la lectura de una imagen comunicativa se transforme en conocimiento.

De la imagen divina a la estética y la comunicativa

Las representaciones que han permitido el reconocimiento de la identidad latinoamericana, son el resultado de las interpretaciones que de la realidad han realizado sus autores; fotógrafos, camarógrafos, publicistas y artistas, entre otros. Por esto resulta pertinente comprender la relación que se establece entre el lector y un enunciado visual, que en muchas ocasiones supera la intención de uso de su creador.

Es así, como la lectura de un texto visual constituye un acto comunicativo, en el que, según Pericot³, el estudio de las relaciones conceptuales entre los dos planos del enunciado visual, el plano de la observación, referido por su iconicidad a las estructuras del mundo real, y el plano de la comprensión, referido al objeto simbólico y de acceso comunicativamente mediado por el entendimiento de la manifestación visual sobre la realidad, nos permite definir las guías iniciales de aceptabilidad en el uso del lenguaje visual.

El comunicador visual, como usuario de imágenes sabe que su audiencia tiene una gran capacidad para construir y comprender enunciados visuales. Quizás exista consenso al significar las señales de tráfico, pero así como es posible encontrar varios significados de una palabra, incluso dentro de un mismo país, es posible que una caricatura o una fotografía provoque varias significaciones, construidas de

³ PERICOT, Jordi. *Servirse de la imagen*. Barcelona: Ariel, 1987., p.70-79

acuerdo con un proceso interactivo de reglas, motivaciones e interpretaciones. Es necesario renunciar, según Perelman⁴, a la idea de que las expresiones tienen sentido propio.

Por esta razón, desde la pragmática, entendida como: "Disciplina que estudia el lenguaje en su relación con los usuarios y las circunstancias de la comunicación"⁵ y con los conceptos teóricos de las asignaturas que integran el seminario: Historia y Comunicación y Cultura, se comprenden mejor las expresiones visuales, se valora su significado en el contexto e intencionalidad comunicativa y se entiende que un mensaje visual será efectivo, si el receptor comprende los elementos presentes al momento de la significación.

Los preceptos sobre la imagen de Morris⁶ citado por Pericot y aplicados a los intereses de la comunicación visual permiten definir la "pragmática de la imagen" como una de las dimensiones de la semiótica que se ocupa de los orígenes, usos y efectos de las imágenes en el ámbito del comportamiento en que aparecen, en nuestro caso, la cultura latinoamericana o que se refiera a ella.

Tal es el caso de las representaciones visuales realizadas por europeos o norteamericanos de Latinoamérica quienes contrarían nuestra versión de sociedad. Esas representaciones están realizadas para ajustarse a los imaginarios de su audiencia, aunque no sean ciertos. Por esta razón la semántica de una imagen, su significación, dependerá de la pragmática y su contextualización

Según Pericot: "Las imágenes cumplen funciones que van más allá de su reconocimiento y comprensión. La función básica del lenguaje visual es la de reconstruir el sistema de reglas que permita a sus usuarios, comunicativamente competentes, construir expresiones visuales que, debida-

⁴ PERELMAN, Chaïm. *El imperio Retórico*. Bogotá: Norma, 1998., p. 35

⁵ REAL ACADEMIA ESPAÑOLA DE LA LENGUA. *Diccionario* [On line] Página Web [Madrid, España]: Bucaramanga, [citado 30 jun., 2006]. Tomado de Internet: <http://www.rae.es/consultas>

⁶ MORRIS, Ch. (1962): *Signos lenguaje y conducta*. Editorial Losada S.a., Buenos Aires.

mente estructuradas, se transformen en otras expresiones. Las imágenes representan las condiciones analógicas y de lenguaje que posibilitan la elaboración de unas situaciones de comprensión y de entendimiento en sus usuarios". Así, la efectividad de un acto comunicativo visual estará condicionada por el grado de competencia de sus autores-lectores; es decir, la capacidad de comprender las imágenes-signo, saber cómo se usan comunicativamente y utilizarlas adecuadamente para construir nuevos enunciados. Afirmar Wittgenstein⁷: "El saber es un depósito y este depósito es un poder latente permanentemente".

Así, esta competencia, inicialmente trabajada por Chomski en la competencia lingüística, sólo se puede desarrollar en un contexto histórico-social y sólo se puede ejercitar en un contexto social, históricamente formado. Fuera de él no existe la posibilidad de producir actos visuales generadores de significado. Por esta razón los contenidos de la asignatura Lenguaje Visual se analizan y producen desde la integración de las asignaturas del seminario.

Con frecuencia la publicidad, y los productos televisivos, como las novelas, utilizan los estereotipos sociales con el fin de facilitar la comunicación del mensaje al espectador desprevenido. Para que el comunicador comprenda el funcionamiento de una imagen, afirma Pericot, debe conocer las condiciones de uso y no sólo su significado convencional o lo que se deriva de su iconicidad. Una imagen puede cumplir funciones diversas y su significado es susceptible de cambiar al integrarse en la vida de sus usuarios.

Así mismo, a las imágenes icónicas suele atribuírseles un significado único que proviene de su relación analógica con los objetos que re-presentan, aunque no exista un conocimiento del objeto real. Por ejemplo, en los filmes norteamericanos, Bogotá es una ciudad tropical y de clima cálido;

pero para nosotros eso es ficción pues conocemos el objeto real: "Bogotá" y nuestra significación está originada en la comparación, mientras que para el norteamericano es una verdad, resultado de la construcción de un imaginario. De esta forma, el lenguaje visual no es una bodega de significados ajenos a la vida de quienes los utilizan; es -como dice Wittgenstein: "una trama integrada con la trama de nuestra vida". De aquí que un niño bogotano no aprende el concepto de su ciudad, sino que reconoce sus calles, el paisaje urbano, etc., y de esta forma la significa como la ciudad de Bogotá. Mientras, para otro niño que no conozca físicamente Bogotá, esta será la representación que de ella hagan los demás.

Para explicar este proceso Pericot, utiliza la analogía de Wittgenstein que compara el lenguaje visual con un "juego visual". Aprendemos a "jugar" con las imágenes aunque no podamos explicar las reglas de ese juego. Así, a medida que adquirimos el conocimiento de las normas y comprendemos el juego visual se aceptan concientemente las reglas. Si fuera necesario delimitar alguna regla comprobaremos que, a pesar de nuestra incapacidad para definir las reglas, sabemos "jugar". Sabemos, por ejemplo, qué discursos visuales no responden a una determinada función, aunque no sepamos con exactitud las reglas que la regulan.

Retomando el ejemplo anterior es probable que el niño no sea capaz de decir la dirección de su casa, pero sabrá si está en Bogotá y cuándo se está acercando si transita una ruta conocida. Nosotros llegamos a ser visualmente competentes al tener la experiencia visual, viendo televisión, fotografías o, simplemente, mirando nuestro entorno.

De igual modo, Wittgenstein utiliza la metáfora del laberinto⁸, para explicar la capacidad creativa del juego del lenguaje. Así como el recorrido por los espacios de un laberinto nos lleva por caminos no recorridos anteriormente o nos

⁷ WITTGENSTEIN, J. (1974): *Philosophical Grammar* (PG). Traducción inglesa de A. Kenny. Blackwell, Oxford. (1983): *Investigacions filosòfiques* (P.U.). Editorial Laia, Barcelona. Pág. 10

⁸ WITTGENSTEIN, J. (1974): *Philosophical Grammar* (PG). Traducción inglesa de A. Kenny. Blackwell, Oxford. (1983): *Investigacions filosòfiques* (P.U.). Editorial Laia, Barcelona. Pag 203

hace seguir otros que aunque conocidos o transitados, nos permiten recorrerlos nuevamente para conseguir otro objetivo. Así el comunicador podrá utilizar imágenes conocidas para llegar a decir cosas nuevas y comprensibles al mismo tiempo, de la forma en que el lector podrá significarla con conceptos diferentes. Volviendo al ejemplo del niño, si se aventura a conocer otra ruta y su llegada es exitosa, amplía sus posibilidades de llegar a su casa, de jugar a pesar del desconocimiento de las reglas.

Esta posibilidad de construir enunciados novedosos y comprensibles a partir de imágenes, principalmente icónicas, está condicionada por referirse a situaciones del mundo real y al mismo tiempo por remitirse a contenidos convencionalmente establecidos caracterizados por las reglas del juego visual.

Pericot explica esta particularidad con la comparación que hace Wittgenstein⁹ entre las imágenes con las “herramientas” de trabajo. Cumplen varias funciones según sea su situación, sus exigencias de uso, los intereses o los niveles culturales de quien las utiliza. Un martillo sirve para clavar o podría ser útil como palanca, pero existe un límite al usarlo como destornillador. En las imágenes también existe un límite entre sus posibles analogías y el uso impuesto por la propia imagen. La identidad analógica de las imágenes y su referencialidad re-presentacional de un mundo real actúa como norma de aceptación o de freno para la producción de discursos visuales.

Habermas¹⁰, citado por Pericot, ubica nuestra experiencia con el mundo en dos planos. El primero denominado de la experiencia sensorial u observacional, se refiere a la percepción, a la experiencia personal, al saber cotidiano que poseemos sobre una parte de la realidad y que se suscita de

la analogía entre la imagen, que actúa “como la cosa misma” y el objeto real. Su percepción es inmediata y no requiere aprendizaje especializado. El segundo plano, denominado de la experiencia comunicativa o comprensión la imagen remite a la generación de productos simbólicos con los que se dice algo sobre la realidad. Es un saber en el que la experiencia comunicativa se dirige al sentido del enunciado y el intérprete trata de entender ese sentido desde la relación intersubjetiva con otros individuos mediante símbolos socialmente compartidos.

Lenguaje visual y la construcción de identidad cultural latinoamericana

Al revisar el alcance que tiene la significación de una imagen y responder a las preguntas del seminario: ¿Cómo nos ven?, y ¿Cómo nos vemos?, desde las representaciones de nuestra sociedad, resulta dispendioso por las múltiples respuestas que encontraríamos. Igualmente, sería pretencioso tratar de construir un producto visual que diera cuenta de algo tan extenso, complejo y variado como la identidad cultural latinoamericana.

De esta manera, el primer paso para la producción visual (en el seminario), es reconocer, en contenidos ya elaborados, pistas para responder las preguntas motivadoras. Así, gracias a la cercanía y familiaridad de la televisión con el lenguaje audiovisual, podemos abordar el cine como punto de inicio para analizar nuestras representaciones en realizaciones propias: colombianas y latinoamericanas y los imaginarios de sociedad latinoamericana que de nosotros han realizado europeos y norteamericanos. Está valoración va más allá del valor como obra cinematográfica y se centra en el contenido para rescatar indicios de identidad.

El contrastar estas representaciones con los contenidos de Historia, Redacción y Gramática y Comunicación y Cultura,

⁹ WITTGENSTEIN, J. (1974): *Philosophical Grammar* (PG). Traducción inglesa de A. Kenny. Blackwell, Oxford. (1983): *Investigacions filosòfiques* (P.U.). Editorial Laia, Barcelona. Pag 11

¹⁰ HABERMAS, J. (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Ediciones Cátedra, S. A., Madrid página 307 y ss

asignaturas que integran el seminario, propicia la identificación de fundamentos teóricos comunes, que van más allá de la percepción del espectador desprevenido.

Si bien una obra cinematográfica propone historias que giran alrededor de temas universales y se construyen con personajes a quienes en un determinado tiempo y lugar les suceden eventos similares, es necesario reconocer que para la película es un acto comunicativo en tanto se establezca una relación entre esta representación y la realidad de la audiencia.

Como pretexto para hallar rasgos de identidad, durante el seminario se analizó, entre otros filmes latinoamericanos, el contenido de la película "Amores Perros", (1999) cuyo argumento se basa en las historias de Octavio, un adolescente enamorado de su cuñada, de Daniel un publicista que decidió abandonar a su familia para vivir junto a Valeria, una top model española; y de Chivo, un ex guerrillero que se gana la vida juntando basura de la calle y como asesino a sueldo. Las tres se entrecruzan en un grave accidente.

Nuestro análisis, entre otros hallazgos, nos permitió establecer la diferencia entre nuestra cultura con otras y ayudó a comprender por qué un joven de una favela en Río de Janeiro en Brasil, o un habitante del distrito de Aguablanca en Cali, se identifica con la exclusión y falta de oportunidades que sufre Octavio, y siente más lejana la ausencia de reconocimiento que sufren los hijos de inmigrantes, contemporáneos de este personaje, y por la que protestaron masivamente en diciembre de 2005.

Así mismo, algunos de los problemas sociales que propone la cinta son comunes en otras culturas, por ejemplo el rol paterno, pero para nuestro caso su presencia o ausencia es determinante en el desarrollo de cada una de las historias. El papel del padre es un pretexto para el análisis y se traduce en medio hermanos, o en hijos que crecen sin la figura paterna. Todas estas son problemáticas reales que permanecen a pesar de la ficción. En este sentido, el director de "Amores

Perros", Alejandro González afirma, "La Ciudad de México es un experimento antropológico y yo me siento parte de él. Soy sólo uno de los veintiún millones que vivimos en la ciudad más grande y poblada del mundo. Ningún hombre en el pasado vivió (más bien sobrevivió) antes a una ciudad con semejantes niveles de contaminación, violencia y corrupción, y sin embargo ella es increíble y paradójicamente hermosa y fascinante, y eso es Amores perros: el fruto de esa contradicción".

El análisis de "El callejón de los milagros", historia que el guionista Vicente Leñero, adaptó de la novela del escritor hindú Naguib Mahfuz, permitió comparar la misma historia en culturas y épocas diferentes y así establecer diferencias y similitudes; El argumento original de la novela transcurre en los años cuarenta en Egipto, un país árabe y musulmán, mientras que la película sitúa la acción en Ciudad de México a finales de los años noventa.

Al referirse al libro Ernesto Sábato dice "La literatura árabe, toda su cultura, (...). Fue Naguib Mahfuz quien nos la acercó, en este siglo, a través de su vasta obra, traducida a todas las lenguas". Si bien la novela cumple con los requisitos descriptivos para convertirla en guión cinematográfico, la diferencia cultural ofrece una gran dificultad. Sin embargo, a pesar de la diferencia cultural es posible hallar elementos comunes que permiten la adaptación cultural y textual así como lo planteaba Wittgenstein.

La película está segmentada en cuatro historias. La primera, centrada en Rutilio, el jefe de familia cincuentón quien con sus encuentros homosexuales, reafirma su machismo. La segunda historia esta inspirada en Hamida una muchacha quien toma como referencia las conquistas de las mujeres judías que pueden trabajar como obreras y viven mejor. Alma, el personaje en la película, también quiere progresar, pero acepta prostituirse para obtener dinero. Es la amante conflictiva de Abel, un peluquero cuyo afán fue migrar a los Estados Unidos y le ruega lo espere mientras

reúne dinero. En la novela el anhelo es emigrar a Occidente. Susanita, protagonista principal de la tercera historia, es una solterona, propietaria de varios apartamentos y ansiosa por casarse. Recurre a los baños y riegos de su vecina con el fin de conseguir su propósito. En la novela, esta mujer es una casamentera que acuerda citas, pero en nuestra sociedad este personaje podría no ser muy creíble. De ahí, que en la película los problemas de soledad de Susana, católica practicante se resuelven a través de una hechicera, figura imposible en la cultura islámica. El sincretismo religioso, impensable en esa cultura es la forma de manifestar la espiritualidad y religiosidad de nuestra sociedad.

Las tres historias desarrolladas en un ambiente proletario, están conectadas geográfica (todo sucede alrededor del mismo barrio) y dramáticamente: a Rutilio le corta el pelo Abel, que es amigo de su hijo y alquila uno de los departamentos de Susanita; Alma vive en otro.

Otro ejercicio académico del seminario que permite continuar con el reconocimiento de la Identidad Latinoamericana es el análisis de la caricatura, que se convierte en el insumo ideal, porque además de la imagen, permite establecer relaciones entre ella y el texto escrito, como complemento o refuerzo del mensaje comunicativo.

El análisis del contenido de la caricatura en el que prima la sátira, a través de la deformación o la exageración; los conocimientos fotográficos, adquiridos por el estudiante el semestre anterior y repasados en el análisis cinematográfico, facilitan la consolidación de los elementos presentes en el lenguaje visual y permite introducir la gramática de la imagen a partir de los elementos de la comunicación visual; punto, línea, dirección, contorno, tono, color, textura, escala, volumen y movimiento.

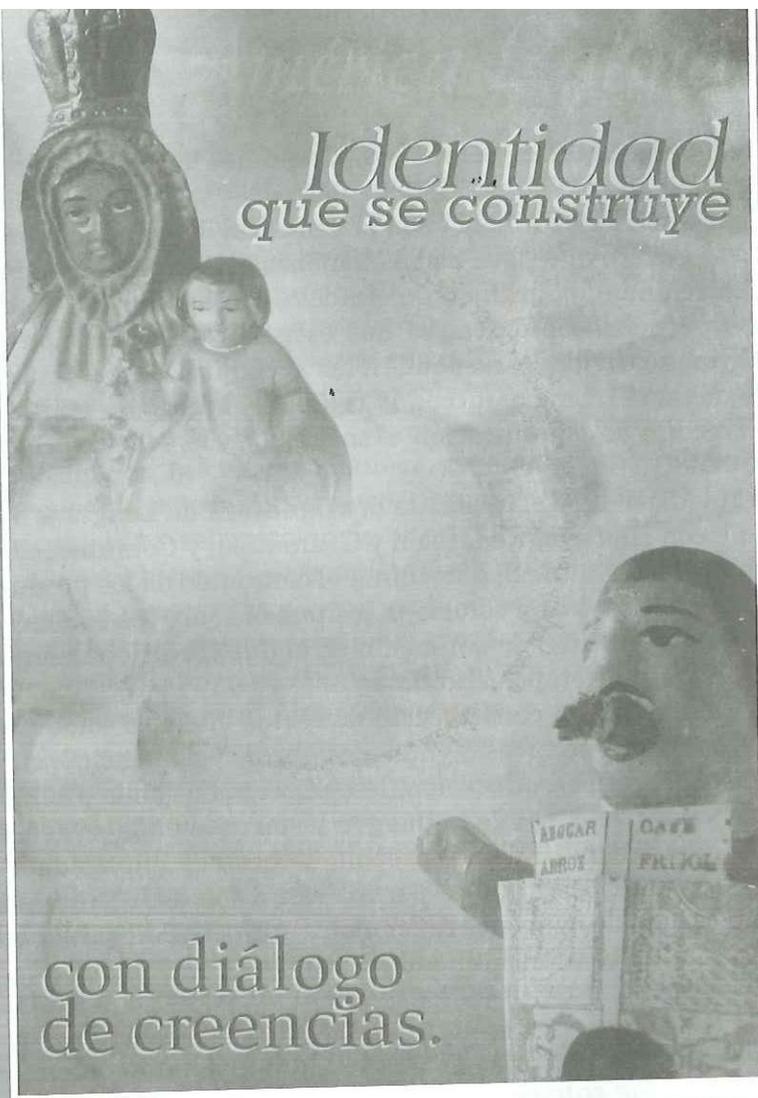
Al adquirir el criterio necesario para decodificar textos visuales y contar con los conceptos fotográficos básicos, el estudiante asume el rol de creador de textos visuales y lo expresa mediante un producto comunicativo que responda

a las preguntas del Seminario ¿Cómo nos ven?, ¿cómo nos vemos?

Lo anterior se refleja en la elaboración de un afiche, producto gráfico que tiene como elemento principal la imagen, bien sea una fotografía o un símbolo, combinada con texto. Es una pieza comunicativa que exige en su concepción la mayor creatividad y responde a las preguntas del seminario desde temas como el fútbol, la religión, el juego, la política, los medios de comunicación, el mestizaje y la pobreza, entre otros.

Además, la integración de la asignatura de Lenguaje Visual, con Historia, Redacción y Gramática, y Comunicación e Identidad Cultural, determina el contenido de los productos comunicativos y soluciona los temas sobre los cuales se trabajará, proceso de definición en el que tradicionalmente se perdía un tiempo valioso.

En síntesis, la construcción de textos visuales como elementos comunicativos, ayuda a comprender las incidencias culturales, éticas, educacionales, emocionales en la producción visual, el papel de la imagen y sus usos en la sociedad latinoamericana. Además propone soluciones a necesidades del entorno social que le permitirán a los estudiantes la elaboración de mensajes funcionales que ofrezcan garantías mínimas de comunicabilidad social.



Realizado por Rebeca Galindo, Tatiana Sánchez y Rocío Alarcón. Segundo semestre de 2004.

El gran sueño de la dominación ha sido controlar los modos de desear del hombre. Por eso los europeos intentaron "colonizar" el pensamiento de los antiguos pobladores de Latinoamérica, cambiando sus concepciones y prácticas religiosas. Sin embargo las otras culturas, compuestas por indígenas y negros, lograron conservar una parte de su olimpo de dioses e integrar la fe del dominador hasta lograr construir unas culturas religiosas, en las que se resaltan un diálogo de creencias -entre el pasado y el presente, entre el conquistador y el conquistado-, que hacen parte de las múltiples, diversas y complejas identidades latinoamericanas. Desde ese híbrido de creencias, los latinoamericanos nos preparamos para afrontar los retos culturales de los procesos de globalización.

Conversatorio sobre identidad cultural
latinoamericana

Entre el proyecto modernizador y
la esperanza

Edición: Luisa Piedrahita Jaramillo

Conversatorio sobre identidad cultural latinoamericana Entre el proyecto modernizador y la esperanza

Como una continuación del diálogo que se ha generado en el núcleo integrador 'Identidad Cultural Latinoamericana', espacio del plan de estudios de la Facultad de Comunicación Social de la UNAB, Roberto Sancho, Julio Benavides, Eduard Bacca y Luisa Piedrahíta, profesores vinculados a este seminario en distintos momentos, nos reunimos para conversar sobre algunas preguntas y propuestas que los estudiantes han formulado en sus documentos. En éstos, hemos respondido al propósito del seminario de integrar perspectivas de la Historia y la Comunicación, campos de conocimiento académico desde los cuales se ha alimentado la reflexión sobre la identidad cultural latinoamericana, en este contexto. Una relectura de estos trabajos nos permitió destacar la preocupación de los estudiantes por el carácter permanente que marca la búsqueda de la identidad cultural. Así mismo, su interés por el papel de los medios de comunicación en su construcción. Nos permitió por otra parte problematizar la relación entre la cultura popular y la cultura de masas así como el rol de los mitos comunes y las luchas por la significación en la construcción de identidad cultural. Estas inquietudes de los estudiantes encabezarán enseguida los distintos apartes del presente texto. Recogemos aquí el intercambio de ideas que propiciaron, con el fin de estimular nuevas discusiones.

1. ¿Por qué América Latina siempre está en busca de su identidad?

Luisa: Podríamos empezar diciendo que esta búsqueda no es exclusiva de América Latina. Desde mi punto de vista, todos los grupos sociales se encuentran en ese proceso. La identidad se construye de manera permanente, no sólo mirando hacia atrás en el tiempo, tratando de recuperar una identidad que muchos consideran perdida sino reconociendo que la identidad cultural está en constante formación.

Eduard: Creo que en América Latina estamos en búsqueda de la identidad cultural porque somos un conjunto de pueblos, de naciones, de estados que se formaron por el contacto con otras culturas. Este contacto ha estado ligado a un ejercicio de dominio, a unas relaciones de poder desiguales que nos obligan a preguntarnos quiénes somos. Nos invitan a cuestionarnos sobre el papel histórico que tenemos y por soluciones al problema del desarrollo económico, político y de organización social. Las huellas que los distintos grupos en contacto han dejado en nuestra historia y en nuestra vida cotidiana están latentes continuamente. Queremos entendernos a nosotros mismos, por esto estamos siempre buscando nuestra identidad.

Julio: Una herencia ha marcado la búsqueda y ha hecho que ésta sea parcial. Me explico con el ejemplo de la cuestión territorial. Todos los límites nacionales de las repúblicas latinoamericanas corresponden a viejas delimitaciones coloniales -la de la Audiencia de Quito, la Nueva Granada o el *Uttis posidetis*, un principio por el cual las fronteras de cada país debían corresponder a las tierras asignadas por España-. Es decir, nuestros propios límites nacionales no han sido producto de una búsqueda que correspondiera a una dimensión cultural de las naciones sino simplemente a resolver en ese momento conflictos que se manifestaron en enfrentamientos armados, y a razones de carácter político-administrativo. Creo que ahí hay una veta importante,

seguramente entre otras posibles, para explicar por qué América Latina está en permanente búsqueda de su identidad cultural.

Roberto: Pienso, como propone Luisa, que el tema de la identidad no solo es pertinente para la identidad cultural latinoamericana, sino para cualquier grupo humano. Las identidades en definitiva, como dice Benedict Anderson (1) son comunidades imaginadas, formas de pensarse juntos, como unión. En unas sociedades como las latinoamericanas, donde la diversidad cultural y étnica son tan grandes, la necesidad de unión, de encontrar ese cemento, obliga a estar constantemente construyendo esa identidad. Ese cemento se encuentra desde lo imaginario, desde lo simbólico, desde lo comunicativo. Esa búsqueda de identidad común se basa en una historia común, unos mitos comunes, unos símbolos comunes que van permitiendo construir sociedad, comunidad e ir superando la diferencia, la guerra. Esto es lo que guía el debate en el seminario; la construcción definitiva de una sociedad más igualitaria, más común, más basada en el respeto, evidentemente, de la diferencia.

Julio: Me parece que el problema de los mitos fundacionales en muchos países de América Latina radica en que no han sido mitos integradores.

Luisa: Hablemos entonces de un mito integrador.

Roberto: El sueño americano, por ejemplo. Creo que es un mito integrador porque, reconociendo la diferencia, propone que cualquier persona puede alcanzarlo y además legitima la sociedad constituida.

Luisa: En el seminario criticamos este sueño como presencia del pensamiento hegemónico en los latinoamericanos.

Roberto: Nos faltan excusas para el encuentro. Creo que Estados Unidos, de alguna manera, las halla también en la cuestión de la guerra.

Julio: Hay otros ejemplos de mitos fundacionales integradores. La bandera brasilera dice 'Orden y progreso'. Es un

proyecto nacional de carácter integrador. Todos se pueden integrar a él en la medida en que son trabajadores. Por otro lado, pensando en Colombia, el mito re-fundacional colombiano, que yo creo que es la Regeneración, no es integrador. Propone una modernidad en una hegemonía conservadora, que consagra el país al Sagrado Corazón. Cómo ser modernos siendo profundamente católicos; eso es una paradoja.

2. ¿Es cierto, como afirma Jesús Martín-Barbero, que las sociedades latinoamericanas ante la debilidad de las instituciones nacionales y las clases dirigentes consiguieron amalgamarse a partir de la llegada de los medios de comunicación de masas?

Eduard: Según la propuesta de Martín-Barbero (2), la presencia de las masas en las sociedades latinoamericanas está relacionada con una fuerte migración de la población del campo y su reubicación en las ciudades. Esa llegada de cientos de miles de personas a las ciudades latinoamericanas, genera una presión sobre la estructura organizativa de la sociedad urbana. Exige una serie de oportunidades con respecto a la educación, la salud y los servicios públicos, por ejemplo. La sociedad urbana no es capaz de responder a esa demanda inicialmente. Además, se siente amenazada por la presencia de tantas personas que obligan a tomar la decisión política de buscar una negociación con esos grupos humanos que acaban de llegar y que en el proceso de vivir en la ciudad fueron aprendiendo que es fundamental tener una formación política para solucionar los problemas. Esa formación se la fueron dando los sindicatos y las experiencias mismas de organización social. En estos espacios se construye una idea de identidad, que no está relacionada con los medios de comunicación en un primer momento, pero sí esta relacionada con los movimientos sociales de principios de los años 30 y 40 del siglo XX. Ante la presión que he se-

ñalado, los estados latinoamericanos abren la posibilidad de incluir a estos sectores marginales de la sociedad dentro del ambiente político. Se da una negociación y se crean leyes favorables a esa inclusión. Simultáneamente, los medios de comunicación empiezan a afianzarse como un proyecto, también político, que nos permitiera relacionarnos con el desarrollo del capitalismo. Entonces, las leyes creadas y los medios de comunicación van a ser un elemento fundamental en la construcción de identidades nacionales, que tengan la capacidad de centrarse alrededor de una imagen más o menos homogénea de la identidad, a pesar de que detrás de tal imagen lo que hay es una diversidad de propuestas culturales.

Luisa: Se pregunta aquí si los medios de comunicación de masas aglutinan de una manera más fuerte que las instituciones nacionales -al parecer haciendo referencia al estado-. Podríamos hacer referencia a dos formas de entender los medios de comunicación. Hay medios de comunicación que son un proyecto de administraciones estatales y que tienen carácter masivo -como la creación de la televisión nacional en Colombia a comienzos de los años 50-, pero hay otros, también masivos, con un carácter industrial no estatal. Me parece entonces, adhiriéndome a lo que dice Eduard, que unos y otros hacen parte del asentamiento del proyecto de modernización. Preguntas centrales de dicho proyecto han sido: ¿cómo industrializar el campo? ¿cómo enfrentar la tradiciones culturales de sociedades eminentemente rurales y educar a la gente en favor de dicha modernización? Valdría la pena además tocar aquí el gran debate que ha habido alrededor de los medios masivos. De un lado, filósofos de la Escuela de Frankfurt como Adorno y Horkheimer (3) quienes, después de la Segunda Guerra Mundial y reconociendo el papel que jugaron los medios en el proyecto nacional de la Alemania nazi, se preocupan intensamente por el carácter alienante de la masificación. Los medios masivos anegarían el tiempo libre de los individuos para pensarse

y representarían por lo tanto una pérdida en la calidad de vida humana. Por otro lado, después de la Segunda Guerra Mundial también y teniendo en cuenta los mismos antecedentes históricos señalados, la cultura de masas es entendida como el espacio de la libertad, en el modelo liberal de calidad de vida. Se hablaría aquí de libertad de industria, de información, de consumo. En tercer lugar, tenemos una tercera línea del debate en pensadores como Martín-Barbero y García Canclini (4) para quienes la comunicación de masas no representa una pérdida humana o un espacio de la libertad, sino que es constitutiva de las identidades, de las maneras de verse y de ver a los otros. Proponen que en los medios de comunicación hay claves para reconocerse, para relatarse, para ver a los otros también.

Julio: Para la primera época de la Escuela de Frankfurt, la masa es un problema de alienación. Para el pensamiento latinoamericano la masa es el problema de lo opaco, de lo prepolítico y en ese sentido hay una diferencia básica, porque Frankfurt está planteando que hay una gente que pensaba y que ahora no piensa, contrariamente a lo que ocurre en América Latina. Jesús Martín-Barbero decía que ni en el proyecto de Simón Bolívar hubo una inclusión de las masas o de lo que podría llamarse masa en ese momento, porque las masas no estaban aptas para hacer política y, en ese momento, ser apto era, por ejemplo, ser letrado. Entonces creo que allí hay una cuña que nos permite hacer referencia al problema de las instituciones nacionales. No nos las imaginamos, porque no nos reinventamos la democracia, no la re-fundamos. Y en ese sentido, el papel de los medios es muy dicente, sobre todo si tenemos en cuenta los medios populistas que empiezan a aparecer en América Latina en el siglo XX. Tenemos el Estado Nuevo Brasileño con Getulio Vargas, en la década de los 30, que empieza a usar los medios; tenemos el Populismo Priista de Lázaro Cárdenas, el populismo de Juan Domingo Perón que será insignia de América Latina y el populismo Rojista en Colombia. En este caso,

no se supo si hubiera sido un populismo fuerte o no porque cuando Rojas Pinilla fue dictador y pudo llegar a ejercer independencia con respecto a los partidos tradicionales y ver qué pasaba con la televisión nacional que él inauguró, no ocurrió a cabalidad y tampoco ocurrió en los 70, cuando aparentemente le robaron las elecciones. Pienso además que Colombia tiene siempre la historia que no se contó, en particular con relación al populismo. En el populismo hay una relación entre esas instituciones estatales que empiezan a conformarse de otra manera y la ciudadanía -por supuesto con todos los problemas que tiene el populismo-. Creo que en ese contexto histórico, los medios han sido centrales para entendernos culturalmente e imaginarnos como sociedad.

Eduard: Veo la posibilidad formular una crítica a la pregunta de nuestro estudiante pues reúne dos momentos distintos de la historia. Una cosa es pensar la relación estado-gobiernos-medios de comunicación de los años 30, 40 y 50, en una alianza por un proyecto de modernización, cuando hay una confianza en las posibilidades de desarrollo, a partir de la relación del ciudadano con la clase dirigente. Otra cosa distinta sucede cuando pasan los años, llegamos a los años 80 y 90 y nos encontramos con que se produce esa famosa crisis de la representación política en América Latina pues los partidos políticos han incumplido las promesas de la igualdad, la libertad, la solidaridad.

Luisa: Este proyecto le apostó durante muchas décadas al fortalecimiento de una identidad cultural nacional unificada. Los medios fueron un espacio para esto. Veremos que este proyecto se va a fisurar, no se va a consolidar, va a ser criticado debido, entre otras cosas, a la creación de una identidad cultural, que implicaba dejar de lado la evidente multiplicidad de culturas, de formas de ver el mundo y de vivir en él, que conforman cada nación latinoamericana.

Julio: Desde mi punto de vista, los medios masivos de comunicación, por sí mismos, no generan una amalgama. La política está siempre presente. Los populismos, por

ejemplo, los han aprovechado muy bien. Reconozco que, en ese contexto, los medios han tenido un papel muy fuerte en este fenómeno de amalgamamiento de la masa y su reconocimiento como pueblo. Hoy, lo estamos viviendo, a pesar de que algunos digan que el Presidente de Venezuela no es populista. En el caso del periodo de Rojas, a comienzos de los años 50, el pueblo empieza a ser nombrado nuevamente y a construirse un imaginario a su alrededor. Esta mención está muy ligada a lo divino; el pueblo está guiado por la providencia. El pueblo tiene además un padre fundador en Bolívar y un símbolo nacional en el Corazón de Jesús. Es importante señalar que en esa época hubo un cambio porque después del 9 de abril de 1948, la palabra 'pueblo' había terminado siendo una palabra maldita pues se decía que 'fue el pueblo el que hizo semejante destrozo'. Es interesante ver como esta palabra estuvo soterrada durante un tiempo y en el periodo de Rojas resurge.

Roberto: Creo que los medios de comunicación en algún momento se convirtieron o están convirtiéndose en una especie de amalgama porque permiten divulgar una serie de mitos nacionales. Se me ocurre nombrar el papel que tienen en esto las transmisiones de fútbol de las selecciones nacionales. Además uno puede ver el papel del fútbol en películas como 'Golpe de estadio'. En otro momento, fue el papel de la radio transmitiendo la vuelta ciclística a Colombia. La gente era capaz de imaginarse el país porque le estaban hablando de lugares donde nunca había estado y que resultaban unidos por unas ruedas y por la radio. En el siglo XIX, la literatura y las expediciones botánicas crearon también imaginarios de país, pero por parte de una élite. Me parece entonces que a partir de la llegada de estos medios, además masivos, hay un refortalecimiento de la idea de nación, de esa identidad nacional que permite legitimar una serie de proyectos nacionales políticos. Recordemos que este país es terriblemente montañoso, las vías de comunicación son muy difíciles. Las micro-ondas permiten establecer lazos que probablemente

los caminos no habían logrado de una forma tan clara.

Eduard: Es importante señalar que los medios son uno de los referentes de construcción de la cultura así como lo es simultáneamente la educación o lo son también los proyectos religiosos que puede haber en los países latinoamericanos, para mencionar solo unos pocos. Alguno de ellos tiende a jalonar el proceso. Pero para entender la construcción de identidad, no solo el referente mediático es fundamental, sino que existen otras instituciones sociales que están convirtiéndose en elementos constitutivos de referentes culturales muy complejos, a la hora de entender cómo somos en términos de identidad cultural.

3. "Cabe destacar que la cultura de masas se va creando a raíz de una cultura popular ya que lo popular es anterior a la masificación".

Roberto: Julio, qué piensas de esta afirmación, presentada por uno de nuestros estudiantes en su trabajo final.

Julio: Es importante subrayar la palabra 'anterior' y lo que significa. Podríamos pensar en una relación mecánica, es decir, que hay algo antes, lo popular, y que después como producto de ese antes, en una relación de causa y efecto, tiene lugar la masificación. Cuando se habla de cultura popular, se dice que ésta es el sentido común y que no tiene valía. Bajtin (5) desvirtúa la idea de que antes no había nada, un montón de cosas dispersas. Lo que trata de demostrar es que se trata de la forma de organización cultural de una sociedad que aún no había encontrado otro tipo de matriz organizativa. Sobre masificación habría que recoger lo ya dicho, es decir, que hay unos procesos urbanos que, entendidos cualitativamente, son una serie de transformaciones socioculturales. Siempre que empiezo el curso, pregunto cuántos de los estudiantes son de Bucaramanga. Y generalmente son poquísimos. Este es un fenómeno urbano; movilizarse es un fenómeno moderno;

estar en permanente desanclaje y volver a anclarse en otro lado. Sobre esa afirmación, insisto, habría que preguntarse si al decir 'anterior' se está haciendo referencia a una relación mecánica o a algo que tiene que ver con las maneras cómo se están construyendo esas amalgamas, desde una visión no mecánica, también a propósito de lo mediático. Vale la pena preguntarse cómo lo mediático nos permite imaginarnos el país, como comentaba Roberto, y cómo frente a eso surge una crítica de qué está ocurriendo con ese fenómeno, como señalaba Luisa al principio cuando traía a colación el debate sobre los medios masivos.

Eduard: La afirmación, tal y como está planteada, corresponde más a la historia entre lo popular y lo masivo en Europa. Pero en América Latina, la situación parece ser distinta porque hay personas que migran a las ciudades y vienen con todo un paquete cultural popular. En las zonas marginales de las grandes ciudades las personas van a hacer unos intercambios culturales que siguen fortaleciendo en una primera instancia lo popular pero que empiezan a cambiar por el hecho de que la cultura que se está reproduciendo en la ciudad va a ser una cultura trazada desde lo urbano y, al trazarse desde lo urbano, se va configurando un pensamiento más o menos común, desde las búsquedas de los servicios públicos por ejemplo, a las que ya hice referencia. Ahí empieza a construirse una idea redefinida de lo popular, de lo masivo. Para nosotros lo común es pensar que lo masivo se asocia a lo mediático y lo que debemos reconocer es que la historia nos da las claves para entender que ha sido un proceso primero social y luego mediático. La historia nos da además una nueva pista para ver cómo estamos saliendo de una sociedad masiva para entrar a una sociedad de diferentes auditorios por las posibilidades tecnológicas en las que vivimos.

Luisa: Cuando en el seminario empezamos a adentrarnos en el tema de lo masivo, una primera idea que los estudiantes proponen para entender este asunto es la asociación de

masa con grandes cantidades de gente. Un concepto crítico que les he propuesto es el de ‘multitud’; una propuesta de Michael Hardt y Antonio Negri (6). Este concepto nos permite pensar la identidad cultural no en los términos de proyecto masivo, claro, con un punto final -todos pertenecientes a unas mismas búsquedas y formas de pertenencia nacional-. La multitud incluye la idea de otros órdenes, subjetividades encontradas en movimiento, en permanente mutación. Se trata de claves identitarias que ya no son de largo aliento, como los proyectos nacionales de décadas. Quisiera volver atrás, al momento en el que Roberto puso el ejemplo del fútbol o las vueltas ciclísticas a Colombia o ese tipo de eventos, digo con mucha conciencia el término evento, como clave identitaria. Recuerdo que uno de nuestros estudiantes decía que ‘el fútbol es importante pero su característica es que permite identificaciones y pertenencias momentáneas’.

4. ¿Por qué la historia, los mitos, relatos y discursos comunes, tan importantes para la identidad, se traducen en luchas por la significación, batallas que se libran en el espacio de la comunicación?

Roberto: Los relatos y los discursos comunes ayudan al encuentro, a la construcción de comunidad. ¿Por qué esto se traduce en un conflicto, en una lucha por las significaciones? Se podrían poner muchos ejemplos. Podríamos hablar del famoso mito de la sociedad criolla. Se dice que somos una sociedad criolla, es decir, una sociedad resultante de la mezcla de blancos e indígenas. Pensemos que las palabras también construyen sociedad. Estaríamos entonces excluyendo con ese concepto a un tercio de la población colombiana. Incluso, el negro y el mulato se reconocen a sí mismos como criollos. Esto nos indica que tendría que haber una batalla por la significación, en el campo de la comunicación, por el hecho de que Colombia no solo sea una sociedad criolla sino

que también sea una sociedad mulata, negra, indígena. Al decir que somos una sociedad criolla estaríamos renovando, seguiríamos imponiendo ese dispositivo de poder que impusieron los españoles en el siglo XVI, ese intento de blanquear la sociedad y, evidentemente, de desconocer la alteridad de otros grupos étnicos. Hay otras muchas más batallas por la significación que demuestran el intento hegemónico de imponerse un grupo social frente a otros grupos, un intento por no integrar las distintas partes de este rompecabezas que puede ser la identidad común. Por ejemplo, la batalla por los mitos originales. Tenemos una compañera Martha Mejía que estudió la estatua del mito fundacional de la ciudad Bucaramanga, que indica su creación en 1622. Es un mito que desconoce que cuando llegaron los españoles aquí ya había un grupo humano, cuyo origen es muy anterior. Cuando los habitantes de la ciudad describen este monumento sobresale, otra vez, lo español, lo masculino, incluso lo armado. Es importante reconocer la necesidad de los mitos originales y ver la batalla por la significación, la batalla comunicativa que ahí se da.

Me gustaría referirme también al mito original del país, la Batalla de Boyacá. Cuando uno visita el lugar en el que se conmemora esta batalla, uno se pregunta por el papel del puente, si hubo muertos, si allí pudo haber una batalla. Lo importante no es eso, sino la necesidad del mito originario para construir una comunidad imaginada, unos símbolos comunes. Por qué prevalece ese momento histórico y no otro, que podría haber sido también mito fundacional. En este caso, se trata de un hecho de armas, en un país que sigue buscando la paz, que intenta construir una sociedad. Eso es lo que yo designo neurosis colectiva. Si uno se da cuenta de que los mitos fundacionales, los mitos comunes, son luchas, estatuas, campos de fútbol que representan batallas simbólicas entre países, entre poblaciones, es muy difícil construirse si éstos lo que buscan no es la unión sino la lucha y la separación.

Luisa: Incluso nosotros, para dar mejor cuenta de los procesos culturales, privilegiamos el concepto de 'batalla por los sentidos' frente a otros conceptos como el de 'consenso', por ejemplo. Supongo que es necesario reconocer que hay una relación compleja entre ambos.

Julio: En Colombia, es más importante la Batalla de Boyacá que el propio 20 de Julio. Cuando vivía en Bogotá, siempre hacía el ejercicio de ver cuántas banderas se sacan, cuánta gente siente que tiene que celebrar y saca la bandera el 20 de julio y en la conmemoración de la Batalla de Boyacá. Y es impresionante, parece ser mucho más importante la Batalla de Boyacá. Una proclamación de independencia es celebratoria en el sentido del consenso. Al decir que ustedes y nosotros somos libres por una batalla, aunque fue un discurso dicho desde unas élites, es más importante el acto del aniquilamiento, de la negación del otro como una victoria.

Luisa: La impresión que tenemos con respecto a la primacía del enfrentamiento aniquilador podría llevarnos a decir que nos aniquilamos con armas y además simbólicamente con la exclusión. Cómo entender esto en términos comunicativos. Propongamos dos formas de concebir la comunicación. De un lado, como un proceso social conflictivo de producción de sentidos. De otro, como puesta en común. Preguntémosnos entonces, haciendo de nuevo énfasis en Colombia, qué responde más a nuestras identidades: una búsqueda de procesos de comunicación que pongan en primer término lo conflictivo o la puesta en común que privilegia el consenso. Creo, de nuevo, que se da una tensión de ambas búsquedas, que termina enlazando las dos perspectivas en los procesos de construcción identitaria.

Roberto: Para retomar la idea del aniquilamiento simbólico, que me parece importantísima y además empata con el tema de la significación y los sentidos, yo antes hablaba de una especie de neurosis colectiva. Para la identidad es fundamental tener unos mitos comunes, unos cementos que

nos ayuden a buscar esas uniones. Pero esos mitos comunes, y por eso traía a colación la Batalla de Boyacá, pueden llevarnos a lo que defino como neurosis colectiva. Qué es un neurótico. Es aquella persona que separa lo que es de lo que quiere ser y nunca negocia entre los dos aspectos. Hablaba anteriormente de los criollos. Si nos reconocemos como una cultura criolla, significa que estamos matando y aniquilando simbólicamente una parte de nuestra identidad, por ejemplo la negra. Pero es que la Batalla de Boyacá y los símbolos patrios aniquilan simbólicamente otra parte de los que somos, españoles, por ejemplo, nuestro pasado blanco. Pero si uno busca en las estatuas de la ciudad, no encuentra fácilmente una dedicada a la cuestión indígena. Acabamos aniquilando simbólicamente lo indígena, como diría William Ospina (7). Y eso a qué nos lleva. Como no tenemos un mito integrador, a una neurosis. Buscamos entonces afuera unos mitos que nos ayuden a buscar uniones. Ospina dice una cosa bien interesante: las élites intelectuales de este país se creen francesas o alemanas, las élites económicas de este país se creen gringas o norteamericanas y el pueblo se cree mexicano. Entonces quién se cree colombiano. Ese es el problema. Eduardo Galeano también lo plantea en su libro 'Ser como ellos' (8) cuando dice que queremos ser siempre como ellos y nunca como nosotros, no solo los colombianos sino en general muchos latinoamericanos.

Luisa: Si damos un salto de las identidades latinoamericanas al ámbito de la academia, pensemos en las discusiones que tenemos sobre los esencialismos disciplinares. Quién quiere ser hoy economista, por ejemplo, y nada más. Siento que crece el interés por los encuentros entre disciplinas e incluso la ruptura misma de sus fronteras. Haciendo un paralelo con ser colombianos, por ejemplo, me parece que lo que propones, al decir nadie quiere ser colombiano, es una reflexión un poco rápida, suponiendo que ser colombiano es no tener algo de aquí, o algo de allá. Nuevamente aparecen las diferencias y la mixtura en la discusión. ¿Propones que

quien mira hacia 'afuera' está abandonando su historia? Históricamente, han ocurrido unás mezclas imparables, problemáticas claro y tal vez generadoras de la neurosis colectiva de la que hablas. Creo que se trata cada vez más de vernos histórica y culturalmente, desde el encuentro y la mezcla. En la sociedad transitan otros discursos, no solamente el de querer ser europeos o mexicanos.

Julio: Quiero retomar una idea de Eliseo Verón, a propósito de lo que mencionaba Roberto de los mitos fundacionales, la sociedad criolla y sobre la neurosis. En la Cátedra Unesco de octubre año pasado, Verón miraba el discurso como parte del pasaje en una red. Si hablamos de la neurosis, la idea de red es bien interesante pues una personalidad neurótica no puede conectar cosas y la salida es poder conectar las cosas. Eso trae a colación una cuestión gramatical que yo defiendo. No debería decirse 'los discursos en relación con' sino 'los discursos en relación a', una forma expresiva que se utiliza normalmente en Perú, mi país. Porque cuando decimos 'en relación con', decía Verón, establecemos una función positiva de concordancia. Lo que no forma parte de algo es incoherente o anda mal. Pero en cambio, cuando decimos 'en relación a', estamos hablando de una relación de distancia. Entonces, mirar un discurso como punto de pasaje en una red nos habla de qué tan cerca están entre sí los distintos discursos que circulan. Es decir, el discurso criollo no es el único discurso que transita. Eliseo Verón plantea esto y dice después que ninguna relación de conocimiento -estamos hablando de conocimiento y reconocimiento del otro-, se legitima sólo por la relación del signo con el objeto. Lo cual es interesante porque él dice que hay que tener en cuenta las condiciones de producción y las de reconocimiento de los discursos.

Eduard: Permítanme poner esta propuesta de la circulación y el reconocimiento de discursos en relación con la pregunta referida a por qué la historia se traduce en luchas por la significación. Esta pregunta está a su vez en relación

con el cuestionamiento sobre cuál es el tipo de historia que se construye. Los historiadores construyen historias. Los comunicadores, usando medios de comunicación, construyen así mismo un referente de la historia. En Josep Fontana (9) encontramos por una parte una idea de los medios de comunicación como constructores de identidad, que apoyan un proyecto nacional, una economía nacional, la construcción de unos héroes nacionales. Por otra, están las visiones de los grupos humanos que han tenido sus propios héroes, sus propios procesos, sus propios movimientos sociales, a los cuales lo nacional no les dice nada. Se afirma que hay unos discursos comunes, pero creo que no los hay; hay historias dobles, triples y más, que han sido ocultadas por un proyecto de universalización de la historia. Podríamos pensar que se trata de los distintos discursos que pueden circular en la red de la que hablaba Julio. La gente no siempre se reconoce en la historia que se le ha contado. Esto lo hemos visto en el seminario. Los estudiantes llegan con una idea de historia asociada a un pasado que no tiene nada que ver con su vida. En el proceso, pueden descubrir que efectivamente lo que sucede es que en esa historia no hay referentes sobre su clase social, su clase social, su etnia, su género. Por eso se sienten como un sujetos ahistóricos. El seminario se esfuerza en fortalecer su perspectiva histórica, de manera que sea posible que se reconozcan como actores sociales de esa historia y que, por lo tanto, pueden transformarla. Acudo en este punto a Cristina Rojas (10) y a su estudio sobre cultura y violencia en el siglo XIX. En ese tiempo, científicos europeos recorrieron el continente para entender mejor diferentes aspectos del mismo. Humboldt, por ejemplo, tratando de conocer la flora y la geografía de América Latina creó un relato en el que mostró la gran riqueza natural, casi coincidiendo con lo que había dicho José Celestino Mutis y las expediciones botánicas de América Latina (las tres que hubo: la mexicana, la peruana y la colombiana). Sin embargo, mostró también que no teníamos capacidad de gobierno, que no había aquí

quién pudiera gobernar. Tal vez ahí se construyó en Europa un referente de quiénes somos. En América Latina, Miguel Samper descubre que ese relato estaba generando una dificultad para la relación con los EEUU y Europa y se propuso redefinirlo. Propuso entonces el proyecto de la Comisión Corográfica del que hicieron parte también Manuel Ancízar (11) y Agustín Codazzi para construir un relato que incluyera, además de la riqueza natural, la riqueza de la gente y su capacidad de organización política, económica y social. Esta es una historia que va a permitir en el siglo XIX y XX una alianza entre quienes gobiernan el país y el mundo exterior. Aunque esta alianza podría ser leída hoy desde la perspectiva de la dominación, el contraste de la versión de Samper, Ancízar y Codazzi frente al relato de Humboldt nos permite ver un ejemplo de estas historias dobles, múltiples. Qué pasará, como decía Roberto, con los indígenas, con las mujeres, con el campesinado latinoamericano, con otros tipos de mestizos que no han sido visibilizados acertivamente. Lo que sí debemos reconocer, además de las negociaciones, es que existen proyectos de resistencia cultural que van dinamizando otro tipo de historia, otro tipo de economía, otro tipo de sociedad. Muchas veces no tenemos la capacidad de ver dónde se están dando. Tampoco de pensar que son la esperanza de un mañana distinto para América Latina, dentro del modelo de globalización actual.

5. ¿Por qué la historia sirve para legitimar el presente y proyectar el futuro?

Luisa: Considero que la historia es justamente esa relación eterna entre unos discursos y otros posibles, entre unas versiones del mundo que han primado y otras alternativas. Estos discursos y visiones de mundo se enfrentan en una batalla por el sentido en la que históricamente se juegan su legitimidad. Hablemos por un momento de los medios

de comunicación masivos. ¿Para legitimarse y proyectar el futuro, las visiones alternas deberían dar la batalla en estos medios masivos, que han contribuido al asentamiento de la versión modernizante de historia que ha primado? ¿Acaso el hecho de que estas visiones se produzcan y circulen en medios no masivos, por ejemplo a través de la radio comunitaria, las debilita? ¿O tal vez de lo que se trata es de crear espacios distintos a los medios masivos para dar la batalla? Eduard proponía hace un momento ver una esperanza para América Latina, en las versiones de la historia de aquellos que no han tenido una visibilización amplia. Estas versiones de la historia interpelan y representan una fuerte crítica frente a aquella que se ha legitimado. Reconozco en ellas un carácter político claro, una búsqueda por el equilibrio en el ejercicio del poder. Quiénes hemos sido, quiénes somos, hacia dónde queremos movernos son preguntas históricas que abren espacios para un ejercicio de ciudadanía, basado en concepciones distintas del mundo, en identidades culturales distintas y en pugna frente otras.

Roberto: La pregunta sobre por qué la historia sirve para legitimar el presente y proyectar el futuro empata evidentemente con el tema de la ciudadanía, que es central en nuestro seminario de Gobernabilidad. Quiero destacar la importancia en esta reflexión de dos conceptos: 'discurso' y 'poder'. Las batallas por la significación son batallas por el poder. Además, es importante tener en cuenta que el pasado también se convierte en un espacio de batalla para legitimar proyectos de presente y de futuro. La razón principal radica en que una sociedad que intenta mantener un status quo basado en la diferencia social, en los estratos, en ser diferente en función de lo que se tiene, tiene también que legitimarse desde lo simbólico. Por eso la historia patria es la historia de los próceres, la historia de los hombres importantes, de los hechos importantes que desconocen esas otras partes de la realidad, del pasado común en América Latina. El concepto de hegemonía de Gramsci(12) nos permite ver que

hay una confrontación entre unos discursos hegemónicos y unos discursos disidentes o subalternos que se basan en una memoria hegemónica, la de los grandes próceres, que sirve evidentemente para seguir legitimando, desde el imaginario, que la sociedad se basa en la diferencia y no en la igualdad y que nos tenemos que construir desde la diferencia y no desde la igualdad. Veamos por ejemplo los lemas del escudo de Colombia o los de muchas instituciones, entre ellas la nuestra que propone 'construir líderes para el futuro'. Por qué una sociedad necesita tener líderes. Una sociedad que necesita líderes se basa en la diferencia y no en la igualdad. Una sociedad que necesita líderes no se lidera a sí misma, no se auto-constituye sino que necesita para esto tener un guía, un mesías. Este es un elemento que empata con un sustrato cultural de tradición religiosa de América Latina, que además ayuda a explicar ciertas formas de gobernabilidad como los populismos y los presidencialismos. Uno podría decir 'la historia y los mitos no tienen importancia'. Pero sí son importantes porque en definitiva incluyen o excluyen. Hay por eso ciertas construcciones imaginadas de comunidad que permiten legitimar una realidad material y política más excluyente.

Luisa: Estoy de acuerdo contigo, Roberto, en la crítica a la diferenciación excluyente del otro y la desigualdad material y política, como estrategias de conformación histórica de las sociedades. Sin embargo, es fundamental aquí señalar que ciertas formas de entender la cultura le otorgan un gran valor justamente a la diferencia. Le dan otro sentido al término. La diferencia es vista como riqueza si se considera el empobrecimiento que genera la homogeneidad cultural, la igualdad en las maneras de ver el mundo. A estas visiones se les ha criticado mucho pues por celebrar y admirar las diferencias culturales, los distintos modos de ver el mundo y de vivir en él, dejan de lado la crítica a la exclusión política y a la inequidad económica.

Roberto: Voy a intentar hacer un juego de palabras

entre la igualdad y la diferencia, que incluya el respeto a la diferencia cultural y el fomento de la igualdad política y de derechos. El juego de palabras podría ser el siguiente: poner la diferencia en igualdad de condiciones o en igualdad de derechos. Con igualdad no me refiero al proyecto homogenizador y a su deseo civilizatorio. Me refiero a que es necesario poner esa diferencia, en términos de derechos, a un nivel más próximo de igualdad al que está hoy en día, sin que por ello desaparezca esa relación de poder, que siempre va a estar presente.

Eduard: Quisiera decir que la razón por la que debe estudiarse la historia para entender la legitimidad del presente y cambiar el futuro es porque la gente construye la historia. Existe un contra-discurso que propone que la historia, como si tuviera una voluntad y una mecánica propias, funciona de manera independiente de los seres humanos, con excepción de los grandes héroes y presidentes que son los que pueden transformar una parte de la realidad. Creo por esto que el discurso histórico es un lugar estratégico para estudiar las relaciones de poder y comunicación. La historia que no es reconocida por algunos historiadores como legítima se ha estado contando en el cine, la televisión, la música popular, los corridos prohibidos. El desarrollo tecnológico contemporáneo nos está diciendo que hay unas 'nuevas' formas de contar historias. Nos invita a ver que estas tecnologías han sido apropiadas por ciertos sectores de la sociedad que tienen un poder de información y que las usan para contar su propia historia, su propio pasado y para reconocerse. Estas formas de narrar la historia son además una invitación al diálogo simbólico con los otros, incluso con aquellos que optan por la idea de una diferencia excluyente, que deja de lado, por ejemplo, ciertas literaturas. Por qué los colombianos alabamos el tener un Premio Nobel de literatura y no alabamos a Candelario Obeso, con su proyecto de literatura negra nacional. Es muy claro que Obeso es un referente de una identidad cultural negra, casi invisible para el país. Estas

nuevas formas de narrar la historia y de socializarla debe llevar a los comunicadores sociales a darse cuenta de que hay unos objetos culturales que deben ser investigados. Por esto, le apostamos en el seminario a la necesidad de estudiar la imagen, en el cine latinoamericano, por ejemplo, para poder rastrear algunas huellas de esa historia y de las maneras como se está contando. Entre los medios de comunicación y la comunicación no mediática, aquella que está en la vida cotidiana de las personas, hay relaciones estrechas. La historia de las personas siempre ha estado en juego, lo que pasa es que no se disponía de las facilidades tecnológicas de conectarse con las que disponemos hoy. Los medios han cumplido un papel fundamental en la creación de referentes para el reconocimiento de sí mismo, de las relaciones de poder desiguales de las que hablábamos hace un momento y también del derecho a la igualdad política.

Luisa: Los comunicadores sociales juegan un papel social, cultural y político importante al contar esas otras historias a través de los medios. Creo sin embargo, que además de los medios hay otros espacios para el debate y el diálogo públicos, sin la presencia de los medios. Si concebimos la comunicación como un proceso de producción de sentidos, propio de la sociedad, podemos ver que éste acontece no solamente en los medios. Por eso, al pensar en el desenvolvimiento profesional de los comunicadores sociales, veo que los medios son un espacio privilegiado, pero no el único.

Julio: Quizás una razón por la cual lo mediático cobra tanto peso se deba a que los medios señalan la presencia y la importancia de otros lenguajes distintos a la escritura. Ponen en cuestión la hegemonía de lo escrito en la producción de cultura. Un dato suelto: mientras que en 1910 en Francia había solamente un 3% de analfabetismo, 50 años más tarde en América Latina estábamos todavía por encima del 40%. Los europeos eran letrados cuando aparecen la radio y la televisión. Mientras que nosotros seguíamos siendo iletrados. Desde mi punto de vista, el lenguaje tiene la ca-

pacidad de generar un poder en los individuos y por lo tanto una afirmación de la autonomía y la conciencia política.

Eduard: Retomaría la propuesta de Paulo Freire para el análisis de lo comunicativo y la relación con la identidad. Freire(13) ha sido considerado por algunos de los teóricos latinoamericanos como el padre de la primera teoría de comunicación para América Latina. Él plantea que lo primero que hay que hacer es un análisis del lenguaje-mundo para entender a los sujetos que viven en una sociedad. En ese análisis, se parte de considerar que hay dominantes y dominados. En los sujetos dominados, quedan las huellas de las formas de pensar del dominador, porque para el dominado la esperanza es llegar a ser como es su 'amo'. A través de la crítica a esas huellas, puede encontrarse un nuevo lenguaje que está en el pasado de ese mismo sujeto, que puede permitirle reencontrarse y enfrentar la dominación. Martín-Barbero está de acuerdo con que el problema central de estudiar lo comunicativo es estudiar las relaciones de poder. Esas relaciones de poder están conectadas con un tejido de conflictos sociales muy grande que permite encuentros entre las personas y manifestaciones de resistencia cultural, que van construyendo el paisaje comunicativo de la sociedad. Estaríamos aquí hablando de procesos de comunicación que incluyen los medios pero no se centran solamente en ellos.

Julio: Nuestros estudiantes dicen con frecuencia 'los medios nos han hecho perder la identidad'. Lo mediático cobra fuerza, también por esta razón, en el contexto de nuestro seminario. Su preocupación hace eco a la centralidad de los medios a la hora de pensar el problema de la identidad cultural.

Nota final. La Facultad ha adelantado discusiones internas e institucionales así como ejercicios de seguimiento de medios en los seminarios integradores. Estos trabajos han derivado en el proyecto de creación de un 'Observatorio de

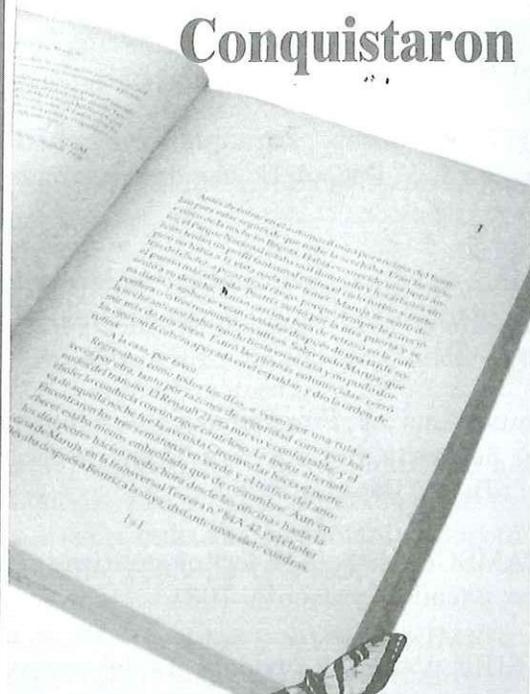
medios' como parte de las labores investigativas en las que están comprometidos docentes y estudiantes.

A lo largo del conversatorio, se ha hecho alusión a las siguientes fuentes:

- (1) ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- (2) MARTÍN-BARBERO, Jesús. Matrices históricas de la massmediación. En: De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía. Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998. pp 113-162.
- (3) ADORNO, Theodor y HORKHEIMER, Max. La industria cultural. En: BELL, Daniel et al. Industria cultural y sociedad de masas. Caracas: Monte Ávila, 1992.
- (4) GARCÍA CANCLINI, Néstor. Consumidores y ciudadanos. México: Grijalbo, 1995.
- (5) BAJTIN, Mijail. La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Madrid: Alianza Universidad, 1989.
- (6) HARDT, Michael y NEGRI, Antonio. Multitud. Guerra y democracia en la era del imperio. Barcelona: Debate, 2004.
- (7) OSPINA, William. ¿Dónde está la franja amarilla? Bogotá: Norma, 1997.

- (8) GALEANO, Eduardo. Ser como ellos y otros artículos. México: Siglo XXI, 1992.
- (9) FONTANA, Josep. ¿Para qué sirve la historia en un tiempo de crisis? Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2006.
- (10) ROJAS, Cristina. Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX. Bogotá: Norma, 2001.
- (11) Manuel Ancízar. Peregrinación de Alpha por las provincias del norte de La Nueva Granada en 1850-1851. Bogotá: Banco Popular. 1984.
- (12) GRAMSCI, Antonio. Escritos políticos (1917-1933). México: pasado y presente, 1981.
- (13) FREIRE, Paulo. La pedagogía del oprimido. Lima: Tierra Nueva, 1971.

Las Espadas nos Conquistaron



Nuestras Letras Conquistan al mundo

Realizado por Gerardo Bohórquez y Karina Silva. Segundo semestre de 2004.

En el encuentro con el otro -generalmente distinto a mi-, se pone en escena un proceso de comunicación en el que se otorga un mutuo reconocimiento de la conciencia de cada uno y se configura una imagen de sí mismo. En la historia de Latinoamérica, el proyecto de conquista y colonización desconoce ese intercambio de identidades, a tal punto que la solución ante el dilema que plantea la otredad es la destrucción, la guerra y la muerte. Ante la evidencia de la otredad del latinoamericano, él explora la palabra escrita -con su literatura, poesía y ensayística- para convocar al encuentro con el otro, desde un espacio propicio para la conversación, el diálogo y el consenso que facilite resolver quiénes somos y cómo nos ven los otros.

VOCES DE LOS ESTUDIANTES

Identidad Latinoamericana

Paula Alejandra Carrillo Peña

Ordenar, pensar y producir la vida social

Erika Tatiana Ariza Hernández

La identidad se contruye... de reconocer un pasado, comunicarlo a un presente, para transformar el futuro

Luís Alfonso Cárdenas Mateus

Reflexión histórico-cultural de las voces silenciadas en América Latina

Rebeca L. Galindo Miranda

VOCES DE LOS ESTUDIANTES

Identidad Latinoamericana

Paula Alejandra Carrillo Peña

El objeto del presente texto es buscar en algunos hechos del pasado, elementos que nos permitan interpretar la realidad que vivimos día a día y descubrir algunos rasgos que son comunes al colectivo latinoamericano. Estos han sido establecidos en un espacio cargado simbólicamente, de manera que ya no se comprende como el lugar físico donde se transita, sino el entorno donde la gente está, se relaciona y se comunica. Por tal razón, se ha producido el encuentro de diferentes culturas, cosa que ha generado conflictos sociales y políticos, pero a la vez diversidad. Pero a pesar de esta diversidad, ¿dónde quedan aquellos pueblos, que son llamados “minorías”, cuando la verdadera minoría es la que está gobernando nuestra memoria colectiva? La mayoría de la población, incluidos los rechazados por la sociedad, es decir, la gente de estratos bajos y costumbres indígenas, entre otros, no tenemos un pasado que nos represente y por tanto, nuestro presente carece de una conciencia colectiva que nos identifique. Por esto, muchos de los latinoamericanos vamos “hacia donde nos lleve el viento”, debido a que, como dice Ernesto Sábato: “Aquellos pueblos que pierden la memoria son como hojas secas arrastradas por el tiempo”.

Por otra parte, la memoria de nuestra sociedad está llena de mitos que se han arraigado fácilmente en nuestro pensamiento gracias a la comunicación. Según Baczkó, “en las mentalidades, la mitología nacida de un acontecimiento a menudo prevalece sobre el acontecimiento mismo”¹; motivo por el cual, hechos como el de la “batalla” de Boyacá han

sido exagerados para reforzar y corroborar un imaginario social cohesionador, en este caso, el del pueblo colombiano. Este tipo de expresiones representa un intento por llenar ese vacío que invade a lo latinoamericano (o más que vacío, confusión; porque aunque no tengamos definida nuestra identidad, existe de alguna forma...) para unir mediante la exaltación de discursos nacionalistas. Es por ello que Jesús Martín-Barbero afirma que “la desmitificación de las tradiciones y costumbres desde las que, hasta hace bien poco, nuestras sociedades elaboraban sus textos de confianza, desmorona la ética y desdibuja el hábitat cultural”². Desde este punto de vista, se supondría que la nación es “rescatadora” de identidades, porque sobre ésta se fundan los valores de nuestra sociedad, así como la práctica de la ciudadanía y las normas culturales que poseemos. A pesar de ello, con la creación del sentimiento nacional se merma lo regional; por tanto, se podría hacer una analogía con la globalización porque no se pierde ese sentido de “nación”, sino que en vez de dársele una aplicación local, se sigue con la misma lógica desde un punto de vista global. Es decir, así como en lo nacional se ignoran identidades locales para unificar un país, en la globalización (o tardomodernidad, como prefiere llamarla Barbero) se olvida lo nacional “en pro de una misma cultura universal”. Como consecuencia, ese sentimiento nacional no podrá actuar como salida a la homogeneización pues impulsa el establecimiento de lo masivo como sustituto de lo popular, ideas opuestas por el hecho de que la primera “piensa los procesos sociales desde la hegemonía por la que se lucha, en la que se constituyen las clases y se transforma incesantemente la relación de fuerzas y sentidos que componen la trama de lo social”³, mientras que en la segunda

¹ Bronislaw Baczkó, *Los imaginarios sociales: memorias y esperanzas colectivas*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 1991, p. 12.

² Jesús Martín-Barbero, *Experiencia audiovisual y desorden cultural*, CES-UNAL, Bogotá, 1998, p.33.

³ Jesús Martín-Barbero, *De los medios a las mediaciones*, Ed. Convenio Andrés Bello, Bogotá, 2003, p. 114.

hay una “comprensión de los procesos sociales basada en la exterioridad conspirativa de la dominación”⁴.

Aparte de esto, los mitos establecen estereotipos, en los que todo se reduce a bandos de buenos y malos; caen en el error del maniqueísmo, comprendido como la tendencia a interpretar la realidad sobre la base de una valoración dicotómica, a partir de la cual se simplifica nuestra identidad, que es compleja, para verla como un proceso lineal. Es así como los principios de inclusión/exclusión que se han dado a lo largo del tiempo, permiten explicar la composición de nuestra sociedad.

Otra de las características de los latinoamericanos es que pensamos que “todo será mejor algún día” y soñamos con cuentos como el de la lechera. Por eso todavía seguimos esperando un futuro “digno”; anhelamos la venida de un salvador que nos arregle todos los problemas, en vez de empezar a solucionarlos desde ya. El concepto de mesianismo se ve claramente en esta necesidad, de manera que la religión y la fe se encuentran siempre en la base de nuestro pensamiento; no se cierra a los creyentes, sino que se hace presente en muchos otros ámbitos, por ejemplo, el de la política. El principio refundacional⁵ que abunda entre nosotros se manifiesta al invocar constantemente al cambio, a un después, etc.

Otro elemento que nos caracteriza son los deportes, que nos brindan la única oportunidad de vencer a las grandes potencias y así, reducen un poco el sentimiento de inferioridad que tan a menudo se hace presente entre nosotros. En Latinoamérica, el fútbol es el deporte que más adeptos tiene. En él se descargan de las emociones de todo un país y se manifiestan sus ideales, pasiones y sus protagonistas se convierten en símbolos. Nada es tomado tan en serio, porque se convierte en una lucha de significación, por lo cual se da una lógica invertida: “las cosas serias son tratadas con desdén y aquello que no pasa de un juego, como el fútbol, es

⁴ *Ibíd.*, p. 114.

⁵ Carlos Mario Perea, *Porque la sangre es espíritu*, Santillana, Bogotá, 1996, p. 84.

considerado una cuestión de Estado”⁶. Esto se da porque “lo que está en juego es una competencia entre países en que las comunidades imaginadas se enfrentan con todos los sentimientos que están asociados a los estados-nación. Incluso podría afirmarse que (...) pasa a ser una forma lúdica de sustituir a la guerra por un juego con vencedores y vencidos. Siendo así, hay un paralelismo entre acciones bélicas y futbolísticas, estableciéndose una relación metafórica entre estados-nación y fútbol”⁷. El fútbol contribuye a la creación de imaginarios y por ello resulta imprescindible para definir nuestra identidad.

La telenovela latinoamericana es otro ámbito que corrobora un imaginario desde la creación de contextos y la observación de prácticas cotidianas, relatos en que se sustenta nuestro ideal de nación. En ella transcurren acontecimientos relacionados con el amor y lo urbano “en su manera melodramática pero también la historia, la geografía, el mundo de vida, de lo regional, de lo local”⁸. Su éxito se determina en la medida en que la gente se vea representada allí. La trama siempre se basa en “el desconocimiento de una identidad y la lucha contra los maleficios, las apariencias, contra todo lo que la oculta y la disfraza: una lucha por hacerse reconocer. ¿No estará ahí la conexión secreta del melodrama con la historia del subcontinente latinoamericano?”⁹. La memoria, entonces, ¿no se verá influida en cierta forma por dicho género, que hace parte de nuestra rutina? La telenovela socializa en el sentido de que sus situaciones y conflictos son comentados, admirados o criticados entre varias personas y su espacio de circulación no se limita a la familia, sino que se amplía. Por consiguiente, se convierte en acto comunicativo mientras permita la interacción de pensamientos, tanto convergen-

⁶ Rubén Oliven y Arlet Damo, *Fútbol y cultura*, Editorial Norma, 2001, p. 10.

⁷ *Ibíd.*, p. 21.

⁸ Omar Rincón, *Cuadernos de nación: relatos y memorias leves de nación*, Ministerio de Cultura de Colombia, Bogotá, 2002, p. 78.

⁹ Jesús Martín-Barbero y Sonia Muñoz, *Televisión y melodrama*, Tercer Mundo Editores, Bogotá, 1992, p. 27.

tes como divergentes. La relación que tiene con el fútbol se fundamenta en esto y en que permite la fluidez de deseos; la emocionalidad se exterioriza y se convierte en una forma de expresar nuestro desconcierto ante esa identidad borrosa y perdida. Ambos “conducen a un encuentro del género con el país”¹⁰, debido a que, por ejemplo, la telenovela colombiana tiene rasgos específicos como el uso de la sátira, la burla y la mezcla de melodrama y comedia, la mexicana trae muchos estereotipos y excesos en el decorado, etc. Respecto al fútbol, también hay un estilo propio de cada país, por ejemplo, a Brasil se le conoce por su juego espontáneo, a Argentina por ser estructurado, entre otros. Siendo así, los dos establecerían características propias de la comunidad imaginada al representar fragmentos de identidades.

La cultura se manifiesta en estas actividades y se junta con la lógica mercantil en las mismas. Las telenovelas interpelan “lo que de pueblo pervive en la masa”¹¹ porque encuentran su origen en la novela de folletín y el melodrama y en ellas persiste la anacronía de lo popular y la repetición, pero esto es transformado y resignificado para acomodarse a los avances tecnológico-audiovisuales y las demandas culturales que van de lo regional a lo nacional y de aquí a lo transnacional. Esta hibridación con el mercado también es visible en el fútbol cuando se habla de clubes, pues los jugadores se venden al mejor postor. América Latina exporta piernas, como diría Galeano, y se confirma que “en el fútbol, como en todo lo demás, nuestros países han perdido el derecho de desarrollarse hacia adentro”¹². Por ello, nuestros clubes no son tan reconocidos afuera como los europeos. Los mejores jugadores emigran y así, otros se llevan la fama; hecho bastante frecuente en nuestra historia... alguien más se enriquece con nuestros recursos naturales, con nuestra

mano de obra, con nuestros deportistas, ¡y todavía se nos reclama deuda externa!.

Ordenar, pensar y producir la vida social

Erika Tatiana Ariza Hernández

Es a partir de esta disputa de legitimación y desprestigio que nacen los antagonismos, en los cuales como dice Cristina Rojas “Sólo sabemos quiénes somos cuando sabemos quiénes no somos, y a menudo solamente cuando sabemos contra quiénes estamos”¹³, mostrando claramente como en este proceso se llega a reconocer al adversario como blanco que debe ser acabado para que el ‘supuesto’ bueno pueda triunfar e imponerse. Esta violencia que se vive en los antagonismos se fundamenta en el defender y luchar por una idea que “porta un saber que se presenta solo y encierra un saber para pensar que no se piensa”¹⁴, es decir, una idea que está inundada de sentimientos que ‘supuestamente’ reafirman, representan y legitiman la identidad propia a partir del odio al contrario, una idea que es la base de una cultura de masas en la que se vive un ‘amor en potencia’ en el que todos luchan por un saber que no conocen ni piensan pero que los hace iguales, comunes, los legitima y les da aquello que tanto anhelan: una identidad.

De acuerdo a lo anterior haré referencia a la siguiente frase que muestra de forma clara la base de ese discurso proveniente de las ilógicas ideas que se siguen sin conocer el por qué. Esta frase dice que: “El horror, la argumentación sorda y el exterminio de la reserva electoral se convierten en la operación simbólica de una violencia que invade el dis-

¹⁰ *Ibid.*, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p. 13.

¹² Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*, Siglo XXI, 1999, p. 38.

¹³ Cristina Rojas, *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*, Ed. Norma, Bogotá, 2001, p. 323.

¹⁴ Carlos Mario Perea, *Porque la sangre es espíritu. Imaginario y discurso político en las élites capitalinas (1942-1949)*, Ed. Santillana, 1996, p.84

curso político”¹⁵: un horror que convierte a la política en un escenario de exterminio al adversario; una argumentación sorda que no permite la comunicación entre las colectividades para llegar a un acuerdo o reflexión y una desconfianza a la democracia. Cabe mencionar que el discurso ha sido desde siempre un arma de poder para quien busca imponerse y legitimarse utilizando como instrumento el lenguaje, pues éste se convierte en el arma de violencia que construye ese discurso histórico que edifica una realidad y busca hegemonizar la narración de quien lo construye. Además de esto hay que reconocer que el discurso lleva consigo representaciones sociales que determinan la forma de ver el mundo y el comportamiento del sujeto. Todos estos discursos e ideas se fundamentan en un referente simbólico que se basa en un código imaginario religioso que representa una simbólica en la que existe un agresor, un agredido y un salvador. En estas representaciones el elemento religioso se manifiesta en esa idea de “la sangre como símbolo del sacrificio que limpia y purifica”, es decir, la salvación tiene que pasar por la muerte, por la sangre que corre y purga, una sangre que es ese espíritu que legitima la violencia. De igual manera, la simbología religiosa se mezcla en la idea de un salvador, de un mesianismo, que de cierta manera conserva las características del Mesías salvador que murió para salvarnos del pecado.

En consecuencia, de esta disputa de ideas y discursos nace una violencia simbólica en la que se muestra como toda violencia está marcada por un acto de venganza en el que cada cual busca imponerse y mostrar su valentía y honra, una violencia que se ha hecho manifiesta desde las épocas de civilización en las que valiéndose de la agresión física y verbal el civilizador buscaba que su ‘civilizado’ fuera tal como según quería. Esta situación nace una economía política de la comunicación que se divide en tres etapas: la primera hace

referencia a una producción de sentidos, es decir, una violencia de representación, le sigue una etapa de intercambio de sentidos basada en el discurso, por medio del cual (como afirmó anteriormente), se presentan unas representaciones sociales que rigen el comportamiento del sujeto, sus gustos y actuar; y una tercera etapa que hace referencia al consumo o recepción de estos significantes y discursos, además esta es la etapa en la cual se manifiesta la acción del individuo que pelea por una idea llena de sentimientos que lo mueven inconscientemente y lo llevan a una violencia física que no mide fronteras.

Todo esto se acompaña de una escritura de la historia que está basada en mitos y relatos que por medio de símbolos buscan expresar un conocimiento que presume de ser completo y coherente, mitos que “se traducen en una lucha por la significación en el espacio de la comunicación”¹⁶, una lucha que busca dar origen a las ciudades, establecer roles, dar representaciones sociales, es decir, dar visiones de mundo a partir de la historia de sucesos pasados de civilización y barbarie, de exclusión y poderío, de simbolismos. Mitos que en Latinoamérica intentan mostrar nuestra identidad, mitos religiosos: la fe católica; mitos políticos: la exclusión y la desobediencia a la ley; mitos culturales: la violencia y la deshonestidad, mitos que refuerzan y dan mayor validez a esa historia escrita por ‘nosotros’. En este punto se hace indispensable hacer referencia al papel de la memoria en la construcción de historias y mitos, puesto que es un conjunto de experiencias y recuerdos sueltos y colectivos que se encuentran para producir un sentido. A partir de la memoria es que se da razón a las grandes experiencias contenidas en mitos e historias según lo que a ese ‘nosotros’ le sea de beneficio, pues como dice Martha Mejía en su ensayo, “la memoria es la construcción que proviene de una toma de decisiones del ‘nosotros’ cuidadosamente seleccionada, apartando

¹⁵ *Ibid.*, p. 128.

¹⁶ Martha Lucía Mejía, “Mito, historia, memoria e identidad”, Documento mimeografiado, 2004, p. 5.

contenidos que producen miedos y privilegiando aquello que signifique goce para ese ‘nosotros’¹⁷, es decir, que así como esa memoria se construye también es olvidada, pues en ella se conserva solo lo que apoya al sistema imperante, todo lo que según ellos no sirva hay que olvidarlo, expulsarlo de la historia, de tal manera que los acontecimientos que sí convengan pasan a ser fechados y eternizados.

Dentro de este contexto los símbolos cumplen un papel fundamental puesto que son una forma de apropiarse, de formar parte y de distinguirse, es decir, de formar identidad a partir de los diferentes sistemas de representación, que en el caso de América Latina, se podrían enmarcar en los dos principales: el fútbol y la religión. El fútbol en América Latina es más que un deporte o una manera de distracción, es sobre todo un gran símbolo que hace parte de la identidad latinoamericana, pues es en él que todos nos hacemos una nación, y nos entregamos durante 90 minutos a esa representación simbólica en la que más que ser un equipo que debe ganar “un territorio que hay que defender, y otro que hay que invadir y penetrar para derrotarlo”¹⁸, es decir, es el encuentro de países y regiones en el cual quien gane no solo es mejor equipo, sino es mejor país o región, es más nación, tiene más identidad. Es por esto, que el fútbol en América Latina se ha convertido en esa esperanza y posibilidad de una identidad que no se consigue sino en medio de la lucha de piernas en la que todos queremos que nuestro equipo gane para imponernos, y sentirnos orgullosos por pertenecer a nuestro país o región.

Al igual que el fútbol, la religión es otra de las representaciones simbólicas latinoamericanas que nos da la ilusión de poseer una identidad y distinción con las culturas extranjeras, es por ello, que imágenes como el Divino Niño, los santos y la gran cantidad de vírgenes con diferentes nombres

se convierten en símbolos de algo que no poseemos, símbolos de unión, de una sola comunidad católica que lucha por una nación justa y equilibrada, símbolo de identidad y de tranquilidad porque tenemos en quien ser todos uno solo, porque poseemos una religión que nos convoca a ser una colectividad llena de representaciones que nos hacen únicos.

Partiendo de lo que se ha expuesto hasta ahora sobre representaciones simbólicas y la manera como ellas nos unifican es preciso referirse a ese “ordenar, pensar y producir la vida social”, a esa organización social llamada identidad, la cual nos invita a pensar sobre lo que fuimos, somos y seremos. Esta identidad no es un texto terminado producto del pasado, por el contrario, es una dinámica de construcción constante en la que todos hacemos parte esencial y en la que todos nos unimos como colectividad a través de símbolos, los cuales nos urgen y homogenizan.

La identidad se contruye... de reconocer un pasado, comunicarlo a un presente, para transformar el futuro

Luis Alfonso Cárdenas Mateus

¿Quiénes somos? ¿De dónde venimos? ¿Para dónde vamos? Alrededor de estos interrogantes se empieza a generar uno de los grandes problemas que tenemos con nuestra memoria personal y por ende con nuestra historia colectiva; pues si carecemos de la primera, será difícil concretar la segunda, siendo cada una de ellas, necesidades sociales indispensables; pues “la historia cumple para todo grupo la misma función que la memoria para cada individuo, que es la de darle un sentido de identidad que le hace ser él mismo y no otro”¹⁹. Entonces, la memoria y la historia son “la columna

¹⁷ *Ibíd.*, p. 7.

¹⁸ Ruben Oliven, *Fútbol y cultura*, Ed. Norma, Bogotá, 2001, p. 17.

¹⁹ Josep Fontana, *¿Para qué sirve la historia en tiempo de crisis?* Ed. Pensamiento Crítico, Bogotá, 2003, p. 44.

vertebral de un pueblo, que ha evadido todo intento por investigarla, porque como nos han dicho y hemos creído que nuestro pasado es doloroso, no queremos recordarlo”²⁰, nos da miedo encontrarnos con nuestra verdad y es así como nos hacemos el siguiente planteamiento histórico en busca de una explicación al presente; si “quien controla el pasado controla el futuro y quien controla el presente controla el pasado”²¹, no podemos tener una certeza de lo que seremos, porque nuestro pasado fue controlado y no sabemos quiénes somos, porque el presente es aún más incierto que el vivido por nuestros antepasados.

Nuestra historia se ha tornado hegemónica, pues es el relato contado a partir de quienes se encuentran ejerciendo el poder, aquella minoría que busca la legitimidad de su discurso imponiendo como verdad absoluta una serie de hechos y circunstancias, que aunque ajenas a nuestros intereses identitarios, nos han vendido como única posibilidad de construir un pasado, encargándose también de manipularnos de tal manera que no tengamos la suficiente capacidad y valor para cuestionarlos, pues si lo hacemos, significaría romper con la continuidad y afianzamiento de una serie de creencias y mitos, que lo único que provocaría sería un desastre social en el cual quedaríamos perdidos sin una bandera o un escudo donde poder refugiarnos. Fue a través de la oralidad y la escritura, como se construyeron los mitos y creencias que llevan implícita la búsqueda de una unión nacional, para ello se han tenido que inventar una serie de símbolos, que tratan de mantener la credibilidad en torno a algo significativo y común a todos. Uno de ellos es el Estado, que protege y promueve la participación ciudadana en las decisiones tomadas por el gobierno que impliquen el beneficio o daño a su persona; una bandera, escudo e himno, como símbolos que representan la historia que se ha construido

en el transcurrir del tiempo y que poco a poco nos ha llevado a la consolidación de una unión e identidad nacional de la cual no estamos seguros.

De esta forma la memoria “aparece como un espacio de construcción histórica (renovación, recreación) en proceso constante, inacabable”²². Se podría decir que la memoria nos brinda la posibilidad de transformar aquella historia que hemos asumido, conociéndola, analizando como se ha aplicado en nuestro proceso de civilización y a partir de esto, darle un vuelco manejando un discurso desde nuestra propia elaboración, contado por nosotros mismos. La historia y la memoria, se deben convertir en piezas clave para la construcción de una Identidad latina. La primera, como un elemento constitutivo de la identidad, donde ambas son “inextricables del enfrentamiento inter e intra-societal que supone el choque entre la globalización y sus respuestas locales”²³, ligando completamente a la memoria, pues la recuperación de ésta, “es la recuperación de la identidad, tanto en los espacios colectivos como en los de su intersección con lo individual”²⁴, sin dejarla caer en una vulnerabilidad de la cual será difícil salir, pues debemos tener la convicción de que la memoria colectiva debe estar destinada como nosotros en el transcurrir por este mundo, a sobrevivir. Debemos recordar, pues ello implica “volver a pasar por el corazón, con todas sus cargas y consecuencias”²⁵, implica reconocer los errores del pasado y valorar el tiempo a manera de invertirlo en la construcción de un presente que augure un mejor futuro como consecuencia de las correcciones a través del tiempo.

²² Cristóbal Gnecco y Marta Zambrano, *Memorias hegemónicas, memorias disidentes. El pasado como política de la historia*, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-Univ. del Cauca, Bogotá, 2000, p. 18.

²³ *Ibíd.*, p. 14.

²⁴ *Ibíd.*, p. 14.

²⁵ *Ibíd.*, p. 20.

²⁰ Fernando Báez, Conferencia Ulibro, Universidad Autónoma de Bucaramanga, 2005.

²¹ Tomado de Joseph Fontana, op cit., p. 45.

Reflexión histórico-cultural de las voces silenciadas en América Latina

Rebeca L. Galindo Miranda

La insaciable búsqueda de comunes denominadores y del 'inacabado' proyecto identitario de la cultura latinoamericana, nos invita a explorar un contexto social diferente como lo es el de la cultura popular, esa parte del espíritu que se niega a dejar de reír, ya que es dentro de éste que encontramos uno de los aspectos que nos distinguen de otros grupos sociales. La cultura en América Latina se caracteriza por ser una cultura 'de la oralidad', es decir, donde la tradición oral permanece. Actualmente, las lógicas de pensamiento son escritas; sin embargo los actores sociales que permanecieron son los trovadores, adivinadores y pregoneros, por ejemplo. Afortunadamente, muchas expresiones de esa cultura oral permanecen en nosotros, como por ejemplo los versos populares, los refranes y la cuentería.

De modo que si analizarnos el discurso como un elemento comunicativo lleno de significantes, podemos obtener una visión más amplia de la vida de la clase popular y cómo está fuertemente diferenciada de las costumbres de la élite. Luego veremos cómo se lucha por esta significación en el espacio de la comunicación. Los contextos sociales que están abrigados por la cultura de lo oral son básicamente los lugares de comercio, comunión y fiesta en las que se reúnen esas personas. Un buen ejemplo son las plazas públicas que ofrecen una visión extraoficial del mundo porque es ahí donde toman lugar las groserías y juramentos, entre otros elementos extraoficiales que se consideran una violación de las reglas normales del lenguaje. Son tres las características del ambiente social y comunicativo de las plazas públicas: En primer lugar, lo que más se destaca es la lengua 'vulgar' o la palabra proclamada a viva voz (al aire libre). En segundo lugar, la ampliación extraordinaria de sus productos y sus

cualidades es una forma de grotesco hiperbólico²⁶. Y por último está la atmósfera anímica que la plaza pública provee: un ambiente de juego libre y alegre donde lo sagrado y lo profano va adquiriendo derechos iguales hasta ser incorporados juntamente en lo verbal²⁷. Las particularidades en el vocabulario popular están dadas por los contextos únicos del interaccionismo para crear un sistema complejo de símbolos que sólo entiende el que está dentro de esa cotidianidad.

Siempre ha existido una disputa entre la cultura popular y la cultura letrada²⁸ en la que la cultura dominante ha catalogado a la cultura popular como inculta y ha intentado anularla; borrarlos del mapa o borrarles el alma, aniquilarlos o asimilarlos: el genocidio o el otrocidio²⁹; pero nunca lo ha logrado; por el contrario, termina adoptándola ya que está muy arraigada y la influencia que tiene todavía sobre las personas se hace evidente en el comercio popular y la medicina no tradicional. La cultura popular se ha logrado sostener en pie debido a la huella indeleble que ha permanecido en la memoria colectiva (pero disidente) del pueblo; reproducido a través de la oralidad, gracias a esas huellas escritas sin tinta.

²⁶ Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, p. 166 y 169.

²⁷ *Ibid.* p. 150.

²⁸ Jesús Martín-Barbero, *Conversaciones sobre la comunicación y sus contextos*, Ed. Universidad del Valle, 1995, p. 21.

²⁹ Eduardo Galeano, *Ser como ellos y otros artículos*, Siglo XXI, Madrid, 1999, s/p.