



Identidad
que se construye

con diálogo
de creencias.

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 Ancizar (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, Ancizar 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