

CULTURA, IDENTIDAD Y COMUNICACIÓN

Alejandro Ulloa

EL DISCURSO DE LA IDENTIDAD O LA IDENTIDAD COMO DISCURSO

Históricamente, el problema de la identidad (tanto la identidad nacional como la identidad cultural y la identidad latinoamericana) ha sido planteado en relación con cuatro factores determinantes que son: el territorio, la raza (o etnicidad), la lengua y la religión. Sobre cada uno de ellos hay un discurso que ha representado a su vez un aspecto del discurso de la identidad o de la identidad como discurso. Porque la identidad es al mismo tiempo un discurso y una ideología, esto es, un sistema de valores simbólicos éticos y estéticos para mirar y reconocerse, para ser mirados y reconocidos interna y externamente.

En este ensayo me propongo discutir en torno a ese discurso de la identidad y a los cuatro factores que lo sustentaron, para ver cómo se configuró una cultura y una ideología hegemónica, que durante más de cien años prevaleció en relación con la identidad nacional y latinoamericana. Aunque el punto de referencia es aquí la nación colombiana creo que en gran medida estas consideraciones son extensivas de un modo general a la América Latina.

Se trata de ver también cómo los factores que tradicionalmente sustentaron ese discurso se han transformado y particularmente de manera acelerada, en las tres últimas décadas. Ello equivale entonces a interrogarse por los nuevos sentidos que tienen hoy la religión, el territorio, la raza y la lengua en las historias nacionales.

¿Cuáles son las nociones y las representaciones del territorio que hoy prevalecen? ¿Cuáles son las representaciones del espacio, de la geografía nacional, de la región, de los límites y las fronteras? ¿Cuáles son los perfiles y las percepciones del barrio, la ciudad o la plaza? Y de los nuevos espacios de encuentro, los multicentros, o los clubes sociales donde se estructura el significado para amplios sectores de las nuevas generaciones urbanas? ¿Cómo se vive hoy la religiosidad? ¿Cómo se han revalorado la etnicidad y el mestizaje desde diversos lugares? Y en relación con la lengua castellana, uno de los fundadores de nuestra socialización ¿será la misma lengua pura y castiza que aún invocan algunos eruditos para dictar normas de prosodia y escritura apelando a la autoridad de los clásicos del siglo de oro? ¿Qué ha pasado con el territorio, con la religión, con la lengua y con la raza, cuyas nociones fueron el fundamento que unas clases construyeron para impulsar una idea de nación desde el siglo XIX? Territorio, raza, lengua y religión ¿qué significaron en el pasado como principio de cohesión social, y qué significan hoy para las viejas y las nuevas generaciones de pueblos y ciudades?

¿Cómo definieron ellos nuestras formas primarias de socialización y cómo las definen hoy: ¿En qué otros espacios y bajo qué condiciones y qué prácticas se construyen hoy los vínculos de socialización? ¿Qué papel han jugado los medios de comunicación y las industrias culturales en ese proceso de redefiniciones? ¿Cuáles significados se han producido y qué desplazamientos se han operado para situar esos factores en otro universo de representaciones y valores que pugnan por establecerse entre la tradición y la modernización de nuestros países?

DE LA IDENTIDAD A LA CULTURA

Pero para debatir estas preguntas es necesario primero discutir un concepto de cultura en el cual la noción de identidad y el discurso sobre ella puedan ser comprendidos. Y para que a su vez la relación entre cultura, identidad y comunicación pueda ser considerada desde una perspectiva que no sea ni la del romanticismo lleno de nostalgias ni la del triunfalismo de los tecnócratas, ni del conservadurismo neoliberal.

Empezamos pues por una revisión crítica de las concepciones dominantes de la cultura para luego asumir las complejas relaciones con la identidad y la comunicación. Hemos de superar una a una las concepciones de la cultura heredadas de la ilustración y el etnocentrismo. Las que en un primer momento oponían cultura a civilización o la concepción burguesa, que reducen la cultura a la ilustración humanística, o que desde Tylor vieron en ella un inventario, es decir un conjunto de manifestaciones (las costumbres, el folclor, las tradiciones) consideradas como productos terminales, objetos a preservar desligados de los procesos que le dieron vida. Pero hemos de superar también la presunción utilitarista de Malinowsky y su escuela para quienes la cultura es el resultado de la satisfacción de los deseos y las necesidades de la existencia humana. Y precisamos enfrentar así mismo el relativismo cultural, que reconociendo las diferencias niega las desigualdades; y a la ortodoxia marxista que asimilando cultura a ideología la redujo a falsa conciencia y reflejo en la superestructura o a pura representación de las relaciones económicas. De todas y cada una de estas concepciones hemos heredado modos de explicar y de hacer cultura. De ellas se alimentan las instituciones, los

gobiernos, las universidades, museos y entidades oficiales o privadas que dicen promoverlas manifestaciones culturales, preservar el patrimonio, o fortalecer las tradiciones. De allí nos viene también la idea de que hacer cultura es hacer conciertos, exposiciones y eventos, viendo la cultura como conjunto de cosas y no como procesos ligados al movimiento histórico y social de los pueblos.

Nuestra concepción de la cultura se fundamenta en la semiótica y en cierta antropología para recuperar los procesos negados y las gramáticas de producción que hacen posible las llamadas manifestaciones culturales. Si las concepciones que ahí cuestionamos nos presentan la cultura como productos acabados o como repertorio de tradiciones que se transmiten de generación en generación, la concepción que proponemos se construye en el espacio de un desplazamiento. Porque además de ocuparnos de la reproducción de las manifestaciones culturales en la estructura familiar, o en otras estructuras sociales, lo que nos interesa son los procesos sociales y las gramáticas que generan sentido y significación al interior de ellos, los códigos que configuran identidades y hacen posible los reconocimientos. Lo que quiero enfatizar es que por encima o por detrás de las manifestaciones culturales (ya se trate de danzas, artesanías, comidas, costumbres o leyendas) hay una gramática de producción que precede y sucede a las expresiones y a los acontecimientos en los que estas se hacen más visibles. Hay un sistema de saberes, modelos (o competencias) que se materializan en ellas. Si las manifestaciones se expresan en un evento que pasa y se repite un año después (como en las fiestas patronales, la navidad, los días patrios, y en general en las fiestas cíclicas) las gramáticas permanecen en el tiempo, como saberes colectivos que pueden ser evocados cuando sea necesario. Y si bien se transforman con el tiempo y con la historia, también dan paso a la formación de nuevos códigos.

Lo que justifica nuestra intervención es justamente la circunstancia de que asistimos a un periodo de transición y de relevo en los sistemas de saberes y valores, ante la emergencia de nuevas gramáticas. Estamos pues frente a una auténtica crisis, desafiados por una coyuntura en la que se construyen nuevas hegemonías y se definen nuevas identidades, reciclando las viejas tradiciones en las nuevas prácticas, o creando nuevas tradiciones y nuevas gramáticas de producción y de reconocimiento. Estamos frente a un conflicto originado por el salto al vacío hecho desde un pasado de seguridades a un momento como el de ahora lleno de cambios acelerados, de confusión e incertidumbres.

Ahora es más claro situar este punto de vista que implica un desplazamiento metodológico: el que va desde los repertorios hasta las gramáticas, para destacar los saberes y las competencias que poseen los agentes sociales aunque no sepan que lo saben; y hablo aquí tanto de los que son necesarios para la producción, como de los que participan en la recepción plausible y el consumo de los bienes culturales. Ahora bien, nos valemos de las manifestaciones dadas para acceder a las gramáticas y reconstituimos estas a partir de aquellas. En este sentido seguimos un procedimiento señalado por Levi Strauss después de retomar Boas cuando dice: «Es a Boas a quien cabe el mérito de haber definido con lucidez la naturaleza inconsciente de los fenómenos culturales. Es preciso y basta alcanzar la estructura inconsciente subyacente a cada institución o a cada costumbre, para obtener un principio de interpretación...»¹.

Si toda cultura es construcción de sentido por medio de símbolos y signos, los hechos dados son la expresión visible a través de la cual podemos acceder a las estructuras de significación que los hombres producen sin saberlo.

El desconocimiento por parte de los sujetos de las estructuras que organizan la vida social y la cultura es análogo al desconocimiento de la estructura de la lengua, cuya gramática explícita permanece desconocida para los hablantes. Y aunque los fenómenos culturales se elevan con frecuencia al pensamiento consciente, produciendo raciocinios e interpretaciones, estos no son más que representaciones indicadoras del proceso y de la estructura puestas en juego por la vida en sociedad. Así pues, los significados indirectos, las connotaciones, los dobles sentidos y hasta los sin sentidos están en la mira de nuestra aprehensión como elementos de esa gramática y esos procesos que nos interesan. Nuestro punto de vista entonces se dibuja entre la estructura y el proceso, entre el acontecimiento y la historia, es decir en la dialéctica de lo sincrónico y lo diacrónico como principios orientadores del movimiento de la sociedad.

A partir de esta conceptualización de la cultura esperamos replantear la relación entre la unidad y la diversidad de las etnias, saberes, territorios y lenguajes, para comprender e interpretar la configuración de nuevas identidades (regionales, culturales, nacionales, posnacionales, transnacionales) en que se reconocen los diferentes sectores de la sociedad; y para analizar los nuevos símbolos y modelos de identidad que emergen en diferentes contextos como resultado del encuentro desigual entre la tradición y la modernidad, entre lo «primitivo» y lo posmoderno en nuestra América mestiza. En este sentido podemos decir que hemos saltado en algunos aspectos a la posmodernidad sin haber pasado por la modernidad. El acceso relativamente fácil al consumo de bienes suntuosos y del lujo grotesco, va de la mano con el acceso a toda la parafernalia electrónica (videos, cámaras, ataris, pantallas, computadores, discos láser, etc.) que expresan el desarrollo

de la sociedad posindustrial, cuna de la llamada posmodernidad.

DE LA CULTURA A LA IDENTIDAD

Si la anterior es nuestra concepción de cultura pasemos ahora a definir nuestra concepción de identidad. Y para ello retomamos el procedimiento de cuestionar cierto discurso que considera la identidad como una esencia irreductible, eterna e inmutable, esto es, la identidad como un rasgo ontológico por fuera de la historia o como un conjunto de raíces que nos ligan al pasado y establecen la continuidad con el presente. Esta noción de identidad es coherente con las concepciones de cultura que hemos cuestionado antes. Hace parte como, un todo, del mismo sistema de discursos e ideologías sobre la cultura y la identidad. La identidad así concebida se torna en una condición necesaria para la unidad de la sociedad y la agregación de los individuos; así mismo fija los límites de la integración y existencia del grupo. De otro lado, al ser presentada como una marca distintiva fija y constante, sin transformaciones ni conflictos, la identidad es considerada como un producto sin proceso y sin posibilidades de cambio. Contra esta fetichización del concepto definimos la identidad antropológicamente, por relación a un otro con el que nos parecemos o nos diferenciamos. Y ello es igualmente válido si hablamos de la identidad social, étnica, cultural, profesional, o de otra índole. Hablar de identidad es hablar de reconocimiento y de pertenencia a un universo simbólico por el cual nos reconocemos y somos conocidos. Antes que una esencia hablar de identidad es hablar de una relación social, esto es de aquello que establece el vínculo y el reconocimiento con el otro pero también de aquello que nos diferencia de él. En este sentido, toda identidad es construida históricamente y por lo tanto puede transformarse, sin que ello signifique que los pueblos hacen una selección definitiva de los rasgos distintivos que prefieren para darse una identidad, como si fuera un acto consciente o una decisión consensual y voluntaria. Este presupuesto subyace al discurso clásico sobre la identidad.

Hechas estas consideraciones retomaré ahora los cuatro factores (territorio, raza, lengua y religión) y las preguntas enunciadas al principio, para ver cómo se proyectó a partir de ellos una ideología de la identidad y la cultura vinculada a su vez a una idea de nación; y para ver también cómo dichas nociones se transformaron con el proceso de modernización.

EL TERRITORIO: ENTRE LA REGIÓN Y EL REGIONALISMO

Cortada por la cordillera de los Andes y sus ramificaciones, volcanes y montañas, la geografía nacional y subcontinental fue siempre un obstáculo físico para la integración de las regiones y el acercamiento de los pueblos. Dificultades de comunicación y transporte aislaron unas provincias de otras y durante mucho tiempo los colombianos (y en un sentido más amplio los latinoamericanos) no sabían quiénes eran, ni cómo eran realmente los vecinos de al lado, los de adentro y los de afuera. Porque además de que el territorio era un obstáculo para el vínculo, los gamonales que impulsaron su cacicazgo en cada provincia levantaron un muro ideológico y político acentuando el apego chovinista al terruño y estimulando una ideología regionalista que indujo a considerar como enemigo al compatriota y al vecino. El regionalismo así entendido y practicado se convirtió a su vez en una de las fuentes de la intolerancia nacional, que en los últimos años llegó al límite, para el caso colombiano, trascendiendo a otras dimensiones como la rivalidad exacerbada entre costeños y bogotanos, o entre ciudades como Cali y Medellín. En cierto modo la guerra de los carteles del narcotráfico de Cali y Medellín tiene como sustrato un regionalismo acendrado, más de un lado que del otro, y que ha permeado el deporte, los partidos de fútbol entre América y Nacional, el comportamiento agresivo de las hinchadas y la parcialidad de los cronistas deportivos. Ese sustrato ideológico hizo posible que lo que empezó como un conflicto entre carteles trascendiera a una rivalidad entre ciudades y poblaciones.

Así pues, la representación del territorio en cuanto espacio inmediato, local y regional, su sobrevaloración en detrimento de las otras provincias, llevó a una fragmentación del país y como efecto de esa ideología se gestó un principio de desagregación nacional por encima de las identidades regionales y de las culturas locales que paralelamente se configuraron con la exaltación ideológico-política del territorio. Creo además que por estar focalizados en su propio ombligo, los ciudadanos no tuvieron nunca, ni aún los más letrados, una representación plena del territorio nacional ni del espacio geográfico como un todo. Sólo el proyecto educativo generado con el surgimiento de los estados nacionales concibió una estrategia de unificación nacional que resultó precaria y contradictoria al querer homogenizar en un artificioso sentimiento patriótico lo que en realidad era una atomización territorial, lingüística y cultural. De otro lado, el conflicto se acentuó por el centralismo con que se manejó el país en detrimento de las regiones.

Ahora bien, si encaminamos la situación actual nos encontramos con un panorama ambiguo; porque si por un lado el chovinismo regionalista continúa vigente, por otro las representaciones del territorio, de los territorios otros y de las geografías nacionales han cambiado sustancialmente. De una parte, debido a la masificación y la modernización de la educación. De otra, gracias al papel cumplido por los medios de comunicación. Primero la radio, por donde pasó desde

los años 30 una otra mirada del país y sus regiones, sus voces, sus dialectos. En segundo lugar, gracias al cine hispanoamericano, mexicano, cubano o argentino, que proyectó imágenes e imaginarios de origen campesino y ciudadano haciendo posible en las décadas siguientes un reconocimiento parcial de territorios distintos, pero también poniendo en circulación los símbolos, los personajes y hasta los estereotipos de sus respectivos países. (El pachuco cubano-mexicano, el gaucho pampero, el porteño rioplatense, el mariachi mexicano y el malandro carioca para el caso del cine brasileño). En tercer lugar, la televisión que en los últimos 30 años intensificó lo que la radio y el cine ya habían iniciado. Hoy sabemos gracias a los noticieros, a los informes especiales, a los videos y en cierto modo también a las representaciones visuales de la prensa escrita, cómo está configurado el territorio nacional, cuáles son sus Provincias, Estados y Departamentos, cuáles sus linderos y fronteras. Es más, sabemos que hay entre ellos frecuentes disputas. Conflictos de vieja data por una extensión de selva o una franja de mar, un pedazo de golfo o desierto, ricos en petróleo o en otros recursos naturales. Esta percepción nueva del territorio y del entorno geográfico alcanza hasta a los más iletrados de nuestros conciudadanos; la magia audiovisual o gráfica de las tecnologías comunicativas ha dado lugar a un proceso acelerado de nuevas representaciones del espacio. Pero ojo, porque este no es un argumento en defensa de los medios ni una apología de las tecnologías, sino un ejemplo para ilustrar los efectos imprevistos que resultan de la interacción entre las prácticas informativas y los procesos de comunicación con los sujetos sociales. Porque no es que los medios se hayan propuesto concientizar a los ciudadanos sobre su territorio. Creo que esta teleología escapa a la racionalidad dominante y en este caso el resultado remite más bien a lo que no hace parte de la planificación prevista, ni de las estrategias de anticipación de las que nos habla Mauro Wolf sobre los mass-media. De otro lado, el hecho de tener un conocimiento más preciso y una representación más puntual del espacio regional y nacional afirman el sentido de pertenencia a un territorio definido como parte de ese universo simbólico totalizador en el que necesariamente se inscribe toda identidad. Podemos llamar a este fenómeno como un proceso de reterritorialización de las identidades, surgido con la modernización de la sociedad.

La expansión de la frontera agrícola y los procesos de colonización de ciertas áreas rurales han contribuido a cambiar las representaciones y la percepción del territorio nacional. Pero tan importantes como ellos han sido los procesos de urbanización salvaje de las ciudades latinoamericanas en diferentes momentos del siglo XX. De la antigua hacienda colonial o del minifundio familiar que constituía el espacio inmediato de reconocimiento en el país rural se saltó en diferentes etapas al barrio urbano. La aparición de nuevas ciudades dentro de las grandes metrópolis, sobre todo en los últimos 50 años, y el surgimiento de cientos de barrios en cada una de ellas ha modificado también esa percepción. La transformación del viejo latifundio en barrio trajo consigo un nuevo sentido de pertenencia o identidad allí donde bajo condiciones adversas se tejen los fragmentos y las repeticiones de lo cotidiano. Si para el país rural en el que vivimos hasta hace algunas décadas el eje de pertenencia eran los ríos, los pueblos y los accidentes o bellezas naturales del paisaje, para los que emigran a la ciudad dejando su pueblo será otro lugar que le dé sentido a su experiencia. Surgen aquí nuevos escenarios para el encuentro y el reconocimiento. La esquina, el parque, las canchas de fútbol, los bares, las tiendas, el barrio en general y más recientemente el condominio y el shopping center, pasan a jugar un papel crucial en tanto son los campos de la socialización primaria para los nuevos ciudadanos. Al ser el barrio el espacio mediador entre el «universo privado e íntimo de la casa y el mundo público de la ciudad» se constituye un epicentro articulador de los lazos y los vínculos. Y ello se traduce de manera visible en los barrios populares donde la vivencia de la calle y la apropiación privada del espacio público para la algarabía y el ocio estimulan el sentimiento de apego que antaño se vivenció por el pueblo, la región o la ciudad. Todos estos espacios-territorios de identidad han sido representados en América Latina a través de la música popular; en Colombia ciertos bambucos («Antioqueña», «La ruana», «Soy colombiano») En Argentina el tango asociado al arrabal y al barrio. Y en otros contextos la música brasileña, cubana, puertorriqueña, que han exaltado su territorio y su nación.

Este proceso de reterritorialización de las identidades, que va desde la representación del barrio hasta las representaciones del país todo corre paralelo con otro, en sentido contrario, de desterritorialización de las culturas. La identidad, al igual que la idea de nación, siempre ha estado ligada a un territorio. Sin embargo, hoy en día asistimos al conflicto entre lo regional y lo tradicional, con lo moderno y lo transnacional. Esta confrontación se expresa a nivel audiovisual, entre la programación local de un canal regional de televisión y la programación multinacional de TV cable o de la, antena parabólica. Así mismo podemos reconocer hoy la existencia de identidades desterritorializadas como la de la ecología (todos los que comparten la lucha por el medio ambiente), el rock que unifica y cohesiona melómanos de mundo entero; la salsa, que aun que menos universal que el rock es signo de identidad latinoamericana en el mundo. Las identidades adscritas a estos fenómenos pueden ser catalogadas como posnacionales, en tanto su uso y función sociocultural no se restringe al marco único de una nación particular.

Para el caso de la música popular, tanto la salsa como el rock han sido vistos desde diferentes posiciones, como música extranjera «imperialista» o «antinacional». Hoy no podemos seguir considerando este fenómeno de manera tan simplista porque en torno a la salsa como al rock se adscriben millones de melómanos en el mundo entero que comparten una

militancia sonora (rockera, salsera o ambas) identificados, cohesionados por el vínculo existencial que se establece con la música y a través de ella. En este caso, como en el de la ecología (del movimiento social ecológico) podemos considerarlos como gestores de identidades posnacionales (para no decir transnacionales o multinacionales que tienen una connotación económica imperialista).

Posnacional tampoco quiere decir antinacional; se refiere más bien a una configuración nueva de la sociedad moderna acorde con la expansión de los mercados, la mundialización de la economía y el proceso de integración de la aldea global, como tendencias dominantes en la actualidad.

LA RAZA

Al igual que con el concepto de cultura o el de identidad, occidente elaboró un discurso sobre las razas. Y ese discurso partió de la universalización de la condición humana para legitimar el racismo en nombre de consideraciones científicas o de una razón universal. Como lo ha dicho Muniz Sodré «Es la universalización racionalista del concepto de hombre que inaugura en el Siglo XIX el racismo doctrinario»².

Ya fuera apoyándose en las teorías evolucionistas o en las doctrinas de la raza pura y la sangre superior, la ideología del racismo se introdujo como un principio de discriminación étnica al lado de otras formas de segregación. La hipervaloración del blanco europeo fue proporcional al menosprecio y la subvaloración por el indio, el negro y el mestizo. El etnocentrismo filohispanista que se erigió sobre la condición racial dio origen a la formación de lo que Darcy Ribeiro ha llamado una «conciencia espúrea», es decir, a la interiorización de la mirada del dominador que subestimó las otras etnias mientras se fetichizaba al blanco y al extranjero.

Las representaciones sobre el indio y el negro como seres inferiores y salvajes sirvieron para legitimar todas las formas de agresión y de despojo con que el blanco europeo subyugó al americano. Esta situación se expresó verbalmente en frases y discursos que desde el siglo XIX se erigieron para establecer categorías etnosociales. De allí heredamos expresiones como «es un indio» o «negro tenía que ser» para significar la «mala clase». De ese modo ser indio o ser negro se convirtió en una cuestión ideológica antes que un asunto de color, y que en los casos de Argentina, Chile y el sur del Brasil dio origen a una política de suplantación poblacional para blanquear al país con la llegada masiva de inmigrantes europeos. En un momento dado la categorización étnica rivalizó con la noción de ciudadano, con la cual se definía la relación entre los sujetos y el Estado, y no por su pertenencia racial. Pero esta nueva categoría usada apenas por las élites cultas, cumplió tan solo un papel formal porque el indio siguió siendo indio y el negro siguió siendo negro y discriminado. En países como Brasil donde la palabra se introdujo para suplantar los títulos de nobleza heredados del sistema colonial y para igualar a todos frente al Estado, este vocablo se usó como artificio acomodado al lado de los títulos: «Marqués ciudadano, Doctor ciudadano, General ciudadano...»

Al igual que la ideología del regionalismo el racismo se convirtió en otro de los obstáculos para la unidad nacional y en otra de las fuentes de la intolerancia. Y la no aceptación del otro por su etnicidad prevaleció en algunas regiones más que en otras, originando conflictos sobre todo allí donde el blanco europeo enfrentó al indio con el negro para dominarlos a ambos. Aunque algunos políticos y pensadores del siglo XIX advirtieron el carácter triétnico de nuestro mestizaje, atribuían ontológicamente a cada una de las razas rasgos genéticos definitivos, inmodificables o determinados por la geografía, el clima y el medio ambiente; así era fácil decir que el negro era perezoso, el indio traicionero y el blanco emprendedor y dinámico.

Con frecuencia la raza y el territorio aparecieron unidos como si se tratara de una relación natural. Es clásica la frase de Monseñor Rafael Carrasquilla, filólogo y uno de los inspiradores del filo hispanismo étnico y cultural en Colombia. En 1885 Monseñor Carrasquilla dijo en una de sus oraciones públicas: «Dos cosas forman la Patria: el suelo en que vivimos y la raza a que debemos nuestro origen, y más de cerca nos pertenece el linaje que el territorio. Más satisfacción nos causa a nosotros el recuerdo de las glorias españolas que el de las hazañas de cualquiera de los caciques que mandaron estas tierras antes descubiertas por Colón»³.

Esta retórica, una de las fundadoras del país artificial, no podía ocultar las contradicciones resultantes del sistema político del imperio. Según los historiadores la condición étnica y social establecida por el sistema colonial negaba a los criollos la posibilidad de ocupar los mismos cargos que los españoles. La división administrativa del régimen los excluía de ciertas posiciones, restringiendo así las opciones de ascenso político y movilidad social. La discriminación social y simbólica y la disputa virtual por los empleos enfrentaron al criollo y al español en el territorio del primero; y esta

oposición cada vez más radicalizada estuvo en el origen de una idea de Nación, de Patria, de América, y de la Patria americana; y en tanto no había una comunidad simbólica entre indios, negros, blancos, ni un proyecto integrador de nación, la identidad étnica era para los criollos su principal signo de pertenencia. En otro sentido, debemos reconocer que la etnicidad se convirtió en una bandera de lucha para muchos latinoamericanos. Sobre la idea de una raza en estrecha armonía con el cosmos y la naturaleza y a partir de la exaltación de un pasado prehistórico y heroico se construyeron lo que algunos han llamado «los mitos fundadores» de una nación: los Incas para el Perú, los Aztecas para México, o los Mayas para Centroamérica, se erigieron, como sus testimonios de piedra, en símbolos fundadores de un país o de una civilización. De su experiencia histórica y social en la estructuración del nuevo mundo quedaron lo que Darcy Ribeiro ha llamado los Pueblos Testimonio y constituyen hoy en día uno de los modelos y de los imaginarios de identidad étnica en este continente.

La pretensión europeizante de las élites y su intención por blanquear la población y hasta por «españolizar a los indios» tuvo efectos diferentes en cada país. Aunque todas las élites imaginaron y deseaban un país distinto (al de indios y negros o de mestizos y mulatos) su proyecto tuvo éxito en unos más que en otros. En Chile, en el sur de Brasil y sobre todo en Argentina donde la población nativa fue desplazada para dar paso triunfal a los ingleses, italianos, franceses y españoles que rápidamente poblaron la capital del país y la provincia de Buenos Aires. Como resultado de este proceso se dio lugar a la configuración de una otra identidad, la que el mismo Ribeiro ha denominado como los Pueblos Transplantados, es decir aquellos donde predominó la influencia europea sobre los remanentes de ancestro indígena o negro. Finalmente la identidad de los Pueblos Nuevos donde prevaleció la herencia africana como un rasgo distintivo de su personalidad étnica y cultural. (El Caribe las costas colombianas, Venezuela, Brasil, la costa peruana).

La existencia de estas tres configuraciones nos llevan a pensar que por tratarse cada una de ellas de complejos de identidades, su discusión no puede ser igual en todos los países de América, por su participación efectiva en la constitución de los Estados nacionales.

No obstante todas las formas de resistencia desarrolladas por los negros en sus palenques o los indios en sus resguardos, tardó mucho tiempo para que unos y otros desarrollaran lo que Juan García llamara «una conciencia racial». Si «la conciencia racista» es la percepción subjetiva de que el racismo existe por ser víctima de la discriminación étnica, la conciencia racial es la toma de conciencia frente al mecanismo total del sistema, del cual el racismo es apenas una de sus partes. Esa conciencia racial es un aspecto de las nuevas condiciones y de la transformación cualitativa de una identidad que partiendo de la etnicidad trasciende a lo cultural y lo social como un todo.

Ahora bien, hoy en día tenemos mucho más conciencia del mestizaje del que estamos hechos. El discurso que algunos pensadores del siglo XIX desarrollaron como expresión reivindicativa ha ganado terreno y hoy aparece incorporado a través de la educación al pensamiento generalizado de la población. Los movimientos sociales de negros e indios, por su parte, han ganado presencia con su lucha y han obtenido cierto reconocimiento aun a nivel constitucional como lo demuestra el caso colombiano. Un sentimiento de afirmación étnica ha venido sustituyendo, en los sectores más avanzados, la conciencia espúrea formada a lo largo de 500 años. La proyección de sus formas culturales al lado de la lucha ideológica y política les ha merecido un espacio que de todos modos no puede borrar tantos siglos de discriminación. Muestra de ello es el hecho de que el gobierno colombiano emite los billetes de más alto valor con la imagen altiva de una india Emberá, como un reconocimiento a las minorías étnicas nacionales. (Lo difícil es que los indígenas puedan tener estos billetes en sus manos). Pero al mismo tiempo que se lanzaba la emisión, decenas de indios eran masacrados en el eterno conflicto por la tierra. Hechos como éste demuestran que a pesar de los avances aún falta mucho para que a las minorías étnicas les sean respetados plenamente sus derechos.

Concluamos señalando que la etnicidad terminó siendo un elemento gestor de imaginarios raciales. Desde los imaginarios contruidos por las élites para blanquear la raza, al mestizaje ideal de algunos pensadores liberales, o a la imagen noble del gran mulato suramericano de Fernando González, como ideal del hombre nuevo en el subcontinente, y el fundamentalismo indígena de algunos como Sendero Luminoso.

Tanto como la convivencia de los imaginarios raciales necesitamos de la convivencia multiétnica en base a las normas elementales de respeto mutuo. Sólo así podemos hacer frente a los reduccionismos conceptuales y al fundamentalismo político y militar que desde la etnicidad, cualquiera que ella sea, se proclama como auténtico y verdadero.

LA RELIGIÓN

La religión fue nuestro único vínculo universal de socialización por encima de la lengua, la raza y el territorio. Ello porque mientras que el territorio era irregular, la lengua era dialectal y las razas eran varias, el dogma cristiano era uno solo y el mismo para todos. Dotada de preceptos, jerarquías y rituales, la religión configuró un imaginario integrador y un factor de identidad homogenizador que a lo largo de 45 años se conservó sin mayores alteraciones. La cristianización del nuevo mundo no se limitó a la mera catequización pues la empresa colonizadora apuntalada en la religión era también una empresa política y militar. Desde un comienzo la sujeción a la iglesia se manifestó en la monopolización de las conciencias por parte de la Iglesia Católica y en la monopolización de las relaciones con el Estado al que amarró a través de un concordato que sólo ahora comienza a perder vigencia. Anclada en una sociedad agraria y en una comunidad tradicional, la iglesia penetró lo más íntimo de las almas y estructuró formas de relación sicosocial en los individuos, en las familias y en la sociedad. La

vivencia comunal de los rituales religiosos que afirmaba el sentido de pertenencia y la identidad de los feligreses (como algo más concreto que la pertenencia en abstracto a una nación) consolidaba a su vez esa dimensión de lo sagrado como una instancia mediadora en la comprensión y la construcción de lo real. Unida al poder central a través de la institución y la cúpula de mando, la iglesia integraba a las bases a través de la parroquia y el cura del pueblo. Desde el púlpito, el sacerdote revuelve entre la misa lecciones de higiene elemental, con normas de urbanidad y civismo; y al lado de la moral cristiana da orientaciones ideológicas y lineamiento político partidista, generalmente en favor de los conservadores. Estas prácticas, que promueven la intolerancia política-religiosa, serán decisivas en los períodos de tensión y en las coyunturas de confrontación armada como en la guerra de los mil días o en la época de «la violencia». La oposición católico (conservador) y ateo (liberal) será un elemento movilizador en las luchas políticas, así tanto los liberales como los conservadores profesen la misma religión.

Y junto al cura, el maestro del pueblo hará otro tanto desde el aula, instaurando símbolos tan importantes y prestigiosos como la declamación de poesías, la celebración de los días patrios y el cultivo de la letra bonita. El púlpito como el aula son pues un medio de comunicación desde el cual se informa y se modela la opinión pública en la interacción interpersonal y cotidiana. Pero este universo simbólico homogéneo empezó a resquebrajarse a partir de un momento dado. La modernización tardía de nuestra sociedad después de la segunda guerra mundial, los procesos de urbanización y la consecuente desestructuración de la sociedad agraria tradicional, la masificación y transformación de la educación, la introducción de los mass media, entre otros, han reducido el papel central de la religión católica como factor de identidad y principio de socialización. Hoy la iglesia ya no tiene el monopolio que ostentó durante tanto tiempo, pues en las últimas décadas presenciamos el surgimiento de varios fenómenos: el aumento de los no creyentes entre la población y el radicalismo anticlerical de algunos

sectores; la crisis del matrimonio católico y la proliferación y la legitimidad civil de las uniones consensuales; el cuestionamiento que desde la ciencia se hace a las explicaciones tradicionales del mundo, de inspiración cristiana; la división interna de la Iglesia Católica hacia los años sesenta. La insubordinación del sacerdote Camilo Torres contra la jerarquía eclesiástica provocó una fractura en el poder monolítico del clero y en su influencia en la conciencia nacional; la consecuente politización de un sector revolucionario dio origen incluso a una teología de la liberación que a su vez se constituyó en un nuevo imaginario esperanzador entre los pobres. Y ello no sólo en Colombia sino en otros países y particularmente en el Brasil donde hoy constituye un movimiento social que no sólo promueve la solidaridad material entre los necesitados, sino que transformó las políticas mismas de la liturgia al incorporar a los feligreses en su realización activa.

Otro fenómeno lo constituye el surgimiento de sectas y religiones que compiten con el catolicismo. Sólo en Colombia «más de medio centenar de movimientos religiosos no católicos» (con más de un millón de creyentes) han multiplicado la «variedad confesional» sobre todo en los últimos 40 años ⁴.

La disidencia religiosa formada en este periodo, por conversión y no por coacción (como se impuso el dogma cristiano) aparece simultáneamente con el proceso de secularización por medio del cual las creencias y las prácticas religiosas han perdido para muchos el lugar central que antes ocupaban en la vida cotidiana. Esto no significa que la religiosidad haya desaparecido o que el mundo de lo sagrado se haya acabado para nuestras poblaciones. Lo que vemos es una profanación de lo sagrado, traducida en la pérdida de las distancias que garantizan el aura de los misterios religiosos, para dar paso a la masificación de las prácticas, los símbolos y los objetos.

Presenciamos la secularización de los universos simbólicos, en la oferta cultural a domicilio y en la programación televisiva que desnuda los grandes tabúes de la iglesia al desacralizar los misterios, al ponernos cara a cara y en familia con la necesidad de utilizar el condón, de discutir sobre el aborto, o decidir sobre el divorcio. Finalmente, la disolución del concordato, que le quita fundamento jurídico a la institución para controlar aquello que fue siempre uno de sus dominios privilegiados: el del matrimonio y las relaciones conyugales.

Todas estas transformaciones ponen en crisis a la iglesia con sus formas históricas de legitimación y dan lugar a nuevos modos de existencia de la religiosidad y a nuevas identidades religiosas, incluyendo entre ellas las religiones aborígenes que también invadieron los centros urbanos al lado de los protestantes y de la mística oriental. Una vez más, será necesario reconocer la pluralidad confesional y admitir consensualmente su existencia como un paso indispensable para recuperar la tolerancia que en el campo religioso fue negada por el monopolio y la hegemonía de la Iglesia Católica Apostólica y Romana a lo largo de 500 años.

LA LENGUA

Al igual que la religión, la lengua materna (castellana o española) constituye un factor de cohesión por haber sido desde el primer día un instrumento de socialización en la empresa colonizadora. Aunque como bien lo ha señalado F. López de la Roche «la lengua como elemento fundamental de la unidad nacional no era la lengua hablada por el pueblo y enriquecida por la experiencia histórica de nuestra población. Era la lengua ideal, el idioma como el modelo de lenguaje a ser asimilado por todos los colombianos»⁵. Al ser concebida de ese modo y al negarse la diversidad lingüística real, se atribuyó a «la lengua pura y castiza de la madre patria» cumplir el papel de integración entre las clases y los individuos de la sociedad regionalizada». Creo que la ideología del purismo gramatical y el lenguaje correcto pregonado por nuestros primeros filólogos, poetas y políticos (Caro y Cuervo, Andrés Bello, Marco Fidel Suárez) dio origen al mito según el cual el español hablado en Colombia era el mejor. Este signo de identidad tan incierto como considerar a Bogotá la Atenas Suramericana, sirvió como dispositivo de discriminación social y cultural para quienes no sabían «hablar bien».

Y los que «no sabían hablar bien» eran los indios, negros, mestizos, campesinos o no, analfabetos e ilustrados que incorporaban a través de sus dialectos regionales y de las hablas locales, la riqueza lingüística y la cosmovisión fragmentada de las lenguas africanas e indígenas, al lado de vocablos de origen árabe, anglosajón o francés vehiculizados por el español. Ante la existencia de setenta lenguas indígenas (aún en ejercicio) una de origen africano (el palenque de San Basilio en Cartagena de Indias), y el español de Castilla, el país tenía que ser considerado necesariamente como una nación multilingüe. Pero los políticos y los filólogos que inspiraban a las élites del siglo XIX decretaron en el país imaginado que querían la existencia de una sola lengua, pura y castiza, y negaron la presencia visible de los demás idiomas hablados por las minorías étnicas negras e indígenas que conformaban el país real. Y para legitimar académicamente la discriminación social y lingüística se les llamó dialectos y no lenguas, significando una condición inferior, un lenguaje imperfecto propio de los salvajes. Si bien la instauración de la lengua estandarizada para el uso institucional oficial, y para la instrucción pública (a través de la escritura) sirvió como un factor de cohesión nacional (e internacional) también es cierto que en sus usos como lengua dominante el castellano se vio siempre contaminado por los particularismos regionales y las objetivaciones verbales que desde diferentes lugares convergían en el caudal idiomático del español hablado en Colombia y en América. Pero este proceso permaneció oculto durante varios siglos y sólo accedió a la literatura costumbrista, o se actualizó en las guerras (y en las crónicas) adonde llegaban ejércitos de diferentes provincias portando las variaciones lingüísticas, las desviaciones, los modismos regionales, las voces de los ancestros. Fue principalmente con la consolidación de una tecnología de comunicación, partir de los años treinta como la prosodia local, nacional, latinoamericana, empezó a hacerse oír en la distancia, a través de una voz sin rostro que brotaba mágicamente de un radioreceptor. Desde entonces, y después con el cine y la televisión, esa polifonía de acentos, timbres, locuciones, se expandió por el mundo como un signo plural de nuestras identidades lingüísticas. Si; la lengua materna también se ha transformado. Y en dos direcciones: desde afuera, por la invasión de los extranjerismos y desde adentro, semántica y lexicalmente, respondiendo al ritmo y la velocidad de los nuevos tiempos como en el Spanglish, el Portuñol, o en otros híbridos, Pidgin y Creoles que emergieron como construcciones necesarias para la comunicación y el intercambio entre los hombres.

La televisión es hoy por hoy el principal escenario de reconocimiento, identificación y legitimación de ese universo lingüístico plural que lejos de los purismos, se elaboró a partir de la elemental necesidad de comunicación verbal y de intercambio simbólico.

El de las representaciones verbales de las identidades nacionales y regionales es uno de los aspectos que en los últimos años ha ganado singular importancia en las industrias culturales. Tanto en la publicidad como en la propaganda institucional, o en las telenovelas, documentales y series de dramatizados, las diferencias y la diversidad dialectal conforman un panorama nuevo en relación con los usos sociales de la lengua. Las marcas léxicas, la prosodia, y los acentos locales son un elemento clave para el reconocimiento de los públicos, para la identificación de los imaginarios puestos en escena y la lectura de los mensajes.

En este punto quiero referirme rápidamente a dos casos específicos por los que transitan los imaginarios y las identidades nacionales, latinoamericanas, étnicas y culturales. Ellos son: los chistes y la literatura. En el primero, la creatividad y el ingenio activados en el despliegue narrativo que tiene en el humor un arma para la sobrevivencia. Los chistes sobre negros, indios, o judíos perfilan identidades étnicas. Los chistes sobre los argentinos, los mexicanos, los cubanos o los gringos, que remiten a identidades nacionales. Los chistes sobre los paisas y los cariocas, sobre los pastusos y los caleños que aluden a identidades culturales o regionales. Puestos en circulación, a partir de una gramática que los genera, los chistes alimentan y reproducen (pero también construyen) las imágenes y representaciones (estereotipadas o no) que hacen parte de nuestras identidades. (Que los colombianos son más «vivos», que los mexicanos son mero machos, los argentinos trágicos y soberbios, los brasileños sensuales y los cubanos rumberos «fidedignos»).

De otro lado, como recurso político, son de gran trascendencia para algunos pueblos de América (y especialmente en Colombia) que encontraron en los chistes un formato para ejercer su sentido crítico o canalizar la burla y la ironía contra las solemnidades y las farsas de los poderes en ejercicio.

El segundo caso es el de la literatura: si la lengua castellana fue un poderoso instrumento de dominación en la empresa colonial, y con ella se legitimaron las opresiones, por otro lado, fue con la lengua hispanoamericana con que se construyó una literatura (y una poesía) que consagró en relatos y en imágenes verbales una buena parte de lo que somos y hemos querido ser. Ese imaginario literario que viene desde los siglos coloniales y desde antes, desde la tradición oral narrativa hasta el boom de los sesenta, y en la literatura post boom, ha configurado un campo de batalla por las ideas mostrando las representaciones de un mundo febril, de una selva despiadada o de unas ciudades por donde también circulan los fantasmas de nuestra personalidad histórica y nuestras identidades sociales. Y ello sólo fue posible porque esa literatura recogió y recreó las huellas de esas identidades, dando cabida a la diversidad de hablas y de voces que han hecho parte de nuestras naciones.

Sin duda alguna, ese imaginario no sólo ha permitido un alto nivel de integración intelectual entre amplios sectores de las clases medias urbanas y populares de América Latina, sino que además se constituyó en nuestro principal frente de vanguardia estética que invadió el resto del mundo, renovando el consagrado arte de las letras.

EL ESTADO Y LOS PARTIDOS POLÍTICOS

No podríamos terminar esta parte de nuestro análisis sin considerar el papel cumplido por el Estado y los partidos políticos tradicionales en la constitución de las identidades y en la construcción de una idea de cultura y de nación colombiana. Tanto como la religión y la lengua los partidos Liberal y Conservador conferían identidad a la población civil por su adscripción excluyente en uno de los dos. Se otorgaba así mismo un sentido de pertenencia a un tipo de organización que aparecía ante los ciudadanos como una institución ligada al poder local o nacional. Pero los mismos partidos que por un lado conferían identidad política a los ciudadanos, por otro los enfrentaban estimulando el dogmatismo doctrinario donde se acunaba el odio y la desagregación que justificaron varias guerras en Colombia, como la guerra de los mil días con que se recibió el siglo XX, o el periodo siniestro de la «violencia» que entre 1946 y 1965 dejó unos 200.000 muertos en campos y ciudades. A través de sus élites dirigentes el bipartidismo monopolizó el control del Estado al que convirtió en instrumento de bolsillo para grupos en el poder, mientras cerraba el paso a otras fuerzas políticas. Dado ese carácter, el Estado perdió su función como instancia de cohesión y encuentro para una sociedad civil estratificada y diferenciada en territorios, etnias y lenguajes. Consolidado como un Estado dependiente, partidista y sin vocación nacional, fue incapaz de liderar un proyecto político cultural que le diera sentido y color propio a los cambios sociales y a los procesos de modernización. El enfrentamiento entre liberales y conservadores dificultó una visión unificadora e impidió la formación de un consenso mayoritario en torno al devenir nacional. Al ser un obstáculo para la cohesión social, el bipartidismo se convirtió en otra de las fuentes de severa intolerancia. Su peso ideológico era tal que en algunas regiones los hijos de una familia estaban marcados desde antes de nacer. El alineamiento liberal-conservador atravesaba de tal modo las relaciones de parentesco, desde la estructura patriarcal, que los casamientos y la organización familiar estaban condicionados por la afinidad de los cónyuges (o de sus familias) en cuanto a su filiación en uno de los dos partidos.

Aunque muchas de estas cosas han cambiado en los últimos veinte años, el destiempo entre el Estado y la Nación no se ha sincronizado aún. El conflicto resultante de esa asimetría se expresa en una crisis institucional, en una crisis de valores culturales y de hegemonía política. Porque en su defecto, las clases dominantes crearon un país imaginario, un país artificial lleno de formalismos y retóricas, muy cercanos a la obediencia de los poderes internacionales, pero distante del país real de los colombianos. La diferencia radical entre los dos países se acentuó con los graves sucesos provocados por el narcoterrorismo, la violencia oficial y la violencia guerrillera que hoy azotan a Colombia.

LA COMUNICACIÓN

Un breve recorrido por la historia de las teorías de la comunicación nos muestra el concepto de comunicación en diferentes momentos: uno que corresponde a la teoría de la información emparentada con la ingeniería y la cibernética, desarrolladas con la Segunda Guerra Mundial y basada en el esquema de un emisor que transmite información a un receptor. Otro momento corresponde al análisis de contenido y el estudio de audiencias, característicos de la Communication Research, en la norteamérica de los años 50. Un tercer momento nos sitúa en las décadas del 60 y 70 con los estudios de inspiración marxista y corte ideológico que terminaban en la denuncia política de los medios y sus mensajes y dejaban como lección la expectativa de cambiar el contenido del mensaje como alternativa para transformar la comunicación. El cuarto y último momento, rico en investigación empírica y deberes conceptuales, plantea la comunicación en relación con la cultura. Respaldo con la importante contribución de las ciencias sociales, especialmente la antropología y la semiología, el concepto de comunicación ha ganado en densidad y proyección. Los estudios culturales (sociológicos e históricos) han llevado a redefinir el punto de vista de las discusiones. Esta etapa que podemos situar a partir de la década del 80 hasta ahora, es un periodo fecundo en la investigación sobre industrias culturales, procesos y prácticas de comunicación popular. Este desplazamiento supone la creación de un nuevo objeto de análisis: el sujeto de la recepción como actor social, agente dinámico y ya no como receptáculo vacío a ser llenado por el mensaje del emisor, ni como víctima indefensa de la manipulación todopoderosa de los mass media. De esta manera, la recepción (las prácticas, los procesos, las mediaciones de), como el receptor, constituyen un lugar teórico para repensar la comunicación.

De otro lado, la omnipresencia de las nuevas tecnologías de comunicación en los procesos de trabajo, en el sistema educativo, en la recreación y en el control social ejercido por el Estado, están determinando los nuevos significados de la comunicación. La configuración de nuevas sensibilidades y de un aparato perceptivo sicosocialmente distinto en las últimas generaciones plantean un desafío a la interdisciplinariedad con que deben asumirse los nuevos problemas.

CULTURA Y COMUNICACIÓN: LAS NUEVAS IDENTIDADES

En medio de la crisis generalizada y de las reflexiones que provoca a todos los niveles, podemos vislumbrar la emergencia de nuevos signos de identidad en el proceso de redefinición cultural al que estamos asistiendo. Como es imposible explicar la comunicación desde sí misma, vamos a pensarla desde la cultura. Si retomamos nuestra definición inicial digamos ahora como Muniz Sodré que la cultura es una estructura de comunicación organizada en dos fases: «Una explícita con manifestaciones socio-antropoetnográficas, o los dichos fenómenos culturales comunes; y otra implícita (las reglas formales de comunicación que componen el código)», o sea la gramática⁶. Esas gramáticas corresponden a saberes y capacidades (o competencias) que operan como sistemas clasificatorios y cognitivos para comprender y estructurar lo real en lo simbólico. Aquí postulamos la existencia conceptual de dos tipos de gramáticas: unas dirigidas a la producción de bienes culturales, otras para la recepción y el consumo plausible de los productos en circulación. Nuestra hipótesis es que en el desarrollo de las industrias culturales y los medios de comunicación en nuestro continente se dio la interacción compleja con las masas dispersas que después el mercado segmentaría en públicos. Y en esa interacción se modelaron nuevos códigos de producción y reconocimiento. Dicho de otro modo, la naturaleza social de esas gramáticas que nos interesan se inscriben en un periodo histórico determinado, a saber, el de la industrialización capitalista dependiente y el de la urbanización salvaje de nuestros países a lo largo del siglo XX. Es desde esas gramáticas y en relación con ellas como se configuran las nuevas identidades urbanas nacional y pos-nacionales; las que redefinen las relaciones de sentido entre lo tradicional y lo moderno, lo privado y lo público, lo sagrado y lo profano, lo regional y lo nacional, lo femenino y lo masculino, lo culto y lo popular, lo nacional y lo extranjero, y las hibridaciones resultantes entre ellas y las posibles transiciones entre lo uno y lo otro. La cultura constituye en la teoría, la dimensión más abstracta de esas gramáticas, su articulación ambigua en las prácticas sociales, para hacer posibles los comportamientos y las expresiones llamadas culturales. El reconocimiento puntual de esas gramáticas productivas y las gramáticas consumistas es algo de lo que aún sabemos poco. Carecemos de investigaciones exhaustivas para poder apreciar esa transformación cualitativa de los saberes y las competencias colectivas. Lo que sí podemos señalar son algunas evidencias de las nuevas identidades que emergen por doquier, desde las identidades individuales hasta las societarias y las identidades posnacionales o sea aquellas que se asimilan y se adoptan sin pasar por las llamadas culturas nacionales. Por ejemplo las subculturas Punk, Rasta, Pop, fenómenos que nos permiten hablar de una desterritorialización de las culturas, en tanto no se adscriben, por su carácter transnacional, a un territorio único y exclusivo. La hegemonía de la identidad nacional en Colombia ya no es propiedad exclusiva de la iglesia católica ni de la lengua castiza, ni de los partidos tradicionales. No quiero decir que tampoco existan o que hayan sido arrasados definitivamente; quiero decir que si ellos

en el pasado otorgaban identidad al pueblo, antes que el Estado, hoy ya no son los únicos ni los más importantes; a su lado hay otros más significativos que disputan, como factores de identidad, el reconocimiento de los colombianos. El deporte, la violencia, el narcotráfico y la guerrilla son algunos de ellos; de ellos se derivan formas de reconocimiento e identificación hacia adentro y desde afuera.

Las nuevas identidades son resultado más o menos espontáneo de procesos que aún no conocemos bien; no son el resultado de un proyecto político cultural liderado por el Estado o por una clase para el conjunto de la sociedad. Y aunque no sean siempre signos positivos debemos asumirlos en su determinación histórica. Así, *la violencia*: en la medida que nadie escapa a ella, y todos somos de algún modo víctimas o protagonistas nos sentimos pertenecientes a un mismo mundo, el de un país violento y agresivo. *El narcotráfico*: la multinacional del negocio de las drogas, uno de los factores de perturbación nacional y uno de los agentes de la actual violencia. Su emergencia expansiva en la sociedad colombiana ha instaurado también sus símbolos de distinción, sus espacios y su pertenencia al universo del consumo suntuario. Así mismo, ha establecido ciertos valores: el enriquecimiento rápido, la solución de los conflictos por la fuerza, el irrespeto por la vida, la ostentación desmesurada, entre otros, han ido ganando legitimidad en ciertos sectores. *La guerrilla*: que ha perdido credibilidad por sus acciones y para el proyecto político que decía defender. Reducida a grupos beligerantes pero sin base social, es otro de los factores causantes de la violencia que nos identifica. *Los deportes*: a través de los cuales se han fijado nuevos vínculos de reconocimiento y afirmación. Tal es el caso del fútbol, el boxeo, el ciclismo, que otorgan identidad a ciertas regiones: los boxeadores de la zona atlántica, los ciclistas de las mesetas andinas y el fútbol, que si por un lado enfrenta a regiones y ciudades, por otro unifica al país en torno a la selección que lo representa. En este campo es notorio el avance y el reconocimiento internacional al fútbol colombiano con sus figuras y su estilo de juego. Las identidades deportivas se constituyen en eventos «donde se cotejan prestigios históricos y en los que se producen desplazamientos y nuevos reconocimientos de los potenciales nacionales». *La música popular*. la que se produce desde adentro (el vallenato, la cumbia) hasta los géneros de otros países adoptados en Colombia (tangos, rancheras ...); en cualquier caso, la música popular es un signo de identificación, en tanto interpela y unifica (aunque también diferencia) sectores sociales, no como causa sino como mediación. La música popular ha conformado una memoria que trasciende las fronteras. Hay en Colombia y en América un repertorio de melodías, de canciones y ritmos, que a través de la industria cultural puso en contacto poblaciones de diversos países. A través del tango, la ranchera, el samba, la cumbia o la salsa, los latinoamericanos hemos conocido un poco de nosotros mismos. Teniendo como matriz el melodrama, los géneros musicales, en su mayor parte narrativos, han proyectado nuestras identidades sociales, y han propiciado un acercamiento simbólico. Aunque es éste un campo amplio para analizar, me limitaré para concluir, a los dos únicos referentes que con características diversas han terminado asumiendo a toda América Latina. Ellos son: la música andina y la salsa. La primera, que en las décadas del 60 y 70 se adueñó vigorosa de nuestras tertulias literarias, acompañó nuestras manifestaciones políticas, se fusionó con las luchas populares, en una ideología que si por un lado se proclamaba revolucionaria, por el otro reivindicaba ingenuamente el rescate de una autenticidad imposible, al mirar sólo al pasado y creer que nuestras verdaderas raíces estaban en el ancestro indígena. Al colocar la etnicidad como centro de una identidad cultural única y autóctona se perdió de vista la riqueza de los complejos sincretismos que formaron las culturas de nuestros países. Sin duda alguna, al estar vinculada estrechamente a este proceso de lucha política, la música andina fue un elemento fundamental de integración, al menos entre los sectores sindicales, artísticos, universitarios y culturales, y en sectores que como los indígenas y los campesinos, se movilizaban por sus derechos.

LA SALSA

El caso de la salsa ha sido diferente. Porque en tanto música urbana y de barrio pasó a asumir los imaginarios ciudadanos, sin subordinarse a una etnicidad pura, ni a una militancia partidaria. Hoy en día ella se ha convertido en una mediación, por la que pasa la construcción de una nueva hegemonía cultural como lo demuestra el hecho de que en todo el mundo decir salsa es hablar de Caribe y América Latina y en todas partes las colonias de latinos se reconocen, se congregan, se vinculan, gozan, bailan y se solidarizan en torno a esa música. Al lado de la música andina y la salsa, otras memorias nos aproximan mucho más las retóricas integracionistas que promueve el modelo neoliberal: porque las identidades y los imaginarios de la integración latinoamericana no se reducen, ni se agotan, en los discursos economicistas, ni en la ideología política de la izquierda; más allá de estos circuitos existen otras formas arraigadas en la memoria colectiva sin que tengan apariencia política explícita. Teniendo en cuenta que integrarse supone reconocerse, respetarse mutuamente y ante todo identificarse en propósitos y proyectos comunes, los imaginarios, las gramáticas, las viejas y las nuevas identidades, están llamadas a ocupar un papel relievante en este proceso.

De todas maneras hemos avanzado si pensamos que la identidad no es ya más ese objeto perdido que debemos buscar

sino un proceso en construcción que sintetiza lo mejor del pasado y de los nuevos tiempos, en el cruce inevitable entre la tradición y la modernidad.

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA.

(1) LEVI-STRAUSS, Claude. Historia e etnología. En: Antropología estructural. Editorial Tempo Brasileiro. R.J. 1989.

(2) SODRE, Muniz. A verdade seduzida - por un conceito de cultura no Brasil. Edit. Codecri, Río de Janeiro 1983, p. 35.

(3) Citado por F. López de la Roche en: «Colombia: la búsqueda infructuosa de la identidad», Memorias del V Congreso Colombiano de Antropología COLCIENCIAS - ICFES, Bogotá, 1990, p. 284.

(4) ADARVE, Mauricio: «Crisis de la fe y cambio religioso en Colombia» en Revista Dia-logos de la comunicación N° 28, FEIAFACS, Lima, noviembre de 1990, p. 17.

(5) LOPEZ DE TA ROCHA, F. Idem, p. 285.

(6) SODRE, Muniz. A comunicação do grotesco - Un ensaio sobre a cultura de massa no Brasil. Editora Vozes, Petrópolis, RJ. 1972, p. 12.