

IMAGINACIÓN

O BARBARIE

Edición Especial Imaginarios y Representaciones Sociales

nº. 8

05.10.2017

ÍNDICE

✓ Reseñas	3
✓ <i>En torno al concepto de utopía</i>	4-18
Manuel Antonio Baeza R.	
✓ <i>En Septiembre se grita en México</i>	19-25
Yolanda López García	
✓ <i>Fragmentos Imaginários e representações - O regresso do mito</i>	26-32
Manuel Alves de Oliveira	
✓ <i>Imaginarios del desengano</i>	33-41
Jose Carlos Fernández Ramos	
✓ <i>Representaciones e imaginarios sociales de la democracia en Venezuela</i>	42-46
Luis B. Saavedra M.	
✓ <i>Lo que entiendo por imaginario social</i>	47-60
Javier Diz Casal	
✓ Miscelanea	
✓ <i>Cataluña y España</i>	61-63
José Ángel Bergua Amores	
✓ Nuestros colaboradores en esta edición	64
✓ Información Editorial	65

IMAGINACIÓN

O BARBARIE

ISSN 2539-0589

BOLETÍN MENSUAL DE OPINIÓN DE LA RED IBEROAMERICANA
DE INVESTIGACIÓN EN IMAGINARIOS Y REPRESENTACIONES
(RIIR)

"Se podrían desgranar hasta el infinito las figuras míticas y los tipos sociales que permiten una "estética" común y sirven de receptáculo a la expresión del "nosotros."

Maffesoli

El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en las sociedades de masa.

"¿Por qué no podríamos nosotros comenzar postulando un sueño, un poema, una sinfonía como instancias paradigmáticas de la plenitud del ser y considerar el mundo físico como un modo deficiente del ser en lugar de ver las cosas de la manera inversa, en lugar de ver el modo de existencia imaginario, es decir humano, un modo de ser deficiente o secundario?"

Castoriadis

Los dominios del hombre, las encrucijadas del laberinto

"Castoriadis cuestionaba la posibilidad de realidad objetiva independiente de un imaginario que la preconstituye."

Carretero

La radicalidad de lo imaginario en Cornelius Castoriadis. En Cornelius Castoriadis. La pluralidad de los imaginarios sociales de la modernidad.

"Lo que aquí se sostiene es que determinadas figuras construidas socio-imaginariamente recurren pues a esas formas básicas que parecieran inspirar o contribuir a moldear lo que C. Castoriadis denomina un imaginario radical o núcleo central de construcción imaginario-social."

Baeza

Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales



Reseñas Imaginación o barbarie

Monográfico "Ciudad y comunicación: imaginarios, subjetividades y materializaciones". Revista Inmediaciones de la comunicación- ORT, Uruguay.

Con la participación como Editora invitada de la compañera Paula Vera.

Vol. 12, Núm. 1
(2017)

*InMediaciones de la
Comunicación*



<https://revistas.ort.edu.uy/inmediaciones-de-la-comunicacion/issue/view/issue/235/38>



ÍNDICE



En torno al concepto de utopía

Manuel Antonio Baeza R.

"Utopía" (u-topia = situación de no lugar) es el nombre de aquella isla imaginada por Tomás Moro y que este describe en su célebre texto del mismo nombre y cuya principal característica es que allí existiría una armonía perfecta entre el soberano y sus súbditos. En la trama del relato se sugiere un estado de cosas diametralmente opuesto a lo que en ese mismo tiempo estaba sucediendo en Gran Bretaña, sometida a una tiranía frente a la cual cualquier forma literaria que demostrase ánimos de rebeldía sería simplemente impensable.

En el relato de ese viajero que habla con nostalgia de ese territorio, en realidad una "semi-isla" (obtenida gracias al trabajo del hombre), existen relaciones sociales sin explotación (no hay propiedad privada, ni de bienes, ni de medios de producción), cada cual produce lo necesario y se desarrollan lazos de solidaridad comunitaria. La desnudez de los habitantes evoca una gran inocencia y simplicidad en las costumbres. La voluntad del rey ha sido responsable de este modo de vivir perfectamente pacífico y armónico; todo ello es completamente ajeno a lo que simultáneamente en el tiempo se vive en Europa. El concepto de utopía refleja desde este ejemplo literario una modalidad de organización social y política alternativa a la sociedad vivida.

La pregunta es inmediata: ¿puede llevarse el concepto de utopía a las ciencias sociales, a la sociología? Karl Mannheim (1893-1947) respondió afirmativamente. Veamos algo de este sociólogo, muy brevemente. Es de origen húngaro, llegado a Alemania y luego emigrado con motivo del nazismo; hizo un enfoque dentro de dos tradiciones intelectuales germánicas: el valor de la historia y la importancia del marxismo. El francés Raymond Aron habla de su obra como la de una "*sociología perspectivista*". La primera de estas tradiciones se refleja en gran parte de los intelectuales alemanes, pero la segunda requiere una pequeña explicación.

La obra de Marx forma por sí sola una especie de continente intelectual que inspiró a su exploración desde distintas perspectivas y de distintas maneras. Junto a las obras de Korsch, Lukacs y Gramsci, la obra de Mannheim es, con toda seguridad, al comienzo del siglo XX, una de las tentativas más importantes de superación del análisis marxista ortodoxo. Podríamos clasificar su obra dentro de la sociología del conocimiento, pero, no obstante, su texto más importante fue *Ideología y Utopía*, publicado en 1929¹ Allí defendió una tesis pesada según la cual "*el pensamiento es un proceso determinado por fuerzas sociales reales*". Es a partir de ese tipo de enunciados lo que constituye entonces su sociología del conocimiento: de lo que se trata es de estudiar la transformación de algunos diseños e intereses que son propios de ciertos grupos sociales en teorías, doctrinas y movimientos intelectuales.

Mannheim comienza en ese libro delimitando el terreno, con ayuda de una doble definición de la ideología. Esta

significa primero, en un sentido restringido, que un interés especial puede ser la causa de una mentira o de un error. En un sentido más amplio, la ideología es reveladora de una correspondencia entre la situación de un grupo social y un punto de vista determinado. La concepción segunda pone entonces en juego una percepción global del mundo (*Weltanschauung*). Para escapar de lo que podemos calificar como un relativismo destructor (la verdad en sí no existiría en la medida en que todo pensamiento está determinado por un conjunto de intereses sociales), Mannheim indaga acerca de cuáles son los medios con que el pensamiento puede desligarse de todo determinismo ideológico. Su respuesta es doble. Defiende primero una tesis "relacionista": la verdad total sería la síntesis de los diferentes puntos de vista parciales. Luego, a la manera de Hegel y de Marx, Mannheim reconoce a los intelectuales sin apegos sociales la capacidad de superar el condicionamiento del saber y a mostrarse como los garantes de una verdadera apertura cognitiva. Se ha discutido bastante acerca de si Mannheim logra realmente desprenderse en su estudio de la ideología de todo ropaje ideológico propio...

Prosiguiendo con su labor exploratoria, Mannheim propone por otra parte trabajar con una pareja de conceptos que pueden ser comparados en sus similitudes y en sus diferencias: ideología y utopía. En primer lugar, estos dos sistemas de pensamiento comparten su no concordancia con la realidad, lo que podemos llamar una incongruencia, pero -y aquí surge la principal diferencia- sólo la utopía logra trascenderla. Mientras la ideología se remite al estado de cosas, la utopía podría ser realidad en otro momento

histórico. La incongruencia puede ser para la utopía sólo una incongruencia temporal: *"Un estado de espíritu es utópico cuando resulta incongruente con el estado real dentro del cual ocurre"*². De paso recordemos que ese gran pensador que fue Lamartine afirmaba que *"las utopías solo son a menudo verdades prematuras"*.

De este modo, la ideología total -la que es tratada en sentido amplio- es una *"falsa conciencia"*, el efecto de una estructura mental deformada, y que se revela o bien como algo vetusto o bien como algo anticipado con respecto a la realidad, mientras que la utopía pretende ser *"conciencia anticipatoria de lo que vendrá"*. El fundamento de tal diferenciación es que la ideología es propiciada por una clase dominante, mientras que la utopía -como bien lo advierte Ricoeur (1999)- lo es por una clase que va en ascenso. Sin embargo, flota una ambigüedad cuando, por ejemplo, en una sociedad fundada en la servidumbre, la idea de amor fraterno, tal como la desarrolla la doctrina cristiana, parece totalmente irrealista: ¿ideología o utopía? Ella es entonces ideología cuando incluso, de buena fe, la significación sería un motivo para la conducta de los hombres, pero que no puede cumplirse por las condiciones reales de la sociedad concernida, razón por la cual no pierde completamente su contenido utópico. Ricoeur (1999) establecía que ideología y utopía, en todo caso, cumplen con funciones opuestas o complementarias que forman parte de lo que él llama la *imaginación social o cultural*. Ambas son ambiguas, tienen aspectos positivos y negativos, un papel constitutivo y destructivo (evocan patologías deformantes de lo que la

sociedad es, en los hechos, por disimulación de lo que es, o por una relación esquizofrénica con lo que es).

Mientras la ideología apunta a justificar el orden social mediante una distorsión de la realidad, la utopía constituye una orientación que tiende a estremecer y a subvertir el orden social actual. Frente a este último ella es la expresión de un deseo de transformación radical:

*"El pensamiento que es meramente la expresión de un deseo siempre ha existido en los asuntos humanos. Cuando la imaginación no encuentra pábulo en la realidad existente, busca un refugio en lugares y períodos contruidos conforme a sus anhelos. Los mitos, los cuentos de hadas, las promesas religiosas del más allá, las fantasías humanas, las novelas de viajes, han sido siempre expresiones eternamente cambiantes de lo que nos hace falta en la vida real. Fueron colores complementarios del cuadro de la realidad existente, en grado más alto que las utopías que se esforzaban en desintegrar el statu quo existente"*³. Una utopía es un discurso de un grupo social, no una mera producción literaria, con lo cual no podemos sino constatar el hecho de que desaparece la individualidad de algún sujeto creador. En nuestro lenguaje específico, se trataría de un imaginario social específico que nos conecta necesariamente con la construcción socio-imaginaria del tiempo en sentido amplio, aunque debamos de inmediato señalar que la utopía se conecta con lo que puede entenderse como un sempiterno afán de todos los seres humanos por controlar o "domesticar" esa dimensión reconocible -aunque desconocida en sí misma- que es el futuro, vale decir aquella porción de tiempo aún no consumida y que corresponde a "lo que todavía no es".

Una de las cuestiones más fascinantes en la historia de las sociedades humanas tiene que ver con el enigma planteado por la variable tiempo. En tanto que variable, ella no es nada *per se*, el tiempo parece simplemente intuirse o, en el mejor de los casos, constatarse a través de un flujo perpetuo. De ninguna manera tiene, por lo mismo, formas únicas y exclusivas de reconocimiento, lo cual demuestra que para poder hacer referencias más sólidas al tiempo se requiere construirlo de manera social, y que esto es materia de imaginarios sociales instituyentes de lo que finalmente es un *tiempo social*. En términos muy generales, el tiempo ha sido concebido bajo dos formas muy básicas: el de la *fatalidad de transcurso* (el tiempo biológico, por ejemplo) o el de la *circularidad cíclica* (el tiempo en las cosmovisiones indígenas, por ejemplo). El primero tiene una concepción lineal, con un comienzo, un desarrollo y un fin, mientras que el segundo reconoce solo un punto de inicio y una forma circular que lo devuelve con idéntica periodicidad a ese punto. En la distinción propia del historiador de religiones Mircea Eliade, el primero sería una construcción de tiempo profano y el segundo una construcción de tiempo sagrado, otorgándole al segundo una superioridad cualitativa absoluta, en la medida en que es eterno (a diferencia del profano que es finito).

Pero lo que el tema nos sugiere va más allá de esta distinción sin duda importante, por cuanto en ambos casos hay un prolífico "poblamiento" socio-imaginario que amerita un análisis más profundo, sobre todo en cuanto dice relación que lo "todavía no es", capítulo que incluye por cierto el tema específico de la utopía. En nuestras sociedades occidentales

modernas se constata que la experiencia de la vida -en sentido amplio- se encamina siempre hacia algo que desconocemos. Lo que ocurrirá en dos minutos, en tres horas, en cuatro semanas, en cinco meses o en seis años, simplemente no lo sabemos. Lo cual conlleva a una suerte de curiosidad comprensible: ¿cómo podemos apropiarnos de una dimensión hipotética del tiempo aún no consumido? Otra dimensión reconocible es sin duda el pasado, dimensión que contiene lo ya consumido o lo ya experimentado; para apropiarnos de ella los seres humanos, los grupos sociales (cualquiera sea su tamaño), recurren a la memoria social o colectiva, tratada sociológicamente en su momento por Halbwachs. Pero lo que dice relación con el futuro (en la visión lineal) o con la etapa siguiente (en la visión circular) es mucho más problemático su desciframiento. Al mismo tiempo, las posibilidades de "poblamiento" socio-imaginario son enormes. El enunciado sería el siguiente: todo desconocimiento absoluto en un campo, es territorio absolutamente abierto para todo tipo de construcciones imaginarias sociales. Para la imaginación, como premisa básica, no hay fronteras *a priori*.

Por lo mismo, las tentativas han sido múltiples. Ellas van desde el oráculo de los griegos antiguos y el más viejo tipo de pensamiento religioso hasta la periferia de la ciencia moderna, pasando por formas mucho más oscuras del pensar, o si se prefiere del imaginar. La cartomancia y la astrología, por ejemplo, suponen varias cosas a la vez: a) que el futuro y sus acontecimientos están escritos en alguna parte; b) que tales escrituras pueden ser leídas; c) que existen especialistas que son capaces de leerlas mediante técnicas de

combinaciones o bien de cartas o bien de carácter astral; d) que tales lecturas son las correctas. Lo sorprendente es que nuestra ansiedad por tener conocimientos anticipatorios es tan grande que ni siquiera cuestionamos las modalidades que se emplean, con lo cual se comprueba que *los imaginarios sociales son construcción social de realidad plausible* y que, por ende, dicha realidad resultante es convincente, satisfactoria en términos sociales.

Ahora bien, si tales construcciones son respaldadas por creencias profundas, el grado de satisfacción frente a la construcción imaginaria social del futuro suele ser todavía más alto. Cuando se asume, a la manera hindú, que la vida es una sucesión de transmigraciones del alma hasta alcanzar el supremo estado del *nirvana*, no se cuestiona toda una serie de supuestos: a) que el ser humano está compuesto de dos entidades (cuerpo y alma); b) que la segunda no muere; c) que regresa a la vida en otro cuerpo; d) que hay un recorrido de purificaciones sucesivas; e) que puede haber incluso retrocesos que impiden avanzar en la purificación; f) que existe un estado superior o *nirvana*. Cuando, de manera muy distinta, se cree en la predestinación hay también un conjunto de supuestos, pero que esta vez escapan a toda tentativa de control humano: a) que hay un dios o una fuerza superior; b) que ese dios predetermina la existencia; c) que tal predeterminación no es modificable; d) que, en el mejor de los casos, podrían haber algunas señales divinas, como lo creían las sectas calvinistas estudiadas por Weber. Se comprueban aquí, dicho sea de paso, dos matrices de sentido religioso: la *intramundinidad* (lo que depende parcial o totalmente de nosotros mismos en este mundo) y la

extramundandad (lo que no depende para nada de nosotros) de las creencias.

Las predicciones futuristas, de cualquier naturaleza que sean, religiosas y no religiosas, constituyen un "poblamiento" cognitivo (en términos hipotéticos) y socio-imaginario (en términos de afirmaciones sin beneficio de duda, o sea sin necesidad de demostración empírica de su veracidad).

Sostengo que la utopía es una forma más de "poblamiento" de una de las dimensiones posibles del tiempo. Mannheim tipologiza lo que él llama la "mentalidad utópica" incluyendo cuatro tipos diferentes: a) el *quiliismo* (don de la palabra) orgiástico de los anabaptistas (la experiencia de Thomas Münzer) o los milenarismos, caracterizados por una "fuerte expectación" por lo venidero, por encima de toda historia humana; b) la *idea liberal humanitaria* (emanada de la Revolución francesa) que tiene que ver con la linealidad ascendente de la historia; c) la *idea utópica conservadora*, obligada a constituirse como utopía (lo que parece *a priori* un contrasentido) por la fuerza de una utopía contraria, progresista, y que tiene que ver con determinismos, por lo cual el hombre no es nunca un ser completamente libre; la construcción socio imaginaria del tiempo valoriza el pasado, que ha permitido concretar ya en el presente valores inmanentes e intrínsecos; d) la *utopía socialista-comunista*, que comparte un punto central con la utopía liberal en el sentido de que "ambos creen que el reino de la libertad y de la igualdad se realizarán solo en un remoto futuro"⁴, así como la intramundandad de sus contenidos, a diferencia del

milenario que pospone la utopía más allá de nuestro tiempo y de nuestro espacio.

La utopía, decíamos en un comienzo, es alternativa al mundo y a la sociedad en la que vivimos. Cualquiera sea la respuesta, intramundana o extramundana, ella refleja una clara incomodidad con el statu quo: el mundo que vendrá será diametralmente opuesto al que tenemos aquí y ahora; el aspecto redentor, liberador de la utopía, se manifiesta en un imaginario social de tipo profético. *"Arrepentíos, porque aún es tiempo -dice el pastor en forma profética-, y el cielo será para los que han sabido dejar atrás, con humildad, sus pecados"*, invocando una promesa referida a lo que todavía no es, a lo que vendrá en un sentido utópico (por cuanto aquello "que vendrá" será diametralmente distinto de lo que actualmente es, vale decir, infinitamente superior, eterno, perfecto, sublime, etc.). La incongruencia con lo que existe aquí y ahora es absoluta.

La utopía intenta prefigurar lo que vendrá. Sus contenidos buscan "visibilizar" de la manera más elocuente lo que será, utópicamente hablando; incluso pueden proponer algo así como la metodología para ir a la concreción de lo que se augura, podríamos hablar de una metodología del compromiso individual o colectivo con lo que la utopía sostiene. El campo de la política es un campo predilecto de aplicación; durante el período del gobierno de Salvador Allende en Chile el entonces secretario general del partido Izquierda Cristiana, Bosco Parra, acuñó en 1971 la fórmula siguiente: *"el cristianismo es la profecía de la igualdad; el socialismo es la manera concreta de alcanzarla"*. Léase en esta frase: en primer

lugar, *profecía* como utopía propiamente tal y, en segundo, socialismo como la metodología de ese pensamiento utópico perfectamente intramundano. La Teología de la Liberación, por su parte, que marcó la década de los 70' en América Latina, señalaba en un tono mesiánico que los cristianos debían prefigurar en este mundo el reino de Dios, adelantarlo, combatiendo con toda su fe y convicción lo que se denominó un "pecado social", por obra y gracia de un sistema de explotación y de injusticia. La utopía parece tomar la forma de un mandato, de una orden, que llama a no permanecer pasivos, a no quedarse dormidos en una realidad que sin embargo no nos satisface.

La utopía, en su promesa de lo que con certeza se afirma como inminente, se perfila así como una atenuación de la angustia que nos provoca un presente inseguro. Ella ofrece la seguridad de lo que vendrá, el bálsamo de lo que conocemos como la "esperanza". Se trata de una forma eufemística (en el sentido dado por el antropólogo del estructuralismo simbólico Gilbert Durand), por excelencia, que permite seguir enfrentando esto que en el tiempo presente nos agobia. Los senderos de la utopía nos conducen hacia ese algo diferente, y al mismo tiempo sentimos que canalizamos nuestras mejores energías hacia ese proyecto inminente. El precio de la utopía, que se llame Apocalipsis o Revolución, lo pagaremos con gusto, pues lo sublime de la utopía nos haría pagar cualquier precio. Tiene razón Ricoeur cuando señala que hay en esto algo de esquizofrénico (desconexión con el mundo real), pero también y sobre todo el alivio de la esperanza.

En nuestros tiempos se habla de "des-utopización" de la sociedad, por el hecho de una victoria de lo que se da en llamar el "realismo", que sin duda privilegia la toma en consideración de lo que aquí y ahora existe. Podríamos interrogarnos acerca de esta misma expresión. Para esto debemos despejar un primer orden de problemas: la utopía tiende a desvanecerse en la medida en que se cumple lo que afirma; si nuestro mundo hubiese alcanzado (o mejor dicho si creyésemos que se ha alcanzado) un plano de perfección, por ejemplo, acorde con el ideal de la Modernidad, podríamos quizás entender por qué hemos dejado atrás una cierta utopía intramundana. Pero la historia muestra muchas de las inconsecuencias de la vida moderna: no hemos alcanzado tal grado de perfección, con nuestra razón y su herramienta fundamental, la ciencia. El desencantamiento del mundo occidental moderno, en sentido weberiano, no nos permite volver a las supersticiones, a las tutelas divinas, etc.

Sin embargo, también existe otra vía de exploración del tema de la pérdida de las utopías. El pragmatismo nos ha vuelto insensibles al pensamiento simbólico, a la facultad imaginativa, al mismo tiempo que consolidamos - paradójicamente- un imaginario social pragmático. La configuración de un imaginario social de tipo postmoderno, por ejemplo, en perfecta ruptura con lo que Maffesoli llamara una "lógica proyectiva", calza a la perfección con dicho pragmatismo en donde sólo vale el tiempo presente, devenido tiempo eterno, con un mañana reducido a la escuálida condición de hipótesis. Se trata de un imaginario, por cierto, no utópico, que nos atreveríamos a llamar con un neologismo: "in-tópico" (situación en este lugar). Cuando el

futuro es considerado, en el mejor de los casos, solo como una hipótesis lejana, las utopías y las esperanzas se convierten en anacronismos, las energías ya no se canalizan ni hacia la idea algo vaga de construir un mundo mejor, ni hacia ningún tipo de mesianismo propio de este mundo o de otro venidero. La ausencia de utopía se acerca más así a una estática social que a una dinámica, por cuanto arrebató sentido a la vida social. Ricoeur decía que mientras la ideología miraba hacia el pasado, la utopía lo hacía hacia el futuro, creando una dinámica social que descolocaba a la ideología. La ideología del presente, en la medida en que este, por su carácter fugaz es ya pasado, cumple con ese mismo requisito propio de las ideologías. Para el pragmático la utopía es sinónimo de quimera, como ya lo habrían demostrado las utopías sociales del siglo XIX; la utopía pasa a ser un descalificativo, destinado a los ilusos, a los ingenuos, a los nostálgicos o viudos de fenecidas utopías, etc.

Castoridias (1997) arremetió fuertemente contra los postmodernos por considerarlos partidarios del avance de la insignificancia. Señaló que los arquitectos, autodenominados postmodernos, habían perdido todo el sentido de la creación, que construían contra las formas, contra los estilos, recalentando y combinando formas y estilos del pasado, perdiendo de vista todo sentido de vanguardia. Estaríamos algo así como "en pana" de imaginación, atrincherándonos en la pasividad de lo heteronómico, con lo cual no puede haber utopías, ni sueños colectivos, en la arquitectura, en el arte, en nada.

Pero resulta imposible impedir que la imaginación se proyecte a través del tiempo, que los grupos humanos renuncien a la idea de apropiación de esa codiciada dimensión del tiempo, aunque sea aquél que nos corresponde todavía recorrer como mortales. El alemán Ernst Bloch, en *Geist der Utopie* (1967) (en francés: *L'esprit de l'utopie* [1977]) escribió: *"Vivimos y no sabemos para qué sirve nuestra vida. Morimos y no sabemos hacia dónde nos conduce nuestra muerte. Es fácil decir lo que queremos ahora y más tarde. Pero nadie puede indicarnos lo que desea por encima de todo, en esta existencia no obstante finalista hasta el exceso. ¡Me sorprende estar contento! Dice un viejo refrán colgado en una puerta. Y sin embargo, un vasto horizonte de esperanza se abre aquí, ante nosotros que estamos sumergidos en el sufrimiento y la oscuridad. La esperanza, si sigue siendo fuerte, si ella se purifica y se la tiene sin trampas, hace indestructible, es la esperanza que nos hace indestructibles. Por cuanto el alma humana lo abarca todo, incluido ese más allá que no existe aún"*⁵

Subrayamos ex profeso la frase *"incluido ese más allá que no existe aún"*, pues nos parece una indispensable clave de comprensión, primero de esa formidable indocilidad de la imaginación -una vez liberada de sus cadenas desde el Renacimiento (Védrine, 1990)- y luego, por cierto, de la importancia de los imaginarios sociales aplicados al tiempo futuro, como metodología adecuada para una "lectura" pertinente y profunda de ese viaje notable de la imaginación colectiva.

Notas

1. Nos remitiremos en esta oportunidad a la traducción de este libro y publicada en su edición de 1999 en Ciudad de México.

2. Mannheim, *Ideología y utopía*, p. 169

3. Mannheim, *op. cit.*, p. 180

4. Mannheim, *op. cit.*, p. 210

5. Bloch, 1977, p.33



ÍNDICE

En torno al concepto de utopía



En Septiembre se grita en México

Yolanda López García

El 19 de septiembre de 2017, después de acostar a dormir a mi bebé, me relajaba escribiendo mensajes por *WhatsApp* con mis amigas Sofía y Mónica que viven en Guadalajara y en ciudad de México (CDMX) respectivamente. Desde hace nueve años vivo en Alemania.

Eran las 13:18 horas tiempo de México. Después de una pausa en la respuesta (muy normal porque ellas a esa hora están haciendo sus labores del día), Mónica escribe. "Tembló muy fuerte". Mi respuesta: "¿Cómo?, ¿Ahorititita? (sic) ¿Estás bien?". "Si - hace unos minutos, ahora si salí a correr" respondió.

"En Guadalajara no se sintió nada", decía Sofía. A la vez que yo escribía a mi familia que también vive en Guadalajara y me decían que estaban bien.

"Se sintió que brincaba", "Salimos corriendo y eso que en el sur (de la ciudad) no se siente tanto". Todo este audio era acompañado con sus risas. Mi bebé llora, me voy a la cama con ella y el cansancio me vence. Tengo una entrega que hacer de un texto en alemán y eso me ocupa la cabeza y el tiempo. Ya no puedo informarme más sobre la situación en México. Sin embargo, esas risas me dejaron algo tranquila.

A la mañana siguiente, en las noticias de la radio alemana, informaban de un temblor muy fuerte. Edificios caídos. Más de

doscientos muertos entre ellos niños, una escuela se derrumbó.

“¿Qué?”, me dije asustada. “¿Y yo, pensando anoche en mi estúpido texto en alemán?” Al revisar internet, vi la devastación en México. Más audios de Mónica informando lo que ve en CDMX. La risa se ha ido. No pude contenerme y solté en llanto mientras veía a mi hija de 16 meses jugar, feliz, segura.

Así se han ido los días. La angustia, la impotencia de vivir en Alemania y no poder ser más útil. Las únicas vías son donar dinero a organizaciones que tengan la infraestructura para ello desde el extranjero y pasar información por las redes sociales. Pero se vuelve en descontrol. *Fake news*. Desconfianza. Que si la organización de rescatistas los “Topos”, a la que se le están haciendo donativos es legal o no. Que hay muchos rescatistas en México que se llaman Topos. Saturación.

Pero todo había empezado antes del 19 de septiembre. El 7 de septiembre Oaxaca y Chiapas sufrieron un sismo de una magnitud de 8.2. Terrible sí. Pero, creo que no generó todo el movimiento que se formó a raíz del terremoto en la capital del país. Incluso recuerdo el *post* en *Facebook* de una persona quejándose por la saturación de información de ese sismo.

El 19 de septiembre, es una fecha simbólica en la memoria colectiva mexicana. Ese día, pero en el año de 1985, México fue sacudido por un terremoto de 8.1, dejando más de 10,000 muertos¹

Ante la ineficacia del gobierno de aquel tiempo (como el de ahora - algunas cosas no cambian-), la gente de a pie, solidaria ante la desgracia, tomó un papel trascendental en el rescate de víctimas, en la limpieza de escombros y en el resurgir ciudadano. Se dice que de ahí, germinó la consciencia de la sociedad civil. Ante la desgracia, los mexicanos se solidarizan.

A una semana del temblor en CDMX, se ve un México solidario, si ¿pero y antes? ¿Qué en México no se vive en una constante desgracia?²

Feminicidios: El más reciente, el 8 de septiembre Mara Castilla una joven de 19 años fue asesinada por el chofer del taxi Cabify. Mara no regresó a casa³

Desapariciones: También en Septiembre, el 26, de 2014; comenzó la pesadilla en Iguala. Los 43 estudiantes desaparecidos en el caso Ayotzinapa⁴. Tres años ya sin ellos, sin culpables, sin respuestas.

Y así el pan diario en México que se vuelve desgraciadamente una normalidad: Robos de niños y niñas. Asaltos. Tranzas. Corrupción. Compadrazgos. El narco. México es surrealista. En México pasa todo y no pasa nada. Unos deciden ignorar la situación, apáticos mientras no les toque. Otros que luchan, son tachados de revoltosos y otros desgraciadamente se vuelven parte de los desaparecidos.

México está construido, y sigue construyéndose, en una basta y compleja red simbólica donde muchos imaginarios sociales entran en pugna. México es un laboratorio fascinante para observar y analizar imaginarios sociales.

Uno de los imaginarios sociales por excelencia es el de la nación. México es nacionalista⁵. En septiembre se conmemora la independencia de México. Las calles se pintan de los colores verde, blanco y rojo. Las calles se inundan de banderas. Se adornan los autos, algunos adornan sus casas. En septiembre uno grita en México "¡Viva México!", "¡Vivan los héroes que nos dieron patria!". Ese grito que a pesar que uno sea crítico de lo que pase en México, se contagia del furor colectivo de la fiesta nacional. Maffesoli arguye que "la bandera, 'trapo multicolor', suscita en ese momento un intenso sentimiento colectivo"⁶.

La nación como "comunidad imaginada" según Benedict Anderson

(...) es imaginada porque aún los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión... Se imagina como comunidad porque, independientemente de la desigualdad y la explotación que en efecto puedan prevalecer en cada caso, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo, horizontal⁷.

Entre todo lo maravilloso que ofrece México, también ofrece desigualdad extrema, racismo y clasicismo. Ese compañerismo profundo, horizontal, se percibe ahora ante la desgracia de los sismos. Aparecen imágenes de mexicanos con el puño cerrado y arriba. Señal utilizada por los rescatistas que significa silencio, significa esperanza. La esperanza de rescatar a alguien desde los escombros.

Aparecen también los que aprovechan la situación para saquear, robar y abusar de la desgracia. La discusión si los partidos políticos darán el dinero destinado a campañas políticas para la reconstrucción del país. 2018 es año de elecciones.

Ahora se lee por todos lados en *Facebook* que "no soltemos a México". Nuevos héroes surgen, todos ellos que quitan el escombros. El chico en la silla de ruedas. La heroína perruna Frida. Y así, se vuelven nuevos símbolos en la pintoresca mexicanidad.

Ojalá que realmente no soltemos a México. Tanto los que están ahí y los que vivimos en el extranjero. Que estas crisis nos hagan re-imaginar a México más allá de nacionalismos superficiales como lo es ondear una bandera en una fiesta patria, "dar el grito" y ya, al día siguiente no ser solidario, ni civil con el prójimo.

Es tiempo que traspasar esa idea del nacionalismo banal y continuar con la línea de conciencia de que ayudándonos todos mejoramos todos. Si todos nos unimos, somos más fuertes que los que ocupan posiciones de poder y no cumplen con la responsabilidad de un mandato público.

Olvidarnos de ese nacionalismo que nos ha convertido en mexicanos excluyendo a los pueblos indígenas que antes de ser mexicanos, son miembros de sus comunidades, a las cuales no se respetan. Comprender, que la identidad mexicana no es como se nos ha contado desde visiones unilaterales nacionalistas. Los individuos tenemos distintas pertenencias a diversos colectivos y eso no resta ser o sentirse parte de otros

colectivos sociales. Imaginemos y comprendamos, que la(s) identidad(es) son plurales.

Re-imaginemos a México como un país civil, respetuoso, ciudadano. Vivimos en crisis. Vivimos en desgracia. Al parecer, necesitamos ver literalmente derrumbarse estructuras para captar que podemos reestructurar los cimientos podridos, basados en corruptelas.

Otro México sí es posible, si nos lo creemos y trabajamos conscientemente en nuestros actos, para que se vuelvan colectivos. Este septiembre gritemos de hastío. Que los gritos persistan. Que los gritos, transformen.

En Septiembre se grita en México

Notas

1. A. Páramo, "Sismo 85: definen cifra de muertes", **Periódico Excelsior**, 17/09/2005, Disponible. <http://www.excelsior.com.mx/comunidad/2015/09/17/1046211>
2. **Amnistía Internacional**, **Reporte México 2016/2017**, Disponible. <https://www.amnesty.org/es/countries/americas/mexico/report-mexico/>
3. E. Camhaji & A. Barragán, "Mara no se fue, a Mara la mataron". **Periódico El País**, 17/09/2017, Disponible. https://elpais.com/internacional/2017/09/17/mexico/1505666780_800518.html
4. P. Ferri "Los 43 de Ayotzinapa, una cartografía de la violencia en México" **Periódico El País**, 07/09/2017, Disponible. https://elpais.com/internacional/2017/09/07/mexico/1504807666_400055.html
5. Este tema da para mucho más y lo toco aquí de manera muy breve. Es parte de mi tema de investigación de doctorado. En México, se ha escrito mucho al respecto por parte de intelectuales que tratan de describir el "Homo Mexicanus" de Roger Bartra, La jaula de la melancolía, México, Random House Mondadori, 2006. Al describir, lo han imaginado. Siempre con la falla de generalizar y tratar de encerrar en

un contenedor a los mexicanos. Sobre el tema se puede leer a: Roger Bartra, Raúl Béjar y Héctor Rosales, Bonfil Batalla, Enrique Florescano, Carlos Monsiváis, por mencionar algunos.

6. M. Maffesoli, El imaginario social, Anthropos Huellas del Conocimiento(198), 2003: 152
7. B. Anderson, Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México, FCE, 1993: 23-25





FRAGMENTOS

Imaginários e representações – O regresso do mito

Manuel Alves de Oliveira

«O que é um mito, hoje? Vou dar, desde já, uma resposta prévia muito simples, que está perfeitamente de acordo com a etimologia: o mito é uma fala.»¹

Um raio pode ser entendido apenas como um fenómeno da natureza com causalidade própria e uma explicação científica. Mas pode ser também sinal de um sagrado, da ira de um qualquer deus que importa apaziguar pelo recurso a um ritual mais ou menos mimético, no contexto de uma representação de natureza mítica.

É próprio do mito o segredo do simbólico como forma de poder, esse lugar em que o símbolo e a fala se tornam reais e se fazem passar pelas coisas. No mito a significação assume uma força própria que pretende fazer crer. O mito informa e deforma, serve-se da crença como forma de compreensão. Entre muitos outros aspectos, o homem mítico confunde o imaginário e o simbólico com o próprio real, remete para um sagrado original, arquetípico, actualizado através de ritos num tempo circular e repetitivo. Nas suas representações do real, o homem não separa o real da subjectividade das emoções, das sensações, do imaginário. No mito os deuses são os personagens principais, criadores de arquétipos, secundados no poder e na acção pelo feiticeiro depositário do rito e da palavra. Dotado de uma racionalidade própria, irmanado por um

mesmo totem que “determina” o seu tribalismo, o homem mítico imagina e representa o mundo e assume práticas em sintonia com os imaginários colectivos idealizados e sentidos na sua comunidade. E, assim, vai dando resposta a necessidades originais e básicas, como a segurança na vida, o apaziguar do medo e da angústia da morte ou o próprio sentimento de pertença a uma comunidade.

À consciência mítica sucederam-se outras formas de racionalidade como a filosofia e o conhecimento científico. Assumimos hoje que vivemos numa sociedade marcada pela tecnociência. Mas significará isto o fim ou mesmo a secundarização dos imaginários suportados numa consciência mítica? Claro que não. O aparecimento da filosofia ou da ciência nunca significaram o desaparecimento do mito como forma de representação. Não podemos confinar a consciência mítica ao homem “primitivo” e a racionalidade ao homem dito civilizado. Em maior ou menor grau o mito sempre fez parte do modo humano de imaginar e representar, pelo que nenhum homem está completamente livre de mitos. Apenas poderá acontecer que, tal como ocorria com o homem dito primitivo, não haja consciência de que o mito é mito, e que mesmo o homem de hoje recorra a formas de representação e explicação condicionadas pela afectividade e pela imaginação, sem separação entre o sujeito e o objecto conhecido, entre significante e significado, entre a palavra e significação, entre a imagem e a realidade.

Em nosso entender, o que ocorre com o “homo videns” dos nossos dias é uma sobrevalorização do simbólico, ou mesmo o retomar da confusão ou fusão entre o simbólico e o real,

desvalorizando o pensamento reflexivo, aprofundando e alargando um modo de pensar mítico, e a importância crescente dos ritos e de práticas com conotações mágicas como garantia da eficácia dos símbolos e dos ritos. A sacralização alarga o seu poder e esfera da acção a domínios tradicionalmente profanos.

Todos sabemos de práticas próprias da esfera religiosa e mítica, com tradução e expressão em ritos diversos e múltiplos, trate-se de sacrifícios aos deuses, de práticas mágicas próprias da magia contagiosa, homeopática ou outra, da reza do terço a pedir de forma repetida a protecção da virgem, ou de uma procissão das velas invocando a bênção e protecção divinas. É importante crer e fazer crer. E admitir que, pela crença, o mundo e a vida podem ser diferentes. Se reflectirmos, constatamos serem inúmeras as situações e práticas dos nossos dias onde esta crença, este modo de representar e imaginar estão presentes, mesmo fora do âmbito do que tradicionalmente pertencia à esfera do sagrado e religioso.

Acreditamos sem reflectir, não separamos o simbólico do real, cultivamos um modo de pensar sincrético em diferentes domínios do nosso agir quotidiano. Aleatoriamente poderemos seleccionar alguns exemplos:

Nas redes sociais, há homens com milhares de amigos e que nunca reflectiram no que é verdadeiramente a amizade. Basta que alguém lhes tenha incutido que estar conectado ou pertencer a uma rede poderá significar o mesmo que pertencer a uma comunidade ou ter um núcleo de amigos. O simbolismo da

pertença à rede anula a capacidade de reflexão crítica sobre o que pode significar a amizade ou a partilha no seio de uma comunidade.

Nas ruas das nossas cidades e vilas vemos multiplicadas as iniciativas a favor das causas mais diversas. Dizemos, por exemplo, que os dados apontam para um agravamento do número de pessoas com cancro (uma em três, num futuro não muito distante), e, perante isto, até serão louváveis muitas acções e campanhas na luta contra a doença, muitas palavras de incentivo e de esperança. Repetimos as marchas, as caminhadas. Até colocamos lanternas na testa em marchas nocturnas. E, invariavelmente, chegamos a casa mais felizes pelo contributo e alerta, como se estes gestos simbólicos mudassem mesmo a realidade. Mas será que nos interrogamos de forma racional e reflexiva sobre o porquê das estatísticas, sobre o que importa mudar para que a realidade não evolua no sentido referido, para que a esperança não seja simples expressão de cinismo? Ou limitamo-nos a práticas e rituais próprios dum modo de pensar e imaginar exclusivamente mítico?

Os “dias de” multiplicam-se cada vez mais. Historicamente tivemos práticas de exclusão e desrespeito de direitos: das crianças, de pessoas com deficiência, dos idosos, entre outros. Mas alguns rituais podem ajudar: basta que se crie o “dia da criança” , do “autista”, ou dos “avós”, neste caso, na justa medida em que temos uma sociedade que abandona e ignora os seus mais velhos e idosos, para que tudo “magicamente” se resolva.

Pode o amor ser “líquido” (como sugeria Bauman), avesso a grandes compromissos, intérprete do descartável, mas nada que um simples “dia dos namorados” com restaurantes a abarrotar e flores por todo o lado não possa facilmente resolver.

Podemos continuar a maltratar o ambiente, votar em políticos que rasgam acordos. Mas nada melhor que um “dia da árvore”, umas corridas no bairro para celebrar, uns colóquios, uns desenhos lindos na escola sob orientação da senhora professora, para sentirmos que, afinal, a realidade mudou. E os ritos exercem a sua função.

Até na política encontramos sinais da representação e acção míticas. Há, por exemplo, uma esquerda mítica que diz cuidar dos oprimidos, melhorar a eficiência e eficácia dos serviços públicos, combater desigualdades, incutir transparência e sentido de justiça, combater a fraude e evasão fiscais, combater privilégios injustificados da própria classe política, acabar com a partidocracia e os boys. E não é que, por exemplo, os boys permanecem e se multiplicam, sem que haja qualquer diferença entre as práticas da esquerda e da direita? Também aqui o importante é crer e fazer crer, assumindo a lógica própria do mito, fazendo acreditar que a imagem ou o símbolo, por si sós, transformam a realidade.

Aceitamos e admiramos os saltos qualitativos das tecnologias ao nosso dispor. Até gostamos, por exemplo, que aumentem os cavalos do carro que nos vendem e nos digam que os não podemos usar em qualquer circunstância porque, por exemplo, em Portugal, em lado algum se pode ultrapassar os cento e vinte quilómetros por hora. Mas até somos capazes de

achar tudo isso muito bem, natural e revelador de profunda coerência. É o Estado a cuidar da nossa segurança. É também por essa razão que coloca radares nas auto estradas de forma bastante disfarçada e pouco visível a obrigar-nos a andar a oitenta, e a fazer-nos pagar portagens no final ou início de cada percurso. Mas, como homens de fé e crentes que se prezam, continuamos a acreditar que o Estado está empenhado exclusivamente na nossa segurança e não na receita das multas que pode obter.

São esta fé e esta crença que nos fazem estar receptivos a tudo o que a tecnociência nos possa dar. Podemos continuar a não saber, ao fim de tantos anos, como tratar os resíduos da energia nuclear, mas achamos ser de grande utilidade o seu uso. Podemos não saber, mesmo sabendo, os conservantes que colocam nos alimentos que consumimos, mas nem por isso nos perguntamos se devemos continuar a consumi-los. Podemos ignorar os efeitos da robotização ou da inteligência artificial no modo de organização das nossas sociedades, ou no papel destinado ao ser humano, mas preferimos imaginar que esse “admirável mundo novo” será o país desejado de todas as maravilhas. Podemos não saber avaliar os efeitos da “pressão do mundo virtual” nos nossos cérebros e na nossa saúde mental, mas julgamos preferível não pensar nisso. Podemos aceitar como natural que nos vendam imagens de tudo, inclusive de quem nos governa, sem nos questionarmos sobre os valores ou ideais ou competências que possam assumir.

Multiplicam-se e sucedem-se os ritos. E é com igual crença, convicção e devoção que percorremos os caminhos de Santiago, seguramos a vela ou o andor, fazemos a caminhada solidária,

colocamos o like na rede, vamos ao jantar do dia dos namorados, ou colocamos o voto na urna em dia de eleições. E ficamos felizes em qualquer circunstância, com a sensação do dever cumprido e do grande contributo para um mundo melhor. Baudrillard diria que "perante a transparência simulada de todas as coisas, já não há Deus teórico e crítico para reconhecer os seus"².

Talvez, como no passado, o homem dos mitos não tenha consciência de que o é. Melhor será, pensará ele, imaginar-se um Sísifo feliz que ousar a consciência desafiadora do seu conforto. Afinal, a leveza do ser ou a estupidez podem sempre garantir melhor a sobrevivência. Basta que seja esse o mote ou a regra universal.

Antes só que mal acompanhado? Não. Agora, para as massas, antes mal acompanhado que só.

Importante é cultivar o fantasma do valor ou o "valor fantasma" e sentir que se está sempre acompanhado na sedução.

Notas

1. Roland Barthes, Mitologias, Ed. 70, p.181

2. Jean Baudrillard, Simulacros e Simulação, Relógio D'Água, p.195





Imaginarios del desengaño

Manuel Alves de Oliveira

Tanto a nivel individual como colectivo, resulta muy útil la autoconciencia del imaginario que conforma nuestros modos de pensar, de decir y de actuar. Ahora bien, como el gran Baltasar Gracián apuntaba: "de nada sirve la reflexión si no va acompañada del discurso que, a su vez, remita a la obra"¹. La terna pensamiento, palabra y acción constituye en su articulación la esfera completa del acontecer humano. Son planos complementarios que solo alcanzan plena virtualidad en su despliegue coordinado, pero, lamentablemente, en muchas ocasiones circunstancias que escapan a nuestro control hacen que esos tres elementos no se correspondan en absoluto o que cada uno de ellos cuestione o incluso niegue a los demás. Las tres vertientes emergen de un imaginario instituido que los genera, de él brotan las reflexiones, los discursos y los actos. No son ellos los que conforman el imaginario, sino que es el imaginario instituido el que determina a los tres, sin ser determinado por ninguno de ellos: parafraseando la reflexión de Ortega y Gasset² sobre las creencias, podemos decir que el imaginario no es algo se tiene, en el imaginario se está, vivimos en él y no al revés. No obstante, cualquier imaginario instituido genera por su mera existencia la posible emergencia de un imaginario alternativo e instituyente que podría dar lugar a un cambio radical.

El inicio del siglo XXI se está caracterizando, hasta ahora, por la crisis económica, y con ella, o más bien a

consecuencia de ella, por la disolución de las esperanzas, de los valores y de las creencias hegemónicas en Occidente desde la conclusión de la segunda gran guerra. El cambio de siglo nos había anunciado el fin del devenir histórico, la caída de las ideologías, y la llegada, por vía de la razón tecnocientífica, de una Edad de Oro de la especie humana, un mundo feliz que cada día estaría más libre de restricciones medioambientales. Un progreso técnico-científico imparable y un crecimiento ilimitado preconizado por la economía garantizaban que poco a poco la humanidad alcanzaría el paraíso, solo era una cuestión de tiempo, y la globalización acortaría la espera a pasos agigantados. Sin embargo, en 2007 todas esas promesas se derrumbaron como un castillo de naipes. En contra de lo anunciado, la sociedad global comenzó a topar con los *peak of everything*³: el cambio climático, ya innegable salvo para mentes que padezcan algún tipo de trastorno neurológico; la escasez de agua potable en amplias zonas del globo y los enormes movimientos migratorios que todo esto provoca, al margen de los éxodos masivos causados por las guerras interesadas que occidente estimula para mantener su estatus dominante en la sociedad globalizada. El *shock* provocado por ese baño de realidad dejó perplejas, turbadas y confusas a las sociedades durante casi un lustro. Pero a partir de 2011 comenzó a gestarse una respuesta ciudadana global que se materializó en movimientos sociales de todo tipo, cuyos hitos de mayor visibilidad fueron las llamadas "primaveras árabes" y la ocupación de plazas en multitud de ciudades de todo el mundo.

En España el 15M fue la respuesta indignada de la sociedad a la situación de recortes presupuestarios en sanidad,

educación, dependencia..., además de la devaluación general de los salarios, de las pensiones y de la calidad de vida, acompañados de una merma en los derechos fundamentales, como el de expresión, huelga, reunión y manifestación, que afectan a la mayor parte de la población española, desencadenando una crisis de legitimidad de las instituciones y de los partidos políticos que hicieron la transición, sin precedentes en la historia reciente y que podría resumirse en la consigna "NO NOS REPRESENTAN" que cantaron los acampados en las plazas. Como respuesta a la traición y quiebra generalizada de las promesas y esperanzas depositadas en el estado del bienestar, al que España se sumó tardíamente en la década de los ochenta, se han ido forjando los embriones de nuevos imaginarios sociales, alternativos a los oficiales, que, a la espera de mejor nomenclatura, podríamos llamar "imaginarios del desengaño", a cuya caracterización dedicaremos las próximas líneas.

El Imaginario del Desengaño en el caso español parte de una premisa: el imaginario instituido, el que las clases dominantes inculcaban en todos nosotros desde las escuelas, institutos y universidades, pasando por los medios de comunicación de masas y demás instrumentos de persuasión en su poder, ha sido negado por la realidad actual, produciendo una disonancia radical entre lo prometido y esperado, y las posibilidades reales que el Estado puede ofrecer a las nuevas generaciones en las actuales circunstancias. En los noventa y primeros años del siglo XXI, las expectativas económicas y de movilidad social venían asociadas al grado de cualificación que cada individuo era capaz de alcanzar merced a su esfuerzo personal. Las sucesivas burbujas económicas, para más inri,

crearon la ilusión de poder alcanzar un nivel de ingresos y un estatus social hasta entonces inimaginables en profesiones de baja cualificación, como las que la construcción desahogada de aquellos años ofreció, generando el abandono de los estudios de muchos jóvenes que creían poder prosperar y labrarse un futuro sin tener que acudir a las vías clásicas de promoción social a través de la formación.

Con la crisis todo el tinglado se vino abajo y con el encarecimiento exorbitado del coste de los estudios superiores, la drástica rebaja (tanto en calidad como en cantidad) de las becas, el mundo universitario se ha vuelto casi inalcanzable para los hijos de buena parte de las antiguas clases obrera y media. Aún peor, para los pocos que pudieron concluir su preparación, la que orgullosamente se llamó "generación más y mejor preparada de la historia española", finalizados los estudios, que tanto esfuerzo personal y sacrificio familiar costaron, se estrelló de repente contra la realidad de un paro galopante y sin ningún tipo de salida profesional salvo la alternativa de la emigración, para, la mayor parte de las veces, ejercer actividades de poca o nula cualificación, con sueldos ridículos que únicamente permiten, a quienes optaron por ella, sostener una mera economía de subsistencia generadora, si cabe, de una mayor frustración y de un profundo desengaño.

Ahora bien, mientras que la frustración es un sentimiento que inmoviliza a las personas, el desengaño es proactivo, incita a la acción. Desengaño, aquí, no debe tomarse en ningún caso en el sentido de renuncia melancólica, desalentadora y paralizante, tal como hoy se entiende este vocablo, sino en su significado original, el que Gracián le

otorga en su famosa trilogía. *Des-engaño*⁴ en sentido propio significa, abandonar el engaño, dejar de estar engañado, por lo tanto desengañarse dice comprender y actuar en consecuencia. Comprender el engaño que se escondía tras las creencias, promesas y esperanzas que anunciaban un mundo feliz, ha estimulado la exploración de imaginarios alternativos al oficial que podría conducir a un cambio social radical.

Como certeramente sostiene Emmánuel Lizcano⁵, para que una nueva configuración del imaginario se imponga a la precedente deben cumplirse tres premisas previas:

1. En principio, la nueva configuración debe de ser concebible desde el imaginario anterior, pues cada imaginario perfila una frontera cognitiva más allá de la cual las nuevas configuraciones son inconcebibles.
2. La nueva configuración debe encontrar en su medio social un caldo de cultivo propicio y venir amparada, al menos, por alguna minoría que la asuma y respalde.
3. Finalmente, la nueva configuración debe desbancar a la anterior y ocupar su lugar en espacios sociales lo suficientemente amplios como para producir a medio o largo plazo un cambio social radical. Así, la lucha por el poder deviene, en buena parte, en una contienda entre imaginarios.

Como hemos señalado ya en otras entregas previas de "Imaginación o Barbarie", las metáforas subyacentes son síntomas de los imaginarios. En ese orden de cosas, entre las metáforas estructurantes más relevantes e influyentes del imaginario global capitalista podemos citar el "progreso" entendido como crecimiento indefinido; la "competitividad"

entre individuos y entre sociedades como motor de ese progreso; y la "mano invisible" del mercado como única y última instancia reguladora de las relaciones sociales individuales y colectivas. Allí también señalamos que la mejor táctica para subvertir las metáforas estructurales de los imaginarios instituidos consiste en voltearlas, invertir su formulación y significado.

En este caso, para convertir en instituyentes las metáforas instituidas de la sociedad global capitalista, la metáfora del progreso y el crecimiento indefinido podría sustituirse por la metáfora del "equilibrio o sostenibilidad". Lo que la ecología general nos ha enseñado respecto a los diferentes nichos ecológicos es que llegados a cierto punto de su desarrollo los ecosistemas alcanzan un equilibrio ecológico que los hace sostenibles a largo plazo, siempre que factores externos no los alteren.

En relación a la metáfora de la competitividad como motor de desarrollo sabemos que si bien se da una competencia entre las especies, también existe un mayor o menor grado de colaboración intraespecie, incluso entre especies diversas, que contribuyen a su éxito evolutivo tanto o más que la competencia. Respecto al ser humano, es sabido, que desde los albores mismos de la filosofía coexisten y se han decantado dos opiniones encontradas acerca de la naturaleza última del ser humano: somos seres sociales, colaborativos y solidarios por naturaleza, en línea con Locke o Rousseau, o bien, como creyeron desde Platón hasta Hobbes, "el hombre es un lobo para los demás hombres". Es fácilmente comprobable que todo lo que el ser humano ha logrado a lo largo de la historia debe mucho más a la acción colectiva, que a la hobbesiana

“guerra de todos contra todos”. Aunque, todo hay que decirlo, la acción colectiva pueda ser, tal vez, consecuencia de la dominación, tanto como de la colaboración.

Por último, la inicua y célebre metáfora de la “mano invisible” del mercado que, según la economía clásica, premia y optimiza los recursos eficientes a la vez que castiga y segrega la ineficiencia, no es más que pura palabrería. No existe tal mano, al menos en mercados donde las posiciones de partida no son iguales o como poco semejantes para todos, cosa que jamás se ha dado. La más reciente y fehaciente prueba de esto la acabamos de sufrir con la crisis de 2007. Como las condiciones de partida eran absolutamente desiguales para los diferentes actores económicos, ha sucedido, no podía ocurrir otra cosa, que quienes la provocaron, esto es, los grandes bancos y el capital especulativo a ellos asociados, han generado una expropiación literal de sus recursos a todos los ciudadanos occidentales en forma de bajadas de salarios, crecimiento galopante del paro, desaparición de la protección social a amplísimos sectores de la población, encareciendo la educación, deteriorando la sanidad o las pensiones, etc., para que ellos no solo no perdieran su posición dominante, sino para incrementarla de forma que los ricos son ahora mucho más ricos que al comienzo de la crisis y los pobres infinitamente más pobres, y todo ello debido a las medidas que supuestos gobiernos democráticos han tomado a favor de las élites y en detrimento de las mayorías.

Frente a todo esto, al margen del uso torticero que las empresas transnacionales hacen de los temas ecológicos y de sostenibilidad medioambiental y energética, no más que un mero barniz “verde” con fines propagandísticos, están

proliferando en occidente estilos de vida asentados sobre imaginarios alternativos que apuestan decididamente por la economía sostenible, las redes solidarias y de comercio justo alejadas del consumo, cultura y turismo de masas, y que preconizan una filosofía vital solidaria no competitiva, una alimentación vegetariana, incluso vegana, un boicot activo a los grandes bancos y *trust* multinacionales, cuestionando los modelos sociales individualistas y competitivos imperantes en el mundo capitalista. Se han venido implantando poco a poco modos alternativos de entender la economía como "consumo responsable", organizándose en "redes de economía solidaria o colaborativa", han nacido algunos "bancos solidarios" que facilitan microcréditos a las personas más desfavorecidas, con un importante resurgimiento del trueque a nivel local que fomenta el intercambio de tiempo y servicios entre individuos, totalmente al margen de los canales clásicos de la economía, que podrían generar la eclosión de imaginarios alternativos que nos saquen del atolladero capitalista o, al menos que fueren la reforma humanista del anarco-liberalismo dominante.

Notas

1. Gracián, Baltasar, 1993: *Obras Completas*, en dos volúmenes, edición de Emilio Blanco, Editorial Turner, (C, I, iv, p. 50).
2. Ortega y Gasset, José, 2005: *Ideas y creencias (y otros ensayos de filosofía)*, Alianza Ed., Madrid.
3. Heinberg, Richard, 2007: *Peak Everything: Waking Up to the Century of Declines*. New Society Publishers, Canada. En este ensayo se estudian y establecen empíricamente los límites del crecimiento económico, así como el de la

extracción de materias primas, petróleo, gas, cobre, platino, oro, etc., y analiza los topes contra los que choca el consumo humano de agua y alimentos.

4. "Así que, amaneciendo la luz del desengaño, anocheció todo artificio": Gracián, Baltasar, Op. Cit., (C, III, vi, p. 538).

5. Lizcano Fernández, Emmánuel, 2006: Las metáforas que nos piensan: sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones, Ed. Traficantes de Sueños, Madrid, pp. 68-69.



ÍNDICE



Representaciones e imaginarios sociales de la democracia en Venezuela

Luis B. Saavedra M.

Vaya de entrada esta cita a modo de invitación para tratar, aunque sea someramente el asunto que se anuncia en el título de este escrito que, aunque larga, parece contener en sí seguramente una de las primeras representaciones del imaginario social de la noción de democracia y su práctica social, siempre mediada por la palabra que persuade antes que por la violencia tumultuaria que somete y aniquila al otro. En cambio, la democracia se funda en la alteridad y la sabiduría que es propia de la filosofía en su despliegue en la Magna Grecia y desde entonces in hilo tempore se ha permutado al presente. Hela aquí, pues:

“Mas, por Júpiter, dice el acusador, hacía que sus habituales mirasen con aires de superioridad a las leyes establecidas, y decía ser locura elegir con un haba los magistrados de la Ciudad, cuando nadie querría servirse de piloto sacado a suerte con haba ni de arquitecto ni de flautista ni cosa parecidas, errar en las cuales resulta mucho menos pernicioso que yerros en la gobernación de la Ciudad. Tales discursos, dice el acusador, hacen que los jóvenes menosprecien la constitución establecida y los tornen violentos. Yo pienso, por el contrario, que quienes practican la sabiduría y se tienen por capaces de enseñar a

los conciudadanos, son los que menos propensos están a la violencia; pues saben de buen saber que de la violencia surgen enemistades y peligros, cuando las mismas cosas pueden conseguirse, sin peligro y con amistad, mediante la persuasión; que, en efecto, los violentos nos odian como a ladrones, los convencidos nos aman agradecidamente. No es propio de los dedicados a la sabiduría usar la violencia, sino de los que poseen fuerza sin cordura. Por otra parte, quien se aventure a usar la violencia necesita colaboradores, y de no pocos, por cierto; mientras que quien se crea capaz de persuadir, de ninguno necesita, puesto que, aun solo, se siente capaz de hacerlo. En modo alguno les acontecerá a éstos tener que asesinar, porque, ¿quién querría asesinar pudiendo dejar en vida a quien por persuasión le servirá?".¹

Es que es de tal guisa que el bueno de Jenofonte hubo de defender ex post facto a su maestro Sócrates una vez que egregios atenienses, Anito, Crítias y Aleibíades a la cabeza entre otros miembros de la oligarquía, obligaran a que aquel morigerado espíritu apurara la cicuta, como puede verse tristemente en la película "El mundo de Sofía", la adaptación cinematográfica del libro de Jostein Gaarder (Noruega, 1952). Tan útil para quienes se inician en el ejercicio de parar mientes en lo que sea pensar lo que se tiene delante, así como los discursos tejidos alrededor del despliegue de la democracia cuya vivencia siempre es problemática en contextos particulares y regiones históricamente dados, primero porque debe conjugar intereses muy varios en el marco de los estados nacionales y propuestas dispares en su nombre, hasta conformar variadas formas de interpretar la gobernanza.

En Venezuela en el tiempo contemporáneo y actual se ha pensado la democracia y con particular referencia al siglo XX hasta llegar a ser un caso de estudio, tanto a partir del llamado Pacto de Punto Fijo (1958) como a tenor de las disposiciones de la Constitución de la República Bolivariana de Venezuela (1999) que han discurrido sobre nociones y prácticas subsidiarias y diferenciadoras, que se diría han introducido la modernidad (1936 en adelante) y reafirmado la transmodernidad y sus derechos de tercera y cuarta generación (1999), aun con sus rupturas y continuidades. Ya que quíerese o no, las tesis políticas que envuelven proyectos históricos suponen una pedagogía con fines de persuadir de sus bondades respectivas, de donde se tiene que una de las representaciones de la democracia en Venezuela viene a ser la sustitución del sufragio por las balas, la batalla campal por las romerías de las campañas electorales y, en fin, un nuevo imaginario político donde el héroe más que un militar de charreteras es un civil que tiene en la palabra su mejor arma, la titulación universitaria y ejecutorias empresariales o educativas sus mejores distinciones.

Sin embargo, tres o cuatro meses atrás del corriente año 2017, tales imaginarios y representaciones como también en 2002-2003 y en 2014, se vieron gravemente comprometidos. Pues, se estuvo a tris de volver al ciclo perverso de la violencia política, las montoneras y el caudillismo que cuentan las crónicas del siglo XIX y anduvo merodeando la guerra civil, como si esa eventualidad fuera cualquier cosa. Tres conchas de ajo, como se dice por aquí. Entonces fue cuando surgió como única vía de solución el diálogo gobierno-oposición, una práctica corriente con base a la llamada

cohabitación que es una categoría que deviene, a falta de indicación contraria, del "Eurocomunismo" pero que en coyunturas álgidas como el que ahora padece Venezuela constituye una tarea heroica, un sendero plagado de peligros como en la cacería del tigre, cuestión que no emprenden sino valientes que cuidan del aprisco, vaya una metáfora pastoril como en Facundo, Doña Bárbara o La Regenta.

Así, el diálogo o exploración que actores políticos venezolanos han emprendido en alguna región del caribe mediante la cooperación de terceros de buena voluntad, representa una cosa óptima. Donde se habrá de necesitar precisamente de mucha sabiduría y persuasión. Sólo de esa manera se podrá conjurar la violencia, preservar la vida y hasta la amistad, que sin embargo no se ha de imaginar sea una cuestión que observa un comportamiento estanco sino dinámico. De donde se tiene que democracia es diálogo. Ninguno de sus actores va a renunciar a sus respectivos sistemas ideológicos, sino que habrán de alcanzar unos consensos básicos. Pues, ya se ha visto como la cara severa de la violencia se ha asomado y su lengua de fuego ha consumido viandantes y practicantes de deportes extremos, así como puesto en jaque la economía.

Y como se empezó con cita, conviene cerrar con otra: "Aunque Sócrates reconocía que la actividad es útil y buena para el hombre y que la inactividad es perniciosa y mala, que el obrar es bueno, que el emperezar es malo, llamaba obras y decía que obraban los que hacían el bien, y calificaba de ociosos a los jugadores de dados y a los que hacen otras acciones reprensibles por el estilo. Y en tal sentido es

correcto el verso: actividad no es vergüenza; lo es inactividad.”¹

Notas

1. (Jenofonte, trad. 1986, “Recuerdos de Sócrates”. Visión Libros. Edita. Edicomunicaciones. Barcelona. España. Libro 1, Pp. 9-10).





Lo que entiendo por imaginario social

Javier Diz Casal

El desarrollo de este concepto ha sido largo y de una ambivalencia interesante, enmarcado siempre entre lo despreciativo o, las menos veces, lo arcádico en toda su expresión del *ethos* dependiendo de las sociedades, ha llegado inexorable hasta nuestros días y permite el acceso a una invisibilidad. Ciertamente, la imaginación ha pretendido ser presentada como un *cul-de-sac* por buena parte de la comunidad investigadora. Más aún, muchas voces suenan aunque quizá no diletantes si positivistas.

A lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, el imaginario ha sido tratado de formas diversas por autores diferentes y, es que, a lo largo de la historia la imaginación ha sido mejor y peor tratada:

“En algún contexto, el tratamiento de lo imaginario es peyorativo, al ser concebido desde una actitud racionalista o intelectualista como un orden *sui generis* de irrealidad que escapa al dominio de lo racional. En otras localizaciones, sin embargo, se contempla lo imaginario como una fuente de riqueza vital que a través del ensueño impregna la vida de los individuos y las sociedades”¹

Comenzaré la aproximación haciendo referencia a un librito² cuya realidad actual es ligeramente *schrödingeriana*, está terminado y no lo está:

"Francamente, no puedo recordar el momento exacto en el que me sentí, definitivamente, un pajarillo revoltoso. La ambivalencia emocional había dado de sí todo lo que podía brindar. Ya no me interesaba demasiado, había leído a Viktor Frank Emil y coqueteaba con una más que inestable investigación desde sus teorías del sentido vital y la logoterapia. Sí, puedo decir que fue un descubrimiento muy personal. Topé con Castoriadis y el imaginario social. Como diría con una buena performance: no entendí nada, pero me fascinó."²

Me encontré con el imaginario social de Castoriadis, ese fue mi primer contacto con el concepto:

"El concepto captó mi atención y desde la ignorancia más candorosa se lo propuse a Fátima (mi tutora, en este momento del doctorado). Aunque no lo había trabajado mucho sabía infinitamente más que yo."²

He de decir que mi viaje inicial fue muy en solitario, me doy cuenta de que he hablado del trabajo de muchas personas actuales sin tener en cuenta ni interacciones, ni corrientes y he ido a saco, aprehendiendo y expresando elementos libres de criterios no epistémicos, creo que es en parte el motivo de muchas de mis contradicciones teóricas amén del desconocimiento.

Castoriadis me cautivó, pero no entendía demasiado y lo que entendía era menos de la mitad de la mitad de lo que la mayoría de las personas bastante legas (o no con una profundidad enorme) en la materia que leía me parecía que entendían.

Creo que a Fátima le sorprendió un poco, en todo caso le pareció genial. Ella me ayudó muchísimo, me ayudó a alcanzar un orden y una taxonomía adecuada para poder entender el desarrollo del concepto. Ciertamente mi trabajo solamente alcanza hasta Durkheim y Bachelar. No hablo de los griegos¹, pero ya he comenzado a realizar un acercamiento. Aquí en España están matando la filosofía en las aulas, yo mismo solamente he tenido dos asignaturas durante mi educación secundaria. Tenemos muchas carencias en términos de historia de la filosofía.

En un comienzo me acerqué a la teoría de Pintos. Estas lecturas, aunque complejas, me resultaban inenarrablemente más sencillas y asequibles. Aunque no me resultaron fácilmente ostensibles, poco a poco fui comprendiendo el concepto, pero principalmente desde estas gafas. Pintos concibe los ii. ss. como esquemas que "cumplen una función muy parecida a la que en otro tiempo se adjudicó a la ideología"³. Con el tiempo y las suficientes horas de lectura llegué a ver muchas similitudes en los trabajos de Pintos (sobre todo en los últimos) con la teoría de Luhmann y Castoriadis. Terminé por aprehender su teoría y mi comprensión de imaginario social era ya la de *imaginarios sociales*. Hacia el final del proceso doctoral comprendía que Castoriadis no tenía parangón a muchos niveles, retomé su lectura y abrí mis horizontes hacia las ideas de Carretero, Baeza, Maffesoli, Capdequí, Bergua o Aliaga, amén de otras muchas personas más o menos jóvenes que como yo estaban tratando de trabajar con el concepto y tenían planteamientos muy interesantes.

Pintos había llegado a una comprensión de los i. s. muy funcional y bajo esa perspectiva se podían realizar análisis relativamente sencillos sobre diferentes imaginarios sociales. Lo intenté, pero me fue francamente imposible, mis intenciones nunca han sido muy funcionalistas. No fue hasta la última etapa del recorrido que vislumbré que beber de una u otra fuente no solamente sacia la sed, si no que según qué fuente, te confiere un frescor u otro, por así decirlo.

Esa teoría con la que en un primer momento me embebí se hizo comprensible para mí únicamente desde la religación de dos teorías, como he dicho: la de Castoriadis y la de Luhmann, ambas de una densidad que el mero acercamiento a sus ideas merece ser reconocido y más aún, el desgranarlas religándolas de formas mucho más accesibles, es un esfuerzo muy meritorio.

"Lo confieso, también yo he usado el concepto imaginario social a la ligera. En un primer momento, desde el desconocimiento y el esfuerzo de mi tutora en acercarme que el imaginario social era un concepto extremadamente potente."²

No sé si lo entiendo de una forma compartida, pero me he quedado muy a gusto cuando he llegado ahí.

Al principio me movía entre Pintos y Baeza, pero fui tocado a Durkheim, Bachelard, incluso me permitía decidir algunos autores que, a mayores, me ayudarían a entender qué era eso de imaginario social como Adolf Bastián. También Jung (al fin y al cabo era un gran matiz, había estudiado psicología, bastante fea por cierto: cognitivo-conductual, muy

estadística y fisiológica, pero me acercaba a un conocimiento antropológico y social desde ahí, me parecía interesante), Dilthey y a los autores del interaccionismo simbólico, Cassirer, Corbín, Eliade, Sartre, Lacan, Ricoeur, Durand, Balandier, Maffesoli (aunque poco, tras las sugerencias de Enrique retomé sus lecturas). De la misma manera quise entender la comprensión de los actuales como indispensable, así pues leí a Bergua (muy hacia el final, he sido un gran desconocedor por no haber disfrutado de una comunidad, a Bergua también me lo recomendó Enrique), Capdequí, Carretero, Aliaga, Dittus, Vera, Gallego, Basulto y tantas otras personas que a día de hoy impulsan la práctica académica y epistemológica por medio de este concepto y del de las representaciones.

Crecí con esta definición:

“Están siendo⁴ esquemas⁵ contruidos socialmente⁶ que orientan⁷ nuestra percepción⁸, permiten⁹ nuestra explicación¹⁰, hacen posible¹¹ nuestra intervención¹² en lo que en diferentes sistemas sociales¹³ sea tenido como realidad¹⁴.”

Me la sé de memoria, primeramente la he desgranado de forma amplia en otro lugar¹⁵ para, a la postre, deshacerme de algunas de sus implicaciones que me parecen menos interesantes para mi andamiaje teórico.

De hecho, uno, muchas veces, hace suyas las ideas para comprender algo, es parte del recorrido que permite ir *afinando el canto*.

Así pues, en un momento asumí que los ii. ss. están siendo, pero han sido otros y en algún momento se tambalearán hasta ser derruidos por otros *emergentes*. He utilizado mucho los términos de “emergencia” y “decadencia” para señalar los procesos dinámicos de los diferentes imaginarios sociales, lo instituido y lo instituyente.

Los entendí y entiendo como esquemas aunque muchas veces he utilizado “erróneamente” como elemento análogo el término “estructuras” y lo sigo haciendo. Son esquemas de representación mental en su soporte y sociales en su evanescencia, profundamente simbólicos e impulsados por lo imaginario, *a fortiori* no especialmente lógicos (por eso se queda corta de lejos la noción de imaginario como ideología, explicaría solamente una parte).

Son legitimados de forma social y sustentados desde las personas como sustrato de sentido vital. Estaríamos muy perdidos sin ellos.

Ciertamente le he concedido un lugar a Luhmann en mi comprensión, a lo mejor de no haber hecho este recorrido no lo habría conocido todavía, pues soy un gran ignorante. Recorridos al margen, Luhmann me fascinó por las implicaciones en la comprensión de la observación. El matiz sociocibernético de Pintos viene a colación del interés que revisten los planteamientos de Heinz von Foerster sobre la observación. En 1979, Foerster plantea un discurso titulado *Cybernetic of cybernetic* en el que esboza una teoría que dota de una importancia enorme al papel del observador dentro del propio sistema a observar (observación de segundo orden).

Aunque es harina de otro costal, también esto es fundamental, creo yo, para cualquier investigador que realice observación participante.

Hoy día entiendo que el imaginario social es mucho más de lo que la gente imagina, por ejemplo, lo que yo me imagino, pero sí desde dónde viene su posibilidad (al mismo tiempo, nada es que no se crea la gente) o el modo general o tendencia de ver y entender las cosas como tales cosas, una simple ideología, o simplemente un posicionamiento generalizado, es todo lo que recoge esto como posibilidad y realidad factual pero relativa. Sin duda, estas cosas todas tienen que ver con el imaginario social, pero están suscritas a él. Se puede entender muy bien al decir que el existir humano es irremediablemente social, porque es un reflejo de la urdimbre social, de todas las significaciones imaginarias encarnadas en instituciones que imprimen sus implicaciones. Partes de la urdimbre que son imaginarias, es decir, no lógicas, pero con una significación cuyo impacto permite la adquisición de una realidad relativamente estable y de una continuación esperable y ello nos permite existir del modo en que lo hacemos. Esta urdimbre de significaciones e instituciones otorgan a nuestra *psyché* esa experiencia de humanidad y le permiten la asunción de las implicaciones de estas significaciones encarnadas en instituciones por medio de las cuales interaccionar encontrando un sentido a todo lo que hacemos y a lo que podríamos hacer. A pesar de toda su implicación simbólica que podría entenderse por nosotros como el canal audible o comprensible, ésta no es lo radical, lo es lo imaginario como soporte primigenio.

El imaginario social podría entenderse como la estructuración (hablo de una estructuración ilógica de esquemas en ese sentido y aparentemente caótica o no dirigida por nadie concretamente) superior de la sociedad desde la cual y mediante una suerte de esquemas, todo lo que pueda haber o darse desde una sociedad se proyecta desde ahí como sustrato de lo posible y, relativamente instituido. Mediante las lecturas de Castoriadis se hace ostensible la noción de imaginario radical como lo original de la posibilidad esquemática de lo signico material e inmaterial, estatismo y dinamismo, decadencia y emergencia. "Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo"¹⁶. Baeza lo explica así: "Lo que aquí se sostiene es que determinadas figuras construidas socio-imaginariamente recurren pues a esas formas básicas que parecieran inspirar o contribuir a moldear lo que C. Castoriadis denomina un imaginario radical o núcleo central de construcción imaginario-social"¹⁷. Esta sociedad es una encarnación de sus significaciones por medio de las instituciones que además se viste de albur y ello nos alivia. Por lo que, en su totalidad permite la asunción, en gran medida irreductible, de unos esquemas de sentido general que no inducen a sospechar sobre una posible falta de libre albedrío. Se autoinstituye y autocrea. La cualidad de autopoiesis le confiere la capacidad de proclamar sentido y, como es evidente, falta de sentido. El imaginario social alude a algo que no se ve a simple vista, en última instancia, porque permite un "sistema" (ahora aquí análogo a conjunto de esquemas no necesariamente organizados) de tanta

importancia en cuanto a vitalidad y fluidez, además de orientar esos esquemas hacia ciertos lugares y no otros. Todo ello explica la sociedad, sería el último reducto ligeramente insondable e inmaterial y no necesariamente lógico. De una forma personal lo derivo casi siempre a la diversidad de los modos de asunción de unos mismos esquemas por parte de grupos sociales diferentes o, si se prefiere, una perspectiva etnográfica sobre el i. s.

El imaginario social es algo muy atinente a cada sociedad y ello implica que cada una de estas posea un código para entender la realidad como tal. Instituyente e instituido son partes indisociables del imaginario. Lo primero se circunscribe a lo dinámico y fomenta su transformación, lo segundo implica que un conjunto de instituciones sea significativamente estable.

Cabrera¹⁸ explica que la institución es necesaria por dos razones:

"En primer lugar, porque la institución (ley, nomos) se refiere a lo específico de cada sociedad. La institución-convención se opone al orden "natural" de las cosas (physis). Y, en segundo lugar, la institución-ley constituye a los hombres en tanto que no pueden existir fuera de la comunidad política (polis), la que a su vez es imposible sin ley."

Cualquier institución ha sido instituida por una sociedad ya que no existen naturalmente, son animadas por las significaciones imaginarias sociales, y, al mismo tiempo, esta acción social es indisociable del acercamiento,

conocimiento o, en definitiva, interacción desde unos esquemas previos en un sistema simbólico. El imaginario social son esquemas de representación¹⁹ como he referido anteriormente.

El imaginario social, trasciende la visión del mundo y del ser humano en él para explicar y, en gran medida permitir, sus posibilidades. No es solamente la actitud generalizada de una sociedad sino que implica la creación de esquemas representativos y decadencia y emergencia ajena a una fuerza concreta. No solamente el modo en que entendemos algo²⁰ sino su propia contingencia misma. Llega hasta una instrumentación de la sociedad en dos instituciones, esto es lo más allá:

“La lógica-ontología heredada está sólidamente arraigada en la institución misma de la vida histórico-social; hunde sus raíces en las necesidades inexorables de esta institución, de las que, en cierto sentido, es su elaboración y su arborescencia. Su núcleo es la lógica *identitaria* o de *conjunto*²¹, y es especialmente esta lógica la que campea soberana e ineludible sobre dos instituciones sin las cuales toda vida social resultaría imposible: nos referimos a la institución del *legein*, componente ineliminable del lenguaje y de la representación social, y la institución del *teukhein*, componente ineliminable de la acción social”²²

En su *nemorosidad*, se presenta por medio de estas dos encarnaciones: lógica conjuntista-identitaria del lenguaje y de la representación social y del ámbito del hacer social permiten apreciar el elevado grado de ambas instituciones, el *teukhein* se presenta al *legein* desde lo imaginario para

instituirse en el mundo "real". Desde aquí hablamos luego de los imaginarios de la emigración, de la muerte, del petróleo, del dinero, del tabú, de la prosperidad, de las deidades, del desarrollo y de un sinfín de significaciones e instituciones sociales, es el venero. Es decir cuando hablamos de imaginario social lo hacemos, de una forma más o menos consciente, desde esta profunda complejidad en absoluto fácilmente visible. El imaginario social nos da la posibilidad de creer con certeza lo que creemos, pero en absoluto hay certezas que no sean relativas y, en última instancia, imaginarias y con ciertas reminiscencias ilógicas.

Para finalizar, una modesta contribución propia con más o menos acierto es la que sigue:

El imaginario social es la estructura²⁶ de esquemas radical, producto de las interacciones "constructivas" sujetos-objetos-esquemas sociales en un continuo de coordenadas espaciotemporales remoto pero histórico, que impacta en la acción individual y colectiva desde el contexto social y el personal mediado por lo social, focalizando la asunción psíquica de unas estructuras que intervienen en la aceptación de la realidad de unas determinadas maneras y no de otras, logrando, con ello, un sistema de sentido²³, de lógica²⁴ e identidad²⁵.

Notas

1. **Ángel Enrique Carretero Pasín, 2001, Imaginarios sociales y crítica ideológica. Una perspectiva para la comprensión de la legitimación del orden social, Universidade de Santiago de Compostela**
2. **Javier Diz Casal, S. F., *Un etnógrafo bisoño. Notas desde un centro tetuaní de tutelaje para niños.***

3. Bergua, Carretero, Baez y Pac *Creatividad. Números e imaginarios*. CIS. P. 133
4. Refleja una concepción dinámica de la definición de imaginarios sociales, un carácter evolutivo que se renueva en contraposición a un empeño estático en base a lo que es la realidad, es decir ¿Qué es lo que es tomado por la gente como realidad?
5. Pintos utiliza la tercera acepción del Diccionario de la Real Academia Española para definirlo: "Idea o concepto que alguien tiene de algo y que condiciona su comportamiento", la importancia de estos esquemas radica en la utilidad que tienen para la comprensión general de lo que es tomado por realidad en unas determinadas coordenadas espaciotemporales.
6. No hay que entender esto como una construcción colectiva, aquí las implicaciones de lo social hacen referencia a las estructuras y sistemas que sustentan las sociedades en donde viven los colectivos de personas.
7. Desde una perspectiva cibernética hace referencia a la capacidad de estos esquemas para enfocar la óptica de las personas que observan.
8. Hace referencia a la distinción "dentro de campo" y "fuera de campo". Con ello Pintos concreta que los imaginarios se vinculan a lo empírico y sus mecanismos, no a las ideas o creencias de la gente.
9. Se refiere a la capacidad para la acción que estos esquemas imprimen.
10. Los imaginarios sociales hacen referencia a esquemas interpretativos, son importantes en la construcción de la realidad pero desde un plano social, institucional y comunicativo expresándose con un carácter recursivo.
11. Se pretende hacer referencia a que los imaginarios, a consecuencia de establecer unos esquemas de percepción y de construcción de la realidad, no se quedan en una idealización positiva del concepto sino que se refieren a la potencialidad de las posibles creaciones.
12. Pintos refleja con ello su interés personal, en torno a las investigaciones que ha realizado sobre los imaginarios sociales, de evitar preconcepciones o prejuicios a la hora de exponer su definición. Parece referir una falta de

- interés al respecto de perseguir verdades en contraposición a su gusto por crear preguntas.
13. No es posible aplicar de manera única e inflexible una posible teoría de los imaginarios sociales ya que también las teorías se circunscriben a unas coordenadas espaciotemporales concretas. Es decir, el estudio de los imaginarios sociales se relaciona, necesariamente, con la capacidad para realizar un acercamiento a lo investigado, desde una perspectiva de diversidad cultural y de pluralidad de concepciones en torno a los elementos de la modernidad, de sus actores e instituciones, de sus políticas y medios de comunicación.
 14. Viene a expresar la concepción de "realidad" en plural habida cuenta de la inherente *inabarcabilidad* de su concepción desde prismas únicos.
 15. Diz, J. (2017) *Imaginarios sociales de la emigración en una comunidad de niños, niñas y jóvenes tetuaníes*. Tesis Doctoral, Universidade de Vigo, Ourense.
 16. Cornelius, Castoriadis, 1989, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 300.
 17. Manuel Antonio Baeza, 2011, *Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales*, (p.39). En Romay Coca, J, Valero Matas, J.A., Randazzo, F. & Pintos, J. L. (Eds.), *Nuevas Posibilidades de los Imaginarios Sociales* (31-42). España: TREMN-CEASGA.)
 18. Daniel H. Cabrera, 2004 *Imaginario social, comunicación e identidad colectiva*. En Diálogo "Comunicación y diversidad cultural". Forum Barcelona. Institut de la Comunicació-Universitat Autònoma de Barcelona.
 19. Leduc, Raymond (1984). *La forme et le sens dans la société*. París: Meridiens, 1984. ---- (1987) *Société réelle et société imaginaire*. Cahiers Internationaux de Sociologie num. 82, 1987. (Consultado en *Imaginarios sociales y crítica ideológica*, Enrique Carretero).
 20. *Auffassung*
 21. Conjuntista-identitaria
 22. Cornelius, Castoriadis, 1989, *La institución imaginaria de la sociedad*, p. 281-282)
 23. Alude a la fenomenología.

24. Los sistemas (no esquemas) lógicos son radicalmente imaginarios.
25. Su interpretación desde esta estructura de esquemas y los modos mismos en los que es posible llegar a interpretarla.
26. Disposición o modo de estar relacionadas las distintas partes de un conjunto.



ÍNDICE



Cataluña y España

José Ángel Bergua amores

Si, según asegura cierta ciencia política, un Estado Nación se constituye frente a los enemigos exteriores y dicha distinción se basa en la posibilidad de declararles la guerra, sorprende que, en el caso de España, dicha alteridad la represente en estos momentos la Comunidad Autónoma Catalana, contra la que se barajan distintas medidas de excepción, incluso la intervención de sus instituciones. Como no es la primera vez que tal cosa ocurre, debería llamar la atención que España haya tejido un nosotros tan falto de amistad interna. Sin embargo, esto no es, ni mucho menos, tan extraño.

Decía Geertz que en Java ser "humano" es ser "javanés" pero que los niños pequeños, los palurdos, los místicos, los insanos y los flagrantemente inmorales son considerados "aún no javaneses". Añade Kristeva que, de igual modo que no existe religión desarrollada que no divida el mundo entre lo venerable y lo detestable, tampoco existe un discurso civil que no conceptualice el mundo entre aquellos que son merecedores de inclusión y aquéllos que no lo son. La distinción suele realizarse, en todos los casos, a partir de códigos que proporcionan categorías estructuradas relativas a lo que es puro e impuro. Finalmente, recuerda Alexander que "los miembros de las comunidades nacionales creen taxativamente que el mundo, en el que se incluye su propia nación, se completa con aquéllos que ni son merecedores de libertad ni de apoyo comunal".

Si la inclusión de los otros interiores se realiza mediante el procedimiento de la exclusión, la pregunta que formulara Clastres tiene mucho sentido "¿No será que las civilizaciones y naciones son, en general, etnocidas hacia fuera, es decir con otras formaciones culturales, porque lo son respecto a sí mismas?". Si suponemos que, al menos por lo que respecta a Occidente, efectivamente, la propia civilización y sus comunidades nacionales tienden a instituirse en términos virtuales o abstractos a medida que inventan y purgan, primero sus alteridades interiores y luego las exteriores, el resultado es que tanto la una como las otras han terminado levantando sobre los escombros de la heterogeneidad sociocultural real un restringido abanico de homogéneas, por destiladas, sociedades virtuales. De ahí que sea posible prever, tal como aventuraba Baudrillard, una era de la universalización definitiva del Hombre, que coincidirá con la excomunión de todos los sujetos particulares y brillando sola en el vacío la pureza del concepto. Para ello, tan sólo hará falta, por ejemplo, que los extranjeros, sobre todo los refugiados, vean suspendidos sus derechos, que los niños y adolescentes deban pasar obligatoriamente por el sistema disciplinario escolar, que cada vez más diferencias psíquicas sean convertidas en enfermedades, como hacen, entrega tras entrega los sucesivos DSM, que los códigos legales inventen cada vez más ilegalidades a la vez que endurecen las penas que les corresponden y, en fin, que se aplique el "derecho penal del enemigo" contra aquellas disidencias políticas que los exigentes, abstractos y uniformes órdenes sociales son incapaces de incorporar.

Sin embargo, la patología no termina aquí. La operación de incluir de un modo abstracto y excluir en concreto se ve a menudo complementada por un mecanismo posterior que convierte a las disminuidas alteridades en fuente de inspiración para un amplio abanico de ideales con los que el orden parece querer redimirse o curarse de su aburrido nosotros. Así ha sucedido con los niños, los locos, los primitivos, el extranjero, el delincuente, etc., convertidos en materia prima con la que se han imaginado, escrito, filmado y musicado infinidad de escapatorias.

Si todo lo anterior fuera cierto, la tragedia de Occidente y de sus singulares comunidades de amigos es que la masiva y progresiva debilitación de los otros, impulsada por un nosotros cada vez más exigente y virtual, trae inevitablemente consigo el borrado de la diferencia a partir de la cual dicho nosotros se instituyó, así que pronto no habrá otros de los que distinguirse, a los que asimilar y con los que, más tarde, redimirse. En su lugar quedarán alteridades interiores cada vez más eufemizadas y el gaseoso nosotros resultante padecerá la extensión e intensificación de la fobia ante cualquier pequeño resto o aroma de alteridad.





Nuestros colaboradores en esta edición

Consulta el perfil académico ampliado de nuestros colaboradores en

Manuel Antonio Baeza R.

- * Doctor de La Sorbonne Nouvelle (Paris III). Docente e investigador del Departamento de Sociología y Antropología de la Universidad de Concepción.

Yolanda López García

- * Investigadora, profesora y coordinadora en la Universidad Friedrich Schiller de Jena en Alemania.

Manuel Alves de Oliveira

- * Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto.

Jose Carlos Fernández Ramos

- * Doctor en Ciencias Políticas y Sociología UNED. profesor colaborador en la asignatura de "Sociología del Conocimiento" de la Facultad de CC. PP. y Sociología de la UNED

Luis B. Saavedra M.

- * Doctorado en Educación-UFT, Venezuela. Docente Ordinario, Categoría Asociado, en la UPEL-IPB.

Javier Diz Casal

- * Doctor por la Universidad de Vigo. Investigador autónomo.

José Ángel Bergua Amores

- * Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid y Profesor de Sociología en la Facultad de Economía y Empresa de la Universidad de Zaragoza (España). Igualmente es Investigador Principal del Grupo de Estudios sobre la Sociedad del Riesgo y Presidente de la Asociación Aragonesa de Sociología.

Información editorial

Imaginación o barbarie es el boletín mensual de opinión de la Red Iberoamericana de Investigación en Imaginarios y Representaciones (RIIR), con el aval de la Facultad de Sociología de la Universidad Santo Tomás-Colombia.

Equipo editorial:

Javier Diz Casal

Felipe Andrés Aliaga Sáez

Ángel Enrique Carretero Pasín

Sindy Paola Díaz Better

Editado en:

Bogotá D.C. Colombia

Universidad Santo Tomás

Facultad de Sociología

Carrera 7 No. 51 A -11

5878797 Ext. 1541

ISSN 2539-0589

Licencia Creative Commons

Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada
CC BY-NC-N



CONVOCATORIA PARA LA CONFORMACIÓN DE GRUPOS DE TRABAJO RIIR (2017-2019)

Los grupos de trabajo se constituyen como **enlaces estratégicos** entre diferentes investigadores a nivel Iberoamericano que trabajan imaginarios y/o representaciones enfocados en una temática específica. El objetivo es la generación de un fluido intercambio de ideas con la finalidad de desarrollar pensamiento crítico desde diferentes argumentos teóricos/metodológicos para producir materiales académicos que aporten a la sociedad en su conjunto.

Más información en:

<https://imaginariosyrepresentaciones.wordpress.com/2017/04/19/convocatoria-para-la-conformacion-de-grupos-de-trabajo-riir-2017-2019/>