

IMAGINARIOS. UNA BRECHA ANTROPOLÓGICA PARA EL ANÁLISIS SOCIOCULTURAL

MSc. Juan Paulo de Armas Victores

Centro de investigaciones Psicológicas y Sociológicas

Cuba

E-mail: paulo@cips.cu

Resumen

Tal como sentenciaba Ernst Cassirer, a medida que la *realidad* —en su sentido más amplio—, se altera por las complejidades tecnológicas, ésta tal como cuando las olas se retiran abruptamente de una playa, dejando tras de su retirada, espacios vacíos para ser ocupados por la información digital y los juegos de la simulación y seducción. Ya no es *más inteligible* que como antes era. De hecho, nunca lo fue, sólo existían más certezas que ahora. La modernidad —en su justo advenimiento—, abrió por siempre las puertas de la Razón, para confirmar así, la Veracidad del mundo. Cabría entonces preguntarse: ¿Cuál mundo? ¿Cuál razón? ¿Acaso, la lógica cartesiana o el actual mundo informacional? Ya dejamos de tratar con ese universo de modo directo, a quién mucho menos, se le podría formular preguntas y recibir tranquilamente, respuestas. Cada intento por descarnar centímetro a centímetro de la *realidad*, es tiempo perdido, pues, ésta cada vez más se nos difumina. Por lo que al mismo tiempo que la razón engendraría sus propios monstruos sígnicos —que tan admirablemente Francisco de Goya supo representar en su pintura—,¹ se anuncia el retorno de las aves sagradas del Paraíso, es decir, *el mito, la magia, la religión, la poesía*, o sea, la

¹) En su cuadro "capricho 43" de 1797, dibujado con pluma, tinta sepia y aguatinta, aparece una expresión que el pintor Español denominó como: "El sueño de la razón produce monstruos" con lo cual, se considera al artista plástico el iniciador de la modernidad, ya que ningún otro pintor asume como Goya la tensión, la contradicción, la lucha entre la razón y emoción. (Nota del autor).

imaginación, que con su lenguaje siembra nuevas interrogantes acerca de esa figura antrópica que intenta mirar al fondo del espejo y sólo ve, su propia imagen fantasmal. Por ello, la caverna de Platón, sigue siendo una excelente metáfora para entender que lo simbólico, es el hombre mismo.

El imaginario no es conocimiento informacional o construcción paralela, ni siquiera, intenta copiar o sustituir lo que se sabe, o lo que es peor, que cada cosa que se sepa, o crea saberse, quede en el mismo lugar donde fue encontrada con anterioridad. Tampoco puede ser evaluado según los instrumentos de la razón. Sencillamente, porque su lógica no se centra en desarrollar teorías, sino en crear, engendrar y destruir los sistemas de pensamientos anquilosados por el tiempo, y transformar lo posible en realidad. En pocas palabras, establecer zonas de peligros, de amenazas para entregarse sin culpas, sin tabúes –de ahí, su vínculo con la locura y con el erotismo, la pasión–, a la duda, a la incertidumbre conteniendo y generando el *caos* allí, donde es necesario cambiar el sentido de las cosas. Por ello, más allá de los determinismos históricos y reduccionismos mecánicos sufridos, existe la posibilidad de entender los procesos sociales no ya desde un “afuera” de la sociedad misma, desde una externalidad o historia contada por otros, casi siempre foráneos y que necesariamente responde a un objetivismo radical, a una mera superficie plana, sino, desde sus propias rutas bio-simbólicas. El imaginario crea ese saber sobre la realidad que es sobre el hombre mismo, ya que es pura simbolización y no conceptualización abstracta. Por último, aunque sea negado, su vuelo puede alcanzar zonas a las que la razón, no llegará nunca. Entonces, intentar entender los efectos que producen los imaginarios, es desinhibir el saber, producir su verdadera liberación y comprender al ser humano que los produce.

Introducción

“¿El unicornio es una mentira?... Qué desilusión!

*Me habría hecho gracia encontrar alguno
al atravesar un bosque. Si no,
¿Qué gracia tendría atravesar un bosque?”*

El nombre de la rosa.

Umberto Eco.

La realidad social, no se nos presenta directamente. Ya no podemos mirarla fijamente, necesitamos de la *representación* para hacerlo. Ellas juegan la partida por nosotros. Es por eso, que resulta no sólo importante, sino necesario intentar entender dicha función, ya que ésta surge como producto en que el mundo deja de ser un mero reflejo. Metafóricamente podría decirse que “Alicia”, atravesó el espejo frente al cual se miraba, —que no es más que ese OTRO—, y entonces, se encontró a sí misma como otro universo. Como diría también Chuan Tzu, el sabio chino en la voz del Emperador Amarillo: *“Cuando mi espíritu atraviere esa puerta, y mis huesos regresen a la raíz de la cual nacieron ¿qué quedará de mí?”* Y es cierto, nada queda igual una vez que comenzamos a representar.² Por ello, la antigua concepción de la realidad en tanto “entidad objetiva” ubicada independiente y más allá de las apreciaciones subjetivas sean éstas individuales o colectivas, y que poco tendrían que ver con el interior de las personas, ha dejado de existir.³ El

²) No es sólo una cuestión de percepción. Se trata de un proceso más independiente ya que la percepción de la realidad no está sometida a elementos mecánicos o permanentes, sino que son modificados por el efecto creativo de la imaginación. En ese sentido podría retomarse la idea de francés Henri Bergson cuando dice que la fabulación o “función fabuladora” es, una reacción de la naturaleza contra el poder disolvente de la inteligencia, con lo cual, aparecen muchas inexactitudes, deformaciones tanto en la reproducción o recuerdo como en su percepción. Sin embargo, es de notar que su principal aspecto no es tanto esa posibilidad de transformar lo percibido, sino el desarrollo voluntario o espontáneo de las imágenes, es decir el grado de conciencia en su uso. (nota del autor).

³) Esto no significa prescindir de aquella realidad. Ni impide que no puedan tenerse en cuenta los conocimientos científicos, así como los recursos técnicos, proporcionados por las ciencias de la naturaleza. En este último aspecto pueden ser aprehendidos algunos de los caracteres que peculiarizan el comportamiento social, tales como la indefinición de límites, la

concepto mismo de *realidad pura* en el sentido físico de la palabra, se acerca cada vez más a una elaboración en permanente estado transitorio. Escogemos el punto desde el cual, vemos la onda o la partícula colapsada. En dependencia de la aleatoriedad del observador, tendremos ante sí, la indeterminación de esa realidad. Átomos, partículas, etc., no sólo existen de modo real, sino porque las escogemos y denominamos, y de ese modo, las “volvemos” más reales. En pocas palabras, son *construcciones sociales*, no únicamente porque las encontremos en algún espacio subatómico, o porque las denominamos conceptualmente, sino porque la compartimos con otros humanos. Que decir entonces, de la realidad social. No existe *realidad social pura* separada de quien la percibe. Eso sería un absurdo. En el mundo humano, sólo existen realidades sociales. Es decir, con mediaciones sociales. Sin embargo, no podemos caer en la ilusión ingenua de que simplemente “construimos el mundo desde nuestra mente”. La realidad social, es algo más que una construcción. Y es esto, en sí mismo, lo que más provoca inquietud⁴ al no poder asirnos a una totalidad, ya que por una parte lo social, desdobra o desborda su aparente carácter natural,⁵ y la connota más allá de ella misma, provocando una gran inflexión, un inmenso entramado de transversalidades de diversos ordenes que van desde lo puramente filosófico, lo emocional, cognitivo, hasta lo conductual, todas ellas con sus cargas e intenciones de legitimarse en sí mismas como realidades apartes, inconexas con las otras, lo que impide paradójicamente a pesar de su evidente

infinitud de componentes o la indiscriminabilidad de causas y efectos, mediante la geometría fractal de Mandelbrot, los fuzzy sets de Zadeh o la teoría de las catástrofes de Thom, para citar algunos recientes hallazgos y sofisticados recursos poco o nada explorados en nuestro campo científico.... en todo caso, empero debemos ir más allá de todos estos modelos, analógicos al fin y al cabo, y elaborar un modelo integrador de las diversas dimensiones del comportamiento humano en tanto que tal. Frederic Munné. La construcción de la psicología social como ciencia teórica. Editorial PPU. Promociones y Publicaciones Universitarias, S. A., Barcelona, España, 1993, p. 199.

⁴) Es el *irrequietum Agustiano*, pero sin cometer el error de sacar al hombre fuera del mundo. (Nota del autor).

⁵) Retomemos a Husserl cuando se refiere a la *actitud natural frente de la realidad*. Una construcción efectuada desde el Ego. En cuanto a la filosofía de la Fenomenología, Shutz afirma: que no se trata de objetos en el sentido empírico sino, a su configuración en tanto experiencia del YO. Husserl habla del estado de cosas intencionadas *Existencialismo y Alineación*. Filkelstein, Sidney Instituto del Libro, Arte y Sociedad, 1968. p. 80.

presencia, su apropiación o apresamiento como una única verdad. Y por otra, esta pura contradicción es, al mismo tiempo, la mayor de nuestras conquistas, es decir —en el fondo—, odiamos tanto la realidad perfecta, incuestionable, que ya no se trata solamente de la tensión entre nuestros instintos de supervivencia, el simple sentido de constatación o reflejo momentáneo y/o pasivo de percatación de los hechos, sino de una conciencia emergente que va más allá, en busca de una salida, de una transformación. Es ésta capacidad de agredir lo real, lo que nos convirtió en seres sociales. Tal fractura⁶ histórica, transforma en el sentido ontológico, todo aquello que lo ha hecho *Ser*, al llevar al ser humano aún más lejos, y convertirlo por definición en una criatura que crecerá no solo en tamaño, sino en grandeza porque precisamente toma conciencia de ella, se distancia o acerca cuanto puede en la medida en que se va haciendo cada vez más consciente de sí mismo. Ya nunca más seremos animales adaptados. Y esto a su vez, hace que contrariamente a la incuestionable crudeza o aparente evidencia con que se nos muestra la realidad social, se vuelva impura desde el inicio, y su permanente interrelación con otras dimensiones desconocidas,⁷ hace que arrastre tras de sí, una cantidad increíble de dudas e incertidumbres. Quizás de ellas, el principal campo de problemas no sea tanto reconocer que no existe una realidad social ontológicamente pre-establecida, objetiva,⁸ inmutable e inamovible desde siempre, y que por consecuencia ésta posea

⁶) Esta ruptura ontológica entre la razón y el mundo quiere decir que el mundo ya no es un orden significativo, está expresamente muerto. La comprensión del mundo ya no es un asunto de estar en sintonía con el cosmos, como lo era para los pensadores griegos clásicos. (...) el mundo se convirtió en lo que es para los ciudadanos el mundo moderno, un mecanismo desespiritualizado que puede ser captado por conceptos y representaciones contruidos por la razón. Lander, Eduardo. *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencia sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2005, p. 6.

⁷) Tan grande como la vida diurna, es esa otra dimensión conocida como el inconsciente social. (Nota del autor).

⁸) Como procedimiento científico la descripción objetiva del mundo se hace desaparecer cualquier vestigio de subjetividad. Pero en aras de una mayor o supuesta científicidad, se corre el riesgo de diseccionar, descontextualizar la realidad, al intentar signarle valores numéricos o adaptarla a una metodología cuantitativa, cuando es imposible medir lo social sobre esa base. Con ello, forzamos una imagen irreconocible de la vida social. Esta división corresponde a los tres momentos dentro de las ciencias: la clásica, la relativista y la cuántica. En esta última el sujeto es interno al objeto y viceversa por lo que hay que sustituir el presupuesto de "objetividad" por el de "reflexividad". (Nota del autor).

tantas dimensiones⁹ en sí mismas, sino explorar cómo llegan a ser tales. En otras palabras, interesa descubrir los múltiples procesos implicados en dicha elaboración, o lo que es lo mismo, la subjetividad –otro nombre moderno para el alma–, que subyace tras los fenómenos que se denominan sociales, que no es más que la práctica de designar u otorgar valores, sentidos, vivencias, y significados a los hechos y conductas dentro de los diferentes contextos donde se produce su construcción. De modo que una vez más, no podría hablarse de “hechos sociales ni acciones puros”¹⁰ bajo ningún concepto, sino más bien de “experiencias de hechos o realidades experimentadas”, o como solía llamarle el filósofo francés Michel Foucault, “ámbitos de contacto social”,¹¹ aunque éstos sean, extraños o poco comunes,¹² y que dicho sea, son a su vez, distintas en cada medio y tiempo sociocultural. Por tanto, si nada es trasparente o traslúcido como pudiéramos pensar, esto obliga a intentar entender cómo funcionan las subjetividades en la construcción de dichas realidades culturales, qué tipo de mecanismos se activan en función de lograr dichas construcciones, más allá de la polémica

⁹ Como nunca antes sería legítima la metáfora Bíblica de: “...en la morada del Señor, hay muchos aposentos”(N. a).

¹⁰ Utilizo el término de acción en el mismo sentido de Max Weber del entramado subjetivo de significados que da sentido a la conducta. *Economía Sociedad*. Editorial de Ciencias Sociales. La Habana, 1971, p 5.

¹¹) Pudieran considerarse también como fuentes de heterotopías, es decir, espacios de ilusiones. Sin embargo, por *utopía* debe entenderse en el sentido blochiano de esperanza (*Ernst Bloch: El principio esperanza*). Para Bloch, cuando el hombre sueña despierto su pensamiento se dirige hacia delante, anticipando de esta forma lo que aún no existe, el momento utópico. Ello se debe a la constante aspiración humana de cada vez más felicidad, debido a la cual el hombre especula sin cesar sobre la posibilidad de un cambio, sobre un estado diferente, mejor, de su propia vida y del mundo. La función utópica de la esperanza es concebida como la percepción de las posibilidades de transformar radicalmente la vida en sentido humanista. Sandoval López, Orestes. *Máscaras de la conciencia crítica*. El diálogo intertextual dentro del complejo temático Revolución-Socialismo-Tercer Mundo en reelaboraciones literarias de Heiner Müller. Tesis en opción al grado científico de Doctor en Filología. Universidad de La Habana, 2003. p. 34.

¹²) En un hermoso cuento el libro de David Cooper, *Sobre el lenguaje de la locura*, trata sobre un pobre jardinero mexicano que trabaja para un Embajador. En el cuento, el jardinero conversaba con los árboles del jardín a su cuidado, al punto de conocer que algunos de ellos, estaban poseídos por espíritus malignos, le comunicó esto al señor embajador, y éste le replicó, que cortara esos árboles de un tajo. Malrieu Philippe. *La construcción de lo imaginario*. Psicología y Ciencias humanas. Ediciones Guadarrama, Lope de rueda, Madrid, 1971, p 12.

de su integración o su avocación por lo apocalíptico.¹³ En realidad, parecería que los imaginarios pertenecen más al plano del re-pensar, pero son más bien, del re-hacer; es decir, producir la reorganización de los sistemas. De ahí, es su vínculo con el mito antropomórfico de la muerte-renacimiento. Las cosas reaparecen renacidas en otro tiempo, plenos de nuevos deseos. En pocas palabras, los imaginarios, muestran cómo aparece a cada paso, se subvierten y cobran nuevos sentidos las prácticas sociales de construir socialmente el mundo. Pero intentar comprender esa imaginación social y el alcance que tiene, denota algo más que la ya compleja producción de sentidos, implica también conocer sobre todo a quienes la producen, con lo cual, ya no es buscar esencias metafísicas inherentes a alguna naturaleza fuera de esas mismas personas, sino más bien, todo lo contrario, acercarse a las tendencias culturales, o bien podríamos denominarles movimientos sociales detrás de los cuales, siempre hay una imaginaria posible, una fantasía a perseguir por muchos, y saber qué modelos siguen –si es que siguen alguno–, esas personas históricamente determinadas y contextualizadas, en sus intentos de poder adaptarse a las nuevas situaciones en la que están inmersos, siendo al mismo tiempo, padres e hijos de su propia creación. La cultura pasa entonces a ser, ese modo de organización de la experiencia al construir mundos con sentidos en los que todos se encuentran sumergidos.^{14,15}

¹³) Esta claro que hago una referencia directa a la taxonomía que hiciese Umberto Eco, entre los llamados por él: los Apocalípticos que serían aquellos intelectuales que –espantados frente al fenómeno de los medios de masas y de la cultura de masas subsiguiente– se inclinan por pensar en un retorno a la barbarie para la civilización occidental debido en parte a la gran amenaza que representan para la tradición, y la gran cultura (los museos, la música "clásica", el teatro y las obras de arte), y que es banalizada y pervertida por los medios. En tanto que los integrados estarían a favor de la cultura de masas según dice Eco. (Nota del autor).

¹⁴) "... creyendo con Max Weber que el hombre es esencialmente un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación, interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie." Clifford Geertz. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona, España, p. 20.

¹⁵) Y es que el hombre no está hecho de naturaleza y cultura; el hombre es, desde siempre, un producto cultural. El motivo que lo define no reside en la necesidad de crear cultura para

Sin embargo, todo ello implica algo más que describir donde surge la cultura. Su exploración obliga también a sortear los obstáculos de los paradigmas objetivistas y del determinismo en todas sus variantes que se han venido arrastrando hace bastante tiempo. Es decir, sin una comprensión de las ciencias sociales en su sentido más general poco se podrá saber al respecto. Ahora bien, cómo diseñar este saber sin que éste, se vuelva insustancial, repleto de categorías vacías y sí sustentada en procesos reales ya sean – orgánicos, psicológicos, sociológicos, etc.–, por mencionar sólo algunos de modo que no se vuelvan depositarias o estancos por separados y donde solo encontraríamos respuestas parciales dadas, por el lugar asignado a dichas ciencias particulares, y que sirvan eso sí, para comprender y aclarar, la dinámica que deseamos encontrar, considerando en primer lugar, su diversidad tanto en sus planos de expresión subjetiva, como en las posibles interacciones entre los sistemas llámenseles estructurales o funcionales. Es necesario entonces, tomar en cuenta otra especie de epistemología social¹⁶ que de cuenta no sólo de los objetos sociales que circulan, sino también de los diversos momentos creativos de la subjetividad social¹⁷ que se cruzan con estos, o posiblemente los generan sobre la base de interacciones mucho más

completar o compensar su deficiente constitución biológica. Tampoco ha de buscarse en la fabricación –que en este caso es anterior al hombre mismo– ni en la hostilidad del entorno. Lo peculiar del hombre es la quiebra, la ruptura, la abolición de todo lo natural. Alexis. Jardines. *El cuerpo y lo Otro*. Introducción a una teoría general de la cultura. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, 2004. p.7.

¹⁶) En el campo social, sería mejor hablar de corrientes de pensamientos. (Nota del autor).

¹⁷) Por qué no incluir aquí a los diversos estados de conciencia no ordinarios (ENOC) ya definidos experimentalmente; entre ellos, podemos citar el conocido uso de hongos, y sustancias vegetales o fúngicas llamadas enteógenas (neologismo acuñado por Carl Ruck primero y por Gordon Wasson después, en lugar de alucinógenas y que significa “producir o hacer nacer el Dios dentro de nosotros”), con el fin de alterar el estado considerado “normal” de conciencia, y poder adentrarse en otras supuestas realidades, y obtener así, conocimientos que no tienen que ver con el ritual cristiano. El poder de estos alcaloides, conjuntamente con otros principios activos produce un cambio en el estado de conciencia. En el fondo de este cambio, se encuentra una profunda necesidad que tiene el hombre de alcanzar un conocimiento más amplio, que supere las limitaciones de los sentidos. Otro tanto, podría decirse de la meditación como forma cultural de lograr una visión más abarcadora, Alan Watts. *Drogas psicodélicas y experiencia religiosa. El gran Mandala*. Editorial Kairós, Barcelona, España, p. 99.

complejas y que responden a modelos de realidades¹⁸ y por consecuencia, producen algún tipo de acción social.¹⁹ Por tanto, antes de adelantarnos a cualquier conclusión, cabría en principio preguntarse: ¿Desde qué campo de estudio, podría producirse algún tipo de conocimiento que pueda dar luz, acerca de las formas de subjetivación o construcción imaginaria que tome en cuenta todo lo anterior, y no olvide las posibles bases sobre las que se sustentan toda la actividad intencional de la conciencia social? En pocas palabras, desde dónde ubicarse tanto teórica como metodológicamente y preguntar, para al fin y al cabo, obtener ciertas certidumbres válidas que garanticen la existencia de tal punto de partida o esquema referencial, y que sirva igualmente en lo adelante, para responder otras posibles preguntas que puedan surgir. Por otro lado, ¿existe ese punto de partida o es igualmente otro triste artefacto cultural²⁰ más, víctima de otros reduccionismos?²¹ ¿cuándo podemos decir que nos hemos apropiado de tal punto de vista, y sobre todo, pensando también en el tipo de resultado que pueda ofrecer

¹⁸) Al explicar esos modelos de realidad se debe tomar en cuenta que son generados para la acción, y por tanto en función de entender la conducta desde esa constitución a la que los sujetos sociales llegan a realizar. (Nota del autor).

¹⁹) Por supuesto, que se interviene en el mundo para controlar nuestras acciones. Rómulo Gallego. Badillo. *Las corrientes constructivistas, de los mapas conceptuales a la teoría de la transformación intelectual*. Editorial Presencia, Ltda. Colombia, 1994, p. 120.

²⁰) Todas las ciencias, incluida, la Antropología, son un artefacto cultural pues en alguna medida todo se tiene por cultura ya que no hay otra posibilidad de estudiar las culturas sino con otra cultura, con los medios que proporciona esa cultura. Una misión hecha a varias voces, no siempre concordantes. *Lecturas de antropología social y cultural*. Honorio Velazco. Cuadernos de la UNED Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid, 1993. p. 9.

²¹) Artefactos también encierra el peligro de confundir o igualar el mapa al territorio. Pensar encontrar siempre estructuras del tipo binarias. *En ese mismo sentido Taussing se aprovecha del texto de Strauss para confirmar sus sospechas acerca de las supuestas estructuras a encontrar y plantea (la cursiva es del autor): ... La eficacia de los símbolos consistiría en esa "propiedad inductiva", por la cual estructuras formalmente homólogas, construidas de diferentes materiales, en diferentes niveles de la vida –procesos orgánicos, el inconsciente de la mente, el pensamiento racional- están relacionados entre sí. Pero Taussing se pregunta: "¿Qué sucede si los símbolos no son eficaces...? ¿Qué es lo que se convierte en eficaz? ¿Es el nacimiento de un niño mediante lo que Lévi-Strauss, llama la manipulación de órganos por medio de símbolos, o es la utilización de la magia de los indios y del cuerpo de una mujer sin alma para dar nacimiento a otra cosa? El riesgo es confundir *nuspane* (colibrí) con *pene*, creer que se está ordenando el orden cuando en realidad se le está subvirtiendo de manera total. Es trastocar el cuerpo de la mujer y el espíritu del vientre, es olvidar lo micro-contextos, confundir *purba* con alma. Estos y otros artefactos no resultan fáciles de aprovechar para la elevada causa de la estructura". Taussing, Michel. *Un gigante en convulsiones*. Editorial Gedisa, S.A., 1995, pp. 216-217.*

cualquier aventura epistémica al encontrar respuestas e intentar interferir en el destino de las personas? También podría indagarse, como lo hace Nestor García Canclini, al intentar introducir su concepto de *hibridación*:²² ¿Cuál es la ventaja, para la investigación científica de recurrir a un término cargado de equivocidad? ¿Cómo saber que no estamos perdiéndonos en devaneos simplistas o exagerando al intentar colocar unas dimensiones de la subjetividad, por encima de otras o privilegiando aspectos bien descartados por otras áreas de las ciencias como simples o rutinarios? Por último, ¿pueden ser los imaginarios una apuesta teórica? ¿A cuál de los *mundos* del filósofo británico Karl Raimund Popper (1902-1994),^{23,24} pertenecen los imaginarios, y qué relación guardarían con una posible “fenomenología de la conciencia”? La respuesta, impone comenzar a desentrañar estos hilos de Ariadna.

Una brecha antropológica

Una explicación inicial debería buscarse entonces, en la necesidad que impulsa al ser humano a introducir un efecto subjetivo sobre lo real,²⁵ concebido esto último, como todo lo manifestado e inmanifestado, y sobre ella misma, es decir sobre su propia mente. La única alternativa plausible por

²²) Se encuentran ocasionales menciones de los términos sincretismo, mestizaje y otros empleados para designar procesos de hibridación. Prefiero este último porque abarca diversas mezclas interculturales –no solo las raciales a las que suele limitarse “mestizaje”– y porque permite incluir las formas modernas de hibridación mejor que “sincretismo” fórmula referida casi siempre a fusiones religiosas o de movimiento simbólicos tradicionales. Nestor García Canclini. *Culturas Híbridas*. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. Editorial Grijalbo, S. A. Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1989, p. 15.

²³) Según, Karl R. Popper, en su libro *El universo abierto*. Madrid, Tecnos, 1956, p. 149, el “Mundo 1” pertenece al mundo de la Física: las rocas, los árboles, y los campos físicos de fuerza; el “Mundo 2” es el psicológico y el “Mundo 3” es el de las producciones de las mentes humanas. Sin embargo, como bien plantea Manuel Almendro, lo realmente importante es que todos esos mundos no sean autónomos o cerrados en sí mismos, sino que existan una relación entre ellos y puedan ser influenciados entre sí. *Psicología del caos*, Editorial La llave, España, 2002, p.103.

²⁴) En el Tercer Mundo podemos descubrir nuevos problemas que estaban allí antes de ser descubiertos y antes de que se hiciesen conscientes (...) por tanto el tercer mundo es autónomo: podemos hacer en este mundo descubrimientos teóricos del mismo modo que podemos hacer descubrimientos geográficos. Karl Popper. *Conocimiento objetivo*. Madrid. TECNOS, 1972, p. 7.

²⁵) Designa todo lo caótico, lo incomprensible, mientras que el hombre sólo alcanzará a relacionarse con su ecosistema por medio de la actividad perceptual y simbólica. Lacan J. Seminario I, Edición Paidós, 1992, p. 213.

el momento, es que todo lo que denominamos *real* resulta en principio ser inmenso, inabarcable e inatrapable en toda su extensión por nuestros limitados sentidos, y para poder sobrevivir a su enorme impacto, hemos interpuesto barreras, o mejor dicho, pantallas que contengan y filtren la presencia y acción frente y hacia nosotros. De lo contrario, como afirma la politóloga alemana Hannah Arendt (1906-1975), si respondiésemos a la llamada que dirigen a nuestro pensamiento y a nuestra atención cada uno de los estímulos y hechos en virtud, de su propia presencia segundo tras segundo, quedaríamos totalmente exhaustos.²⁶ Aquí, valdría la pena realizar una serie de preguntas: ¿Es posible vincular la percepción de la realidad con las estructuras de la conciencia humana, es decir, realmente “percibimos” o “construimos” la “realidad” tomando en cuenta, esas desventajas de los sentidos, o es precisamente, la mayor de nuestras ventajas evolutivas con relación a otras especies? Si la respuesta no esta en las redes sinápticas, entonces dónde y cómo buscarla. Todo parece indicar que no debemos continuar buscando dentro de las redes neuronales, o mucho menos en las formas icónicas de representación- éstas son solo una forma exterior de manifestación. Por tanto, solo adentrándonos en el plano epistémico podremos toparnos con lo imaginario, pues es el plano fenomenológico y no fenoménico donde están presentes las estructuras tanto *yoicas* como corporales. Como bien nos sugiere Alexis Jardines, esto es sólo posible si pensamos en términos de relaciones entre mente y cultura, y no entre cerebro y materia. En todo momento, lo que debemos buscar es la función de sentido, no el contenido del imaginario, sino el sentido mismo de imaginar. Y esto, es una cuestión cultural.

De cualquier manera, como afirma el antropólogo Clifford Geertz (EE.UU, 1926): ... *la cultura es un documento activo, es pues pública, lo mismo que un guiño burlesco o una correría pura para apropiarse de ovejas. Aunque contiene ideas, la cultura no existe en la cabeza de alguien; aunque no sea*

²⁶) Citado por Miguel Beltrán en el texto *La realidad social*. Colección de Ciencias Sociales. Editorial Técno, S. A., 1991, p. 11.

*física, no es una entidad oculta. El interminable debate en el seno de la antropología sobre si la cultura es "subjetiva" u "objetiva junto con el intercambio recíproco de insultos intelectuales ("!Idealista!", "!mentalista!", "!conductista!", "!impresionista!") que lo acompaña, está por entero mal planteado. Una vez que la conducta es vista como acción –acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significa algo*²⁷

De ser cierto que la experiencia de construcción social de la realidad, (tal como mencionan Berger y Luckmann, en su texto,²⁸ es vital), entonces los imaginarios garantizan la supervivencia social, al vincular dentro de nuestro universo de referencia tradicional, los estados mentales de las personas, con sus conductas, con sus traumas personales y colectivos, con los eventos más macro-sociales. Por lo que, los mismos, conllevan la necesaria la evaluación, valoración y reconstrucción de los presupuestos epistemológicos que explicarían el lugar del sentido social adjudicado dentro del espacio cultural a partir de los complejos procesos socio-culturales.

El vacío de la razón pura

Para intentar comprender la idea de los imaginarios en tanto formas culturales de re-construcción simbólica social, resulta imprescindible adentrarse en el hontanar de su naturaleza, es decir saber cómo o porqué

²⁷) Geertz Clifford. *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa. S. A, Barcelona, 1989, p. 24.

²⁸) Ambos autores sostienen la tesis básica de que: *La realidad se construye socialmente* y por tanto, lo que ellos consideran la sociología del conocimiento debe analizar los procesos mediante los cuales se produce esa construcción. Parten de la dualidad de la realidad, que para ellos es tanto facticidad objetiva como significado subjetivo. Interesados en cómo se convierten estos significados en facticidades objetivas llegan a la conclusión de que la Sociedad es un producto humano y el hombre un producto social, una realidad "*cum grano salis*". A pesar, de que se mueven dentro de una línea Fenomenológica, están centrados en la construcción social de ese sentimiento subjetivo que determina la internalización de la realidad. Para ellos, la realidad es un hecho de conciencia ya que el mundo (sobre todo el de la vida cotidiana) se origina en los pensamientos y acciones sociales estando, de esta forma sustentado como real por sus creadores. En una clara referencia señalan que la realidad social puede ser impuesta por los agentes de la policía, con lo cual están dirigiendo la mirada hacia el poder de la sociedad en cuanto a productora de procesos de decisión y de socialización, o lo que es lo mismo al poder de producir realidad en sí misma. Berger y Luckman. *La Construcción Social de la Realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1995, pp. 9-11.

surgen, y consecuentemente conocer su "causa última". Sin embargo, posiblemente tras el fracaso de una categoría tan cerrada como "causa", para explicar los fenómenos, -más los de corte social-, es necesario acudir a otras dimensiones que den cuenta de la concatenación de los fenómenos. En palabras de Parain-Vial²⁹: [...] de una categoría que, entre la totalidad inaccesible y no analizable del mundo y la multiplicidad confusa de los fenómenos, le permita pensar al científico social –añadiría–, precisamente estableciendo en él un orden de acciones recíprocas. Y esto nos lleva directamente al problema de la vida social, pues el origen de los imaginarios está ahí. No existe otra causa última de los mismos, que no sea la vida pública. Ni tan siquiera la disección estructural o por celdas, de un contenido imaginario podría recomponer su totalidad.

La modernidad como modo cultural, posee una extraña predisposición a querer apropiarse cuantitativamente de la realidad y dentro de ella, a todos sus objetos y/o sujetos de la misma manera que la religión se apodera y adueña del alma de las personas y de las cosas. Esto ha conducido por un lado, a la represión de todo aquello que resultara estar fuera del reino de la razón, y a la falta de reconocimiento de otros "posibles objetos y/o sujetos posibles. Esto da entrada a otro tipo de ciencia de la complejidad social. En otras palabras, propiciar la apertura hacia la incompletud del conocimiento, o en palabras del propio sociólogo y filósofo francés Edgar Morin (1921): ... reconocer la imposibilidad de eliminar la contradicción, la incertidumbre, lo irracionalizable... que respete lo no-idealizable, lo no racionalizable, lo fuera de la norma, lo enorme... que revele el misterio de las cosas.³⁰ En tal sentido, los mitos, el arte, y la poesía ofrecen una salida ante el pensamiento reductor, unidimensional y disyuntivo de la razón tecnificante. La capacidad de los mitos para crear y usar unas representaciones imaginarias

²⁹) Jeanne Parain. *Análisis estructural e ideologías estructuralistas*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1972, p. 11.

³⁰) Autobiografía intelectual de Edgar Morin. Apuntes del seminario *Sobre el paradigma de la complejidad*. Universidad de la Salle. Facultad de Filosofía y Letras. Área de formación Lasallista, 1995.

conducentes a otras gracias a las cadenas asociativas es impresionante e igualmente impredecible. Las imágenes míticas, permiten abrir otros senderos (sendas inventivas e intuitivas según Morin) que la ciencia clásica no logra alcanzar o interesarse. Los fallos de la causalidad lineal, denotan la presencia de espacios inconclusos, a-causales o en el mejor de los sentidos, libres que pertenecen al o a los sujetos de otras historias, y que los mitos llenan a través de lo que En tal sentido cualquier análisis cultural debe contar con su estudio. Dicho análisis debe contener a los imaginarios como otras figuras epistémicas o mejor dicho saberes con los que se impulsa igualmente cualquier proyecto social. Visto así, la figura de la modernidad (S-O) antes mencionada, es sólo una re-dimensionalidad más, tardía por cierto, entre otras tantas que ocuparon un lugar preferencial en la llamada modernidad, pero que antes de su llegada, ya existía un lugar para la imaginación social. No basta entonces, con reducir el conocimiento a una red de interpretaciones unívocas o racionales. Mucho menos concebir al los imaginarios solamente como un tipo de pensamiento extraño inconexo con el resto de las producciones sociales, sino como un sistema de interpretación que posee sus propios atributos fenoménicos. Es preciso tomar en cuenta que los imaginarios son mediaciones que atraviesan todo el entramado social, así como las prácticas interactivas socialmente constituidas y constituyentes producidos por las personas reales. Sin embargo, reconocer la incertidumbre tras el derrumbe de los paradigmas, no significa como refiere el sociólogo y teólogo François Houtart, (Bélgica, 1925) la atomización de la realidad, la ausencia absolutas de estructuras, la anomia, el inmediatez, sino aceptar que la realidad no es lineal, ni determinada desde un afuera de los sujetos que la viven socialmente. Más allá de los reduccionismos a los que se ha visto forzada por tanto tiempo, las ciencias sociales en sentido general precisan trascender e integrar de manera positiva los hallazgos de las ciencias médicas, sin que ello implique su esclavización paradigmática. La complejidad de las redes neuronales no agota la complejidad de la vida

social, aunque se hace necesario comprender los umbrales perceptivos,³¹ para saber cuando las personas dejan de ver algo para comenzar a (a-percibirlo) como otra cosa.

Entonces, el estudio de los imaginarios estaría más que justificado, ya que no se trata simplemente de discursar o enumerar sobre los diferentes efectos que los imaginarios puedan causar, aunque recordando a el antropólogo escocés Victor W. Turner (1920-1983), —siempre habrá una estructura resultante, un encajonamiento de las experiencias sociales—, sino que es preciso develar cuáles son los enclaves históricos-estructurales a partir de los cuales, se organizan y entretajan las imaginaciones sociales que producen dichos efectos, así como conocer qué espacio social ocupan, y cuáles son las mediaciones socio-culturales que los involucran; explicar en qué medida algunos enfoques con los que se ha venido realizando las investigaciones sobre los imaginarios han de ser reformulados y qué novedades pudieran encontrarse al respecto. Existe una estrecha vinculación entre los imaginarios, y las zonas liminales, el caos, y la creatividad social, pues su acción se denota más vividamente cuando aparecen fenómenos cruciales. El imaginario debe buscarse entonces también, en los bordes de la sociedad, en el quiebre y en la indeterminación o zonas liminares de la sociedad. Allí, donde el sujeto está menos sujetado.³²

³¹) A varios mineros en Sudáfrica como no saben leer, se les mostró un dibujo simple con el fin de convencerlos de quitar las rocas que obstaculizan la vía ferroviaria, y donde aparecen tres viñetas o escenas con individuos limpiando las vías de rocas. Sin embargo, esta acción no funcionó y lejos de limpiarlas, aparecieron más rocas en las mismas. La causa es que los mineros tienden a ver las imágenes de izquierda a derecha y entonces extraían piedras del suelo y las colocaban en las vías. *Sigmposting and Communication Media. Icographic. Número 7 (1974)*. p 19. Citado por Frascara Jorge. *Diseño gráfico y comunicación*. Ediciones Infinito. Buenos Aires, 1988, p. 65.

³²) Victor Turner establece una interesante instancia que denomina *comunitas* a diferencias de las estructuras sociales de carácter rígido, donde los sujetos están menos "sujetados" a las reglas institucionales. En tal sentido, reflexiona en su texto *Pasos, Márgenes y pobreza: símbolos religiosos de la comunitas* lo siguiente: Comunitas es, esencialmente hablando y en sus orígenes, puramente espontánea y auto/generativa. Más adelante señala ... está esencialmente opuesto a la estructura, como la nada está opuesta a la materia... la gente necesita, y necesitar no es una palabra mala, quitarse las máscaras, las capas, las vestimentas y las insignias de status de vez en cuando, incluso aunque sea para ponerse las máscaras liberadoras de la mascarada liminal. Paul Bohannan. Glazer Mark. *Lecturas de Antropología*. Segunda edición. Editorial Ciencias Médicas. Ciudad de La Habana, 1972. p. 525.

El sujeto sensorial

No por gusto Michael Foucault, declaraba en su texto *El orden de las cosas*, que el "Hombre", nunca había existido antes. Esto debe ser entendido en un sentido amplio porque hacia lo que apunta Foucault, es hacia la cuestión del hombre como objeto de estudio desde una racionalidad pura. Algo que sin lugar a dudas, no ofrece otra salida para visiones que intentan recuperar aquella parte más sensorial del humano. Su sentencia de: [...] *podemos apostar con toda seguridad que el hombre será borrado, como un rostro dibujado en la arena de la orilla del mar*, es una clara visión de esta problemática a la cual, nos arroja la modernidad.

El retorno a la esencialidad del ser humano, establece una diferencia entre unas "ciencias de la naturaleza" y una "ciencia de los seres vivos" que redundarían en una complejidad totalmente diferente, al menos en principio. Todo esto hace que se retomen los hilos rotos con una antropología filosófica en un sentido que recuerda al filósofo alemán Immanuel Kant (1724-1804), (aunque sea sólo parcialmente), cuando intentaba salir del empirismo ingenuo, y deseaba lograr un acercamiento a aquellas condiciones que hacen posible el conocimiento de la realidad y que son al mismo tiempo las condiciones de la objetividad. Sin embargo, desde ya se impone ciertas aclaraciones a la analítica trascendental de Kant, y es que aquí, la noción de verdad pasa necesariamente por la reflexión del sujeto que la construye, no ya como ente psicológico, o epistemológicamente ideal, sino filosófico, y más que eso, como ente epeitémico. Y esto implica por una parte: un cuestionamiento a toda trascendentalidad inmanente e históricamente sintomática de la mentalidad occidental, es decir separada de quien elabora esa realidad, o lo que resulta similar un cuestionamiento a toda modernidad, al orden simulado de la misma, y a través de ello, al problema de la objetividad y causalidad del mundo que esta modernidad en nombre de su eficacia ha declarado como única, y por otro, comprender que en todo caso, de existir algún principio a-priorístico (categóricos) que hagan posible el *fenómeno*, siendo aquí, lo que hace posible o no la construcción del

conocimiento, es necesario revisar nuevamente la metafísica. Lo realmente importante de esa naturaleza a explorar, es que cuando se habla de ella, se está aludiendo entonces, a un tipo especial de correlación que conforman la realidad y la mentalidad, o el tipo de construcción que efectúan los sujetos que la hace emerger. Sólo desde esta perspectiva se logrará entender la práctica imaginaria como criterio cultural. Pero más allá de esos posibles entendimientos, se interroga por la existencia misma de otra metafísica, es decir, de explorar otros estados de conciencias desde los cuales, se pueda operar otra construcción de la realidad. En otras palabras, el conocimiento "puro" en el sentido kantiano de la palabra no existe, por cuanto la razón no puede explicar nada fuera de la experiencia misma. Sin embargo, ha de buscarse la metafísica de los afectos. Esa pudiera representar una respuesta válida al problema cultural de los imaginarios en tanto formas *aprioris* de experiencia inmediata. En forma de pregunta: ¿Si la razón no puede, podría los efectos, la moral y la ética?

Tal objetivo, lleva implícito el trabajo de situarse en otro orden de consideraciones que tiene como base la diferencia cultural entre el universo signico, y el plano simbólico ya que el primero como veremos más adelante no puede servir de transcriptor del segundo, sin antes caer en una indeterminación sobre el mismo. Esto nos sitúa más directamente en la comprensión no sólo de la verdadera naturaleza que explicaría esa diferencia cultural, sino en el plano de lo substancial. Y ésto, nos devuelve a la paradoja antropológica. La salida viene de la mano del filósofo cubano Alexis Jardines cuando dice: En lo que toca al problema mismo de la realidad —que es el tema de la legitimización del conocimiento, sea este *a priori* o *posteriori*— se ha venido pensando en términos de la oposición «material-ideal».³³ Por tanto, ciertamente a las dos salidas del ser humano: la primera hecha a través, del psiquismo corporal y la otra, desde el psiquismo *yoico*, se le debe añadir: Esto tiene que ver tanto con el carácter actual-virtual, que

³³ Jardines, Alexis - *Ob. cit.*, p. 278.

menciona dicho autor, pero a la cual, pudieran añadirse otras dos consideraciones:

1. Esta relación de actualidad-virtualidad, existe dentro y desde un impulso (presente en todos los sistemas vivos), por alcanzar niveles de integración (estructuración) y desde los cuales, se efectúa los procesos de transformación y traducción de la realidad que hace de esta tanto actual como virtual. En dependencia del grado de esa integración alcanzada (niveles de conciencia) dentro de dicha evolución así será lo concerniente a la actualidad-virtualidad de la realidad;
2. que esa evolución es la historia del nacimiento de la conciencia, es decir, su despertar desde las formas tanto inteligibles como inteligentes que conforman los sentidos y significados a lo real actual-virtual, pero partiendo de la conformación de los tiempos humanos que explican las diferencias en la participación de conciencia.

De tal forma que el trabajo de recuperación del mundo y su significado, no es la construcción científica únicamente, sino más que nada una recuperación filosófica. Tomando en cuenta tales puntos, resulta necesario en primer lugar:

1. Partiendo de las crisis del conocimiento racional como principal figura epistémica, se hace necesario, exponer al imaginario en tanto otra forma cultural de aprehensión y re-construcción de la realidad social, mucho más ante el dominio técnico y conceptual de la razón, y en lo particular, por parte de la tecnología como referente dominante, y a través de esto;
2. evocar las imaginarias sociales, en su complejidad cultural, su lógica y organización interna, a través de los efectos que produce tanto en lo espacial como temporal, y desde ahí;
3. esbozar a través, de la creación eidética o iconización, la "imagen o representación" como interfase entre los mundos simbólicos y los yoicos.

Lo cultural

Si la historia como decía Bronislaw Malinowski, es también un mito, entonces sólo valdría la pena adentrarse en las instituciones sincrónicas, pero no sucesivas, entonces, la exposición a los hechos organizados institucionalmente, dejaría sin conexión alguna, ese pasado que los conformó y mucho más aquellos *saberes* que no cuentan con el respaldo de alguna institución. Como principio, el pasado es una construcción del presente para establecer límites evolutivos, pero esto no es aplicable a las supuestas sociedades primitivas, puesto que ellas mismas tendrían su propio pasado y presente como punto de partida. Si como bien afirma Alexis Jardines, no hay un pasado *per se*, depositario de la verdad histórica. El pasado, entonces —diríamos nietzscheanamente— no es nada distinto de sus interpretaciones.³⁴ Sí tanto el pasado lineal como la idea del hombre nacido de una vez y para siempre resulta ser falsa, y no explica la complejidad actual del mundo, el mejor camino que quedaría entonces, es renunciar como a la visión histórica como proceso unitario. No hay por tanto, sociedades simples a las cuales, aplicar ese principio, y menos aún verlas como “residuos culturales”, como tampoco hay que reemplazar su estudio solamente por funciones sociales que no son en su totalidad conscientes para todos los miembros de la misma. En todo caso, las sociedades pueden ser estables, pero nunca sencillas en modo alguno.

La naturaleza de lo imaginario no está dada en su resultado mismo, un objeto social deformado por su efecto, sino en el sustrato cultural mismo que ofreció vida a esa producción. Como los *círculos de Euler*, lo imaginario, excede el dato fáctico, y lo afecta hasta llegar a límites insospechados, es decir que fabula.³⁵ Son la fuente misma de los mitos, de las tradiciones. Por

³⁴) Pero de aquí se sigue también, que cuando el hombre moderno explica el pasado, o las otras formas de la Cultura, solo se afecta a sí mismo. De modo que, el hombre no surge de algo “otro”, sino de sí, surge una y otra vez de su propia memoria filogenética. Aquí no hay progreso, no hay Historia, no hay pasado, ni error, y, por consiguiente, tampoco verdad. Alexis Jardines. *Ob. cit.*, p. 21.

³⁵) Armando Silva. *Imaginarios Sociales*. Tercer Mundo Editores S.A., Bogotá y Sao Paulo, 1992, p. 107.

tanto, parafraseando a afirma Castoriades, lo simbólico-imaginario, es un punto de partida para el análisis de los órdenes sociales, de la conciencia de los eventos de carácter tanto individual como social, no tanto por su eficacia intrínseca –aludida ya el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss (1908)–, sino por su imposibilidad de dejarse semantizar únicamente desde lo racional, y porque fundamentalmente no es posible hallar una rápida traducción entre el mundo simbólico y el sígnico, y porque en el medio de estos dos mundos: el simbólico y el sígnico, está la participación de la conciencia. Esta *zona de participación, de proyecciones e identificaciones* declarada ya por Morin, en *El Cine o El hombre imaginario*,³⁶ es desde siempre una posible vía de entendimiento de lo social humano. En otras palabras, el mundo simbólico habla de otro origen del mundo, y como nos advierte el filósofo de origen alemán Ernst Cassirer,³⁷ la cuestión del origen del mundo se halla inextricablemente entrelazada con la cuestión del origen del hombre.

De tal forma el conocimiento social no se organiza y se jerarquiza de acuerdo con un marco referencial o estructuralmente puro, en el que determinados elementos conceptuales, tienen una posición de centralidad alrededor de los cuales, se articulan los restantes componentes como una red semántica lineal. Hay, como bien plantea Ken E. Wilber,³⁸ elementos –de carácter mágico-místico–, que no se integran a lo verbal, a la vida pública de un modo fácil o aceptable, no por falta de posibilidad, sino porque su naturaleza no es verbal. Los imaginarios incluyen por tanto un inmenso campo de

³⁶) Se trata de un aspecto de un aspecto particular de un proceso humano fundamental que es la proyección o la enajenación. Como excelentemente dice Quercy, “nuestros estados psíquicos, desde que los hemos creados, nos son siempre más o menos extraños. En sus estados llamados subjetivos, el sujeto encuentra en él objetos...; ideas, recuerdos, conceptos, nombres, imágenes, sentimientos, sufren de nuestra parte... lo que los alemanes llaman *Entfremdung*, un extrañamiento, una enajenación. Y si, por costumbre, solamente ciertos estados nuestros, llamados percepciones, son proyecciones al espacio, esta objetivación máxima parece poder generalizarse a todos los objetos síquicos”. Edgar Morin. *El cine o El hombre imaginario*. Ensayo de Antropología. Biblioteca Breve. Seix Barrel, S.A, Barcelona, 1961, p. 37.

³⁷) Ernst Cassirer - Ob. cit., p. 18.

³⁸) Ken Wilber. *El proyecto Atman*. Una visión transpersonal del desarrollo humano. Editorial Kairós, Numancia. España, 1989. p. 232.

reconstrucción del mundo que traspasa lo puramente verbal, lo psicológicamente depuesto en estructuras formales —aunque éstas estén presentes, la mayor parte del tiempo—, para adentrarse en el terreno de lo afectivo social, de la memoria colectiva. Como refiere Edgar Morin de lo que se trata de entender es que son: [...] *la(s) superestructura(s) fluyendo de las profundidades más profundas que las infraestructuras sociales.*

Sin embargo, esto no resulta ser lo más interesante. Si respecto al imaginario surge la duda acerca de su identificación, entonces más complejo se torna aún comprender cómo las formaciones culturales provenientes de otros reinos, se colocan y subvierten a aquellas que —solo aparentemente—, estaban sólidamente colocadas.³⁹ Esto hace que cualquier evento, se conecte con otro aunque estén distantes en el tiempo.

De tal modo que el tema de los imaginarios culturales y su relación con la vida sociocultural, se justifica por el hecho no solo de discursar o enumerar los diferentes efectos que éstos puedan causar, sino porque pueden develar cuáles son esas estructuras profundas de la conciencia que los conforman y arman a tal punto, de hacer posible su manifestación a través de los diferentes enclaves históricos-sociales, y a partir de los cuales estudiar dichos efectos sobre las otras zonas de la realidad. Por otro lado, a pesar de cuanto nos vanagloriemos del poder de la razón, poco sabemos de la mitología social, de las posibles relaciones que se establecen entre los mitos sociales y los sistemas sensitivos con la vida social. De modo que conocer qué lugar ocupan, y cuáles son esas mediaciones socio-culturales, es solo un aspecto que conduce a explicar una pequeña porción de la sociedad.

El reconocimiento de la existencia de diferentes niveles de *realidad*, regidos por lógicas o a-lógicas diferentes, es inherente a una nueva actitud o enfoque frente a cualquier investigación de corte psico-sociológico. Por tanto, cualquier intento de reducir la Realidad a un nivel único, regido por una sola

³⁹) Todas las estructuras ancestrales han quedado subvertidas y han entrado de modo definitivo en el espíritu de la Modernidad, pero aún bajo ese barniz yacen capas de pautas y hábitos del más rancio tradicionalismo. Ortega, Félix. *El mito de la modernización*, Antrhopos. Editorial del Hombre. España, 1994, p. 30.

lógica, no se sitúa en el campo de una ciencia sobre lo humano que pretenda ser al mismo tiempo, transdisciplinar. Es preciso como bien defiende Inmanuel Wallerstein,⁴⁰ de *abrir las ciencias* hacia todas las dimensiones posibles. El estudio de los imaginarios, es definitivamente abierto en la medida en que trasciende el campo de las ciencias exactas, estimulándolas de alguna forma para que dialoguen y se reconcilien entre sí, no solamente con las ciencias humanas sino también con el arte, la literatura, la poesía y la experiencia interior. Se impone una ciencia de los Seres Vivos. Esto implica, reconstruir la maquinaria psíquica —o más precisamente al animal simbólico que significa su mundo—, tanto en sus desafueros como en sus excesos, dentro de esa especie de laboratorio que es la cultura⁴¹ y dentro de sucesivos ensayos y re-conexión con otras realidades.

Unido a todo esto, la cultura, se muestra como el trasfondo donde se mueven las subjetividades sociales, pero al mismo tiempo, la estructura del conocimiento social que posibilita su conocimiento está estrechamente relacionada con la estructura de la sociedad, con su organización y con sus valores. Esto hace que no exista algo directamente perceptible, puesto que es necesario nombrarlo y denominarlo, y estas nominaciones no pueden existir, si no en relación a un sistema de mecanismos socioculturales que permiten dichas construcciones, es decir, la cultura. Desde estos preceptos, parte el reconocimiento de los efectos que son capaces de producir los imaginarios en tanto dimensión de la subjetividad en el ámbito sociocultural de la comunidad, resalta especialmente, el que realiza sobre las personas, y

⁴⁰) Inmanuel Wallerstein. *Abrir las ciencias sociales*. Editorial Siglo Veintiuno. S., A, 1990.

⁴¹) Si miramos al mundo como un gran "laboratorio natural", las muchas y diversas culturas que se han desarrollado a través del tiempo y del espacio, representan una amplia variedad de "experimentos naturales" en la adaptación humana, y es posible identificar variables específicas que distingan unas de otras... sin embargo, es importante, considerando la gran variación en las creencias y conductas, reconocer que ellas no solamente se disponen en un mosaico de raras y curiosas costumbres, sino que cada una está integrada dentro de un conjunto social, ideológico y simbólico con otras acciones de conductas y significados. Dwight B. Heath. *Factores antropológicos en la patogenia del alcoholismo*. Conferencia presentada en el II Congreso Iberoamericano de Alcohol y Alcoholismo. Santiago de Chile, 1981. p. 12.

las comunidades. La esencia de los imaginarios habría que buscarla entonces, en las intenciones de la conciencia cultural.

Mundos simbólicos

Entonces, para que el mundo sea MUNDO, y cobre sentido ha de hacerse presente ante nuestros ojos, y esto se logra en un acto de re-presentación, o lo que es lo mismo lo volvemos a presentar. Somos en ese sentido "casi" como Dios, pues podemos re-crearlo, re-construirlo y darle forma a nuestra imagen y semejanza, otorgándole nombres a estos nuevos, y en dependencia de la imagen que nos formamos de las cosas veremos tantas dimensiones de la realidad como sean posibles. Por tanto, Mundo no es solo lo externo, lo dado tácticamente, sino también aquellas representaciones que tenemos e incorporamos de él, en la mente y compartimos con todos los que viven en el mismo. Sin dejar de añadir que hay imágenes *eróticas del mundo*. Dichos universos, son lingüísticos⁴² por naturaleza, ya que surgen a través, de la mediación de la palabra, con lo cual, podemos colocarnos dentro de los mismos, y perdernos nunca. Recordemos como Lolás Stepke⁴³ nos afirma que: *"El genio del idioma se expresa en la narración; y esta, desde tiempos inmemoriales, adopta la forma de historia, de cuentos, de fábulas"*. De modo que tanto el sujeto como el objeto social son según el controversial psicoanalista francés Jack Lacan, el resultado del orden

⁴²) El Universo es, por naturaleza, un imaginario social narrativo. Siempre nos lo estamos contando, haciéndolo consensual y familiar, en donde los objetos y los individuos son comprendidos y distinguidos sobre la base de representaciones compartidas. *Pero aquí lo utilizo como sinónimo de objetos sociales. Revista Mexicana de Psicología Social. La Psicología Social en Serge Moscovici, 1991, pp. 2-18.* Pero Universo también agrupa los objetos sociales que son conformados socialmente. Es decir, y parafraseando a dicho autor: lo que necesita permanecer, reproducirse, y tramitarse, es Dios, las leyes, el status quo, lo establecido, la teología, el nombre del Padre, las reglas, lo racional, el sistema, la tradición, como la ambigüedad, la fisura, el quiebre, la diferencia, el silencio, la negación, lo instintivo, lo emotivo, lo pulsional, siguiendo una idea de Kristeva. *Comunicación y construcción de lo cotidiano.* Compiladora. Patricia Vega, Colección Universitaria, Costa Rica, DEI Ltd, 1999, p. 203.

⁴³) Lolás Stepke, Fernando. *La medicina como invención narrativa.* Boletín de la Oficina Sanitaria Panamericana, Vol.114, No.1, enero 1993. p .54.

simbólico y discursivo en el cual, sé encarna.⁴⁴ A pesar de ello, la palabra no agota la imaginación social. Son las intenciones sociales las que explican lo social. Tan solo pensemos por un momento en la cantidad de evocaciones que producen algunas enfermedades como el SIDA⁴⁵, el “famoso enemigo público número uno” o CANCER⁴⁶ o la propia LOCURA⁴⁷ entre otras muchas enfermedades conducidas todas por representaciones y discursos sociales que compartimos aunque no estemos enfermos. La intención, es clara: estar lo más alejados posible de ellas. Aunque como bien afirma Serge Moscovici,⁴⁸

⁴⁴) Lacan ha escrito “*Ningún sujeto tiene razón para aparecer en lo real, salvo que existan allí seres hablantes*”. Ibáñez, Jesús. *El regreso del Sujeto*. Investigación de segundo Orden. Siglo Veintiuno Editores, S.A. 1994 p I.

⁴⁵) Una explicación posible de la epidemia de pánico asociada al SIDA es que ella se basa en el recuerdo informal de catástrofes colectivas y epidémicas, como la Sífilis anclados en representaciones de contagio y transmisión de humores según Jodelet, 1991. Pero según Corbin (1977) recuerda las mismas amenazas que encontramos con el SIDA se han inspirado continúa inspirando a pesar de los desmentidos por el cuerpo médico. Estas creencias arcaicas se apoyan en hechos que han impactado emocionalmente a las colectividades. (Pennebaker, 1993; Ibáñez, 1992). En “Memoria Social y Colectiva en el caso del SIDA”. Darío Páez, Juanjo Igartua y Maite Valdosedá. Revista Interacción Social Num. 4 Edición Complutense, Madrid, 1994, p. 23.

⁴⁶) El cáncer también se presta a las representaciones metafóricas y literarias. Así encontramos que un año antes de morir en 1892, Alice James escribía en su diario: “*Esta impía substancia de granito que llevo en mi pecho, es un bulto que está vivo, que tiene voluntad propia*”. Recordemos también como el propio Kafka decía en una carta a Marx Brod en septiembre de 1917: “*Mi cabeza y mis pulmones se han puesto de acuerdo a mis espaldas*”. Sontang, Susan. *La Enfermedad y sus metáforas*. Editorial Muchnik Editores S.A., Barcelona. 1981 p 22. Por otro lado la enfermedad se convierte en un esquema social, al igual que el electrón. Ruy Pérez Tamayo. *El concepto de la Enfermedad*. Sección de Obras de Ciencias y Tecnología. Fondo de Cultura Económica, 1988 México p. 242.

⁴⁷) La “locura es una fiesta, un misterio y un estorbo social” según Péllicier. *Sociología de las Enfermedades Mentales*. Siglo Veintiuno Editores. Colombia, 1977 pp. 306-309. *Sin embargo*: A nivel funcional, existen creencias, que atribuyen a la enfermedad una causa natural o sobrenatural, lo cual supone un mecanismo de defensa en la liberación de la culpa correspondiente a la familia. Jodelet ha encontrado como en un pequeño pueblo Francés donde se convivía con enfermos mentales sus pobladores lavaban la vajilla con lejía como resultado de la representación de contaminación. Capítulo IX *Representación social de la enfermedad física y mental*. En *Pensamiento, Individuo y Sociedad*. Darío Páez, Editorial Fundamentos. Madrid, España, 1987, pp. 318-346. Otro investigador como Juan G Atienza cuenta como a los endemoniados les ataban cintas azules en los dedos, les llevaban hacia una capilla sagrada, acompañados siempre de fanfarria y los dejaban allí entregados a sus locuras hasta el otro día los sacaban al borde de una muerte epiléptica y por cada cinta rota o desatada era un demonio que había abandonado el cuerpo. *La Rebelión del Grial*. Ediciones Martínez Roca, S.A. Madrid, 1985, p.113.

⁴⁸) Para que ciertas creencias tengan las características de las representaciones sociales, deben centrarse sobre objetos sociales (grupos, roles, instituciones). Una representación o creencia sólo es social si es elaborada y compartida socialmente. Estas sirven para la comunicación social, intra e intergrupala. Funcionalmente, las representaciones clasifican a los objetos sociales, los explican y evalúan a partir del discurso y las creencias comunes.

las representaciones varían en función de la información obtenida en diferentes fuentes sociales y de las experiencias pasadas.

Lo imaginario pasional

Tal como anunciaba Lévi-Strauss, para comprender el sentido de un término es preciso permutarlo en todos sus contextos. Y en tal sentido, uno de los vehículos a través de los cuales, interpelamos lo inefable, es parcelándola en pequeños trozos, es decir, usando la actividad representacional o como la denomina Gilbert Durand, la imaginación simbólica.⁴⁹ Por tanto, la advertencia del filósofo y pedagogo alemán Ernst Cassirer (1874-1945), era cierta: cada vez que representamos la realidad, ésta se aleja más de nosotros (algo ya mencionado anteriormente). Sin lugar a dudas es una función que tiene como base los procesos de proyección e identificación, nociones puestas ya de relieve por el Psicoanálisis.⁵⁰ Sin embargo, proyectar e identificar son sólo parte de un complejo proceso que permite por mediación de esa acción de simbolizar, no solo adaptándonos al medio social, sino auto-conociéndonos mejor. También es una capacidad activa, selectiva e históricamente progresiva. Esto hace que el hombre como afirma Cassirer, se convierta por naturaleza en un animal simbólico⁵¹ que siempre se vale de

Dichas explicaciones y argumentaciones guían las pautas interactivas. Finalmente estas representaciones constituyen una realidad social en la medida que conforman y se apoyan sobre fenómenos recurrentes y considerados colectivamente como reales según Serge Moscovici, 1976; 1982; Farr & Moscovici, 1984; Jodelet, 1984. Darío Páez y cols. *Pensamiento, Individuo y Sociedad*. Editorial Fundamentos, Madrid, 1987, pp. 299-300.

⁴⁹) Gilbert Durand, nos habla de imaginación simbólica cuando el significado no se podrá presentar con una cosa específica como tal, en una palabra exacta o en una descripción única y por tanto, lo que se nos presenta es más que una cosa, es un sentido o muchos que abarcan la expresión simbólica. *Imaginación simbólica*. Editorial. Tercer Mundo Editores, 1992, p. 80.

⁵⁰) Según el psicoanálisis, lo imaginario en tanto procesos primarios, tendientes al principio del placer, necesitan simbolizarse, es decir pasar por la palabra o los procesos secundarios. (Nota del autor).

⁵¹) «El hombre [...] ya no vive solamente en un puro universo físico sino en un universo simbólico. El lenguaje, el mito, el arte y la religión constituyen parte de este universo, forman los diversos hilos que tejen la red simbólica, la urdimbre complicada de la experiencia humana (...) la razón es un término verdaderamente inadecuado para abarcar las formas de la vida cultural en toda su riqueza y diversidad, pero todas esas formas son simbólicas. Por lo tanto, en lugar de definir al hombre como un animal racional lo definiremos como un animal simbólico. De este modo podemos designar su diferencia específica y podemos comprender el nuevo camino abierto al hombre: el camino de la

recursos más allá de lo puramente biológico o puramente racional para traducir lo real mismo. Es precisamente esta función imaginaria, una de las dimensiones que hacen posible toda reconstrucción o ampliación de la vida en su conjunto. Sin embargo, esa producción no es simple reproducción, ni imagen en el sentido icónico de la palabra, aunque en la ideología, existan elementos imaginarios que reproducen su poder. Ante todo la imaginación, es la mayor de nuestras capacidades representativas que permite no una copia del mundo, sino una re-creación del mismo.⁵² Son una doble expresión con la que se envuelve por un lado, las relaciones sociales, y por el otro, se falsea toda verdad o la hace más legítima. De ahí, que los imaginarios no dependen por demás, de la información exacta. Ellos brillan allí, donde operan las fantasmagorías o metáforas ciudadanas, el humor o el silencio.^{53,54} Y es que son otra perspectiva social unidos a la acción ya sea, a través, de un individuo o de grupos socialmente determinados, al permitir operar con “otras lógicas” no siempre visibles. A pesar de ello, no pueden ser explicados a partir de la psicología grupal o de la sociología de masas. Su semántica va más allá del espacio grupal, y se entrelaza con el amor, la pasión, y el sentimiento, –todos considerados como anti-razones–,

civilización». Ernst Cassirer. *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*. Fondo de Cultura Económica. Colección Popular, México, p. 47.

⁵²) El colocar una imagen ante sí, hace el juego de conocernos desconociéndonos, e intentamos a través de ella comprendernos a nosotros mismos y a nuestro entorno, pero para lograrlo debemos depositarnos en tales imágenes y por tanto, en este proceso nos diferenciamos, nos distorsionamos y nos dividimos. *Por los Caminos del Agua*. Tesis de Graduación. Daniel Álvarez Durán. Universidad de La Habana. 1996.

⁵³) “Fantasma” es un concepto que designa una zona intermedia entre el orden simbólico y el orden empírico, y representa el entrecruce entre estos dos órdenes, marcando comportamientos o reacciones ciudadanas. Estos, viven y se transforman dentro de los procesos de urbanización y mueren cuando se sabe lo que es. El fantasma siempre será del orden imaginario, y vive como si fuese real. Según Lacan es la palabra que falta, que no se ve y no se conoce, pero que puede afectar la conducta. *Imaginarios Sociales. Ob. cit.*, p. 80.

⁵⁴) No siempre la información precisa elimina, las ficciones. Esto se confirma con el caso Paulistano en el que a pesar de una relativa buena divulgación periodística y pedagógica de que Sao Paulo (grande con sus distritos anexos) tiene aproximadamente 20 millones de habitantes en 1990, al preguntar a nuestros encuestados sobre cuántos habitantes tendría en el año 200, encontramos que se dispara el imaginario colectivo y en promedio, para cerca de la mitad de los consultados, tendría más de 40 millones, probabilidad a todas luces fantástica si se considera que ocurriría una duplicación de la población en sólo un decenio. Armando Silva. *Ob. cit.*, p. 106.

combinado la sensorialidad, con los abusos propios de la razón.⁵⁵ La sociedad es pública y solo se legitima desde la interacción dentro de contextos simbólicos y comunicacionales entre las partes sociales. Así el mundo o sociedad se reproduce no sólo desde lo material sino, también desde lo representacional, lo simbólico y lo discursivo. Donde resulta tan importante tanto la representación como el acto mismo de representar, con sus finalidades sociales propias de mantener o desarrollar identidades. Lo estructural solo aparece como condicionante y no determinante. Esto obliga a comprender que no solo los procesos cognitivos de construcción hace posible su percepción, sino también los de simbolización ya que vuelve a los objetos, no solo materiales sino, también simbólicos. Pero también queda una relación por indagar: los imaginarios poseen una conexión profunda con lo sensorial. Sin caer en una reducción hacia lo experiencial, o seguir el camino neo-positivista de poder anclar los enunciados científicos a una base inmediata, los imaginarios pueden manifestarse en los sentidos. Tal como nos lo advierte Alexis Jardines, lo sensible es también inteligible, aunque no siempre inteligente, agregaría yo.

En pocas palabras, los imaginarios son los "arquetipos pasionales" de la conciencia, o mejor dicho la *urdimbre afectiva* tal como menciona Roff

⁵⁵) En esa dicotomía razón-emoción, la emoción ha sido, sin duda, la menos comprendida y la que se llevado peores calificaciones. Su carácter primitivo no le ha dado muy buena prensa en el mundo "civilizado". Tampoco, por su forma imperante de expresarse, se han revelado como nuestros mejores aliados a la hora de presentarnos y responder a las exigencias sociales como personas adultas y maduras. Con frecuencia son ellas las que nos traicionan en esas circunstancias, ya que para operar no siempre requieren de nuestro consentimiento, más bien, son algo que nos sucede sin que lo planeemos. Efectivamente todos sabemos por experiencia propia que en ocasiones nuestras "corazonadas", nuestras intuiciones, sentimientos, deseos o impulsos irracionales, pesan más que nuestras lógicas razones. A éstas, en muchas ocasiones sólo les está reservada la engorrosa tarea (creyendo que comprenden) de tener que buscar luego argumentos para justificarnos ante el mundo, y también ante nosotros mismos, por el camino tomado. Podríamos decir que las emociones tienen su propia agenda, y que no siempre nos dan las razones por las que actúan. Esa tan traída y llevada frase de Pascal de que "el corazón tiene razones que la razón desconoce", y que ha inspirado el título de este capítulo, creo que explica muy bien esta forma misteriosa en que actúan las emociones. *La emoción conoce cosas que la razón desconoce: ¿Podemos renatalizar esa sabiduría?* Inmaculada, Santana., León. Universidad de La Laguna, 2006, p. 3.

Carballo,⁵⁶ en su texto *Violencia y Ternura* mediante los cuales, la sociedad toda posibilita su entretreído, así como el encadenamiento afectivo (razones del corazón) con las cosas. Este es así, porque los efectos, modifican el sentido de las cosas establecidas por la razón, porque activan conjuntamente los sentidos, nuevas operaciones complejas del pensamiento, y de ese modo, el acervo cultural e ideológico por el cual, se reconocen esas mismas cosas, pueden sufrir profundas transformaciones que afectan las estructuras originales sobre las cuales, se fundaron, amén de posibilitar que la ejecución de dichos esquemas sensorio-pasionales se activen de modo casi simultáneos o a la par de la vida cotidiana, es decir se disparan, sin que por ello estén dadas todas las condiciones precisas para su aparición. Algo muy difícil de predecir, de ahí, su apertura total al espacio y al tiempo, a todos los tiempos, hacia los sentimientos ya que ofrecen tanto continuidad como rupturas con el propio lenguaje, entre los actos pasados y el presente, entre lo real y lo aparente. Tal como afirma el crítico y semiólogo francés Roland Barthes (1915-1980), es esta dialéctica abierta entre todo lo que los objetos generan en el imaginario social, y todo lo que el imaginario social genera en cuanto al sentido social de éstos, lo que lo hace funcionar. Su forma puede cambiar y mostrarse constantemente de diversas maneras, ya que se expresan dentro de varios momentos y pueden ser localizados tanto al interior del individuo como en la exterioridad de toda la sociedad. Sin embargo, una de sus principales características, es la manera en cómo explica la causa de los fenómenos. En ese sentido, el antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl, adelantaba algo en sus textos –al margen de su posterior arrepentimiento-, como en *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (1910), *La mentalidad primitiva* (1922), y *L'ame primitive* (1927). En los dos primeros desarrolla una tesis interesante acerca de la mentalidad

⁵⁶) Rof Carballo, denomina "urdimbre afectiva" a la base de aquellos procesos que él considera que pertenecen al "mundo numinoso". *Violencia y ternura*. Editorial Kairós, Barcelona, 1980, p. 32.

primitiva o pre-lógica.⁵⁷ Así, se diferencia de las representaciones en el comportamiento de los primitivos con el pensamiento conceptual. A pesar de lo anterior, se debe aclarar que aunque el imaginario puede estar lleno de fantasías pre-lógicas, no constituye su esencia. De alguna forma debemos entender esa capacidad imaginaria como una función de *bricolear* en el mismo sentido que nos dice Leví-Strauss,⁵⁸ es decir, de poder combinar cuantos elementos socioculturales aparecen en función de producir un nuevo sentido ante lo desconocido. Los imaginarios son esa conexión profunda entre todas las cosas, y no una mera representación, de ahí su posible relación con la complejidad, y de lo que se trata, como poéticamente afirma Manuel Almendro, es: ...de establecer la relación que existe entre el ácido sulfúrico, el vuelo de las águilas y una sinfonía de Mozart.⁵⁹

Así, tenemos imágenes o representaciones o percepciones inimaginables o palabras,⁶⁰ para casi todas las cosas: la vida, de la muerte, del cielo, del infierno, de las ciudades, de la tierra, en fin de todo o “casi todo”. Como recurso de supervivencia⁶¹ y socialización, es decir, con el concurso del Otro

⁵⁷) Para Bruhl, la mentalidad primitiva se caracteriza por una mezcla entre los elementos cognoscitivos y los emocionales. De esta manera, las «representaciones primitivas» no se parecen a nuestros conceptos. La diferencia se encuentra en gran medida en el carácter «místico» de las primeras. Y Lévy-Bruhl, aclara, que utiliza el adjetivo «místico» no como alusión al misticismo religioso de nuestras sociedades, sino en el sentido de «la creencia en fuerzas, influencias y acciones no perceptibles por los sentidos y, sin embargo, reales». Por una lógica diferente a la nuestra pero obedece, sin embargo, también, a otras leyes distintas de nuestra lógica. Esto hace que la mentalidad primitiva es, pues, mística en cuanto al contenido de sus representaciones y pre-lógica en lo referente a los niveles entre éstas. «Este pensamiento (el primitivo) —dice— no es antilógico, ni siquiera alógico. Al llamarlo «prelógico» quiere decir tan sólo que no se esfuerza ante todo, como nuestro propio pensamiento, por evitar la contradicción. Rubio H, Rogelio. *Antropología. Religión, mito y ritual*. www.infomed.sld.cu.

⁵⁸) Término con que se designa en francés la afición a construir objetos aplicando la habilidad manual —una suerte de hágalo usted mismo—, y permite la posibilidad de combinar elementos de diversa naturaleza. Strauss, aplica esta noción a los mitos. (nota del autor).

⁵⁹) Manuel Almendro, *Psicología del Caos*. Editorial La Llave D-H, 2002, p. 198.

⁶⁰) Como afirma J. Habermas, el lenguaje permite y limita nuestro acceso a la realidad, dan sentido lingüístico a la misma. Al mismo tiempo: Cuando se percibe, se nombra y por eso, percepción y lenguaje deben andar de la mano para un mejor entendimiento de los universos sociales. Tesis de grado “Por los caminos del agua”. Daniel Álvarez Durán. 1996. El autor dice que: “*Estamos en la imagen, somos ella, y con ella nos diversificamos*”. *Ibidem*. p. 12.

⁶¹) Remito a las reflexiones de Clifford Geertz respecto a la imagen en su texto *La interpretación de las culturas*. *Ob., cit.* (Nota del autor).

cultural, de todos los otros, las representaciones se vuelven sustitutivas en sí mismas, separándose un poco de quienes la han creado hasta producir una especie de amnesia u olvido aparente.⁶² En otras palabras, cada representación (no sólo las que circulan a modo de narrativas, sino las que implican cierto grado de iconicidad), toman por decirlo de alguna manera vida propia y se tornan verdaderas “pantallas públicas”, íconos a la vista de todos provocando por momentos, múltiples sentimientos de identidad, permanencia, cohesión y pertenencia asiéndolos a esa dicha representación. Nada se hace en el vacío, todo significa algo: un gesto, una mirada, una palabra, un movimiento. Detrás de cada acción⁶³ humana subyace una representación, una o unas imágenes o símbolos sociales (incluso tan antiguísimas que no reconocemos su origen) que la apuntalan, y se convierten de hecho en la diagonal a través de la cual, se consigue interpretar, traducir, fantasear, re-presentar, re-inventar, recordar y dar sentido, a todos los acontecimientos de la cotidianidad, afectando por tanto nuestra propia conducta en una especie de devolución o regreso, donde los objetos y las personas, regresan a nosotros de una manera diferente a la cuando nos los encontramos por primera vez.

Los imaginarios, son al mismo tiempo multirreferenciales y multidimensionales. Es decir, que pueden existir en varias dimensiones o concepciones del tiempo y de la historia, por lo que no excluyen la existencia de un horizonte transhistórico o transcultural. Sin embargo, el imaginario trasciende lo propiamente religioso, lo filosófico, al tiempo que no debe confundirse ni con una nueva metafísica ni con una ciencia de las ciencias. Esta tanto dentro como fuera del mito, el rito y cualquier forma de conciencia religiosa. Por tanto, ninguna forma de educación auténtica puede privilegiar la abstracción sobre otras formas de conocimiento. En todo caso, debe

⁶²) Serge Moscovici. *The Phenomenon of Social Representation. Primitive Thought, Science, and Everyday Understanding*. Translate by Sacha Rabinovitch, pp. 3-4.

⁶³) Utilizo el término de acción en el mismo sentido de Max Weber, *Del entramado subjetivo de significados que da sentido a la conducta*. Economía Sociedad. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, 1971, p. 5.

enseñar a contextualizar, a concretar y a globalizar. Así, se reevalúa el rol de la intuición, de la sensibilidad y del cuerpo en la transmisión del conocimiento imaginario.

Conciencia imaginaria o la imagen cultural

Hay una increíble tensión entre el impulso de fijar o denotar las cosas humanas en palabras y conceptos, y la necesidad del liberarlas en forma de imágenes, las cuales, dicho sea de paso, son tan poderosas o más que las primeras. La imagen como bien refiere Edgar Morin en su texto *El hombre imaginario*: es la estructura esencial de la conciencia, y tiene por demás, una función netamente sociológica puesto que no cabe dissociarla de la presencia en el mundo del hombre, ni desgajarla del hombre como mundo. De modo que su poder radica en ser un recurso en sí misma. Pero al mismo tiempo lo que toda imagen evoca, es también una ausencia. Es decir, un algo que falta ante su exposición. Esto como dice el filósofo francés Jean-Paul Sastre⁶⁴ (1905-1980), es la capacidad que tiene el objeto de estar ausente en el seno de su misma presencia. A pesar de reducir la imaginación a simples procesos memorísticos, Sastre, nos impulsa a considerar todas aquellas tipologías de imágenes que existen. Sin embargo, la verdadera disyuntiva entre lo que la imagen nos muestra y hace desaparecer, pasa en todo caso por la relación que establecemos con el mundo, ya sea primaria o secundaria. Es decir, directa o indirecta, por mediación de nosotros mismos, de los adultos o sistemas sociales. En un plano filosófico, como nos muestra Morin: [...] *la imagen es la captación del momento de separación entre el cogito reflexivo, entre la sustancia extensa y la sustancia pensante*. Es decir, la primera forma de reflejar. Y por ello, toda imagen es un descenso del original hacia formas más o menos acabadas de lo real. Pero por otro lado, ésta puede y quiere llegar a ser tan fuerte como el original. Tan ficticia que se vuelve única, tan descaradamente fuerte que miente, y detentar una cualidad de vida que no conoce la realidad o incluso, llevar implícito el poder de

⁶⁴) Jean-Paul Sastre. *Lo imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Editorial IBERO-Americana, Buenos Aires, Argentina, 1980.

destruirla o impresionar aún más que lo real. En tal sentido, la imagen es solo un pivote. Una lente de aumento de la conciencia.

Sin embargo, lo que más intriga no es su capacidad de contención, o sea, su posibilidad de perdurar, sino la relación entre cuanto mayor sea el poder de objetivación, alienación o proyección de una imagen, o sea su extrañamiento o colocación fuera de nosotros, en virtud de los fantasmas que crea la mente y los introduce tanto en el cuerpo como en cualquier otra parte. Y por tanto, más carga de surrealismo porta en su presencia-ausencia, y más afecta el recuerdo de lo sucedido realmente. La imagen, es el instrumento que más se presta a estos efectos, ya que en tanto registro visual-comunicativo, se deduce de aquellos procesos de imbricación entre percepción y creación, en perpetua relación con el patrimonio cultural memorístico de su hacedor, que convierte en real su versión de la realidad. La representación gráfica es una instancia superior que implica un tipo de estética especial, donde las imágenes hablan de por sí solas hasta el punto de carecer de propiedades visuales. Lo visual como figura aparentemente "sin palabras" se diferencia de la pura inscripción visual, en cuanto a que no toma distancia de su creador y por tanto, son inherentes todos aquellos problemas de interpretación. El interés por la imagen es como acción cultural, y no como signo plástico o por su valor estético. La imagen será siempre la antesala del mito, y como tal permitirá adentrarse en las instancias profundas que no quedan en la simple discursividad del nombre, del concepto. De modo tal, que lo que se pretende desde la óptica instrumental, es evocar la imagen no sólo como recurso de expresión, sino como instancia problematizadora en sí misma, como correlato de la conciencia mítica, como utopía solucionadora frente a la vida social y sus desilusiones que es lo mismo que plantear la imagen como problema social. Su uso como pivote, es entrar de lleno e inscribirse casi *ad infinitum* en el juego de refracciones de una hacia otra. Al hacer evocar las imágenes sobre la vida pública, permitirá relacionarla dentro un espectro

mayor, más como *story*⁶⁵ que de una verdadera historia en el sentido clásico haciendo que no concluyan nunca, más bien comenzando una y otra vez, hasta que a partir de un momento se vuelva innecesario fijar la atención a una sola de ellas, sino prestar más énfasis en el propio proceso de producción de las mismas, admitiendo en todo caso su posible independencia de quién la efectúa, y de cuál fue la imagen primigenia. En resumen, esa continuidad de imágenes, su circularidad dentro de otras, es lo que nos permitirá retomar los hilos rotos con el pasado más arcaico, más olvidado y encontrar allí también a un sujeto productor de sentido, creador de utopías en una especie de hilo de Ariadna que lleve de la imagen, a los mitos y de ahí a la conciencia que los produce. La vida social, vista así, está siempre siendo imaginada y la imagen es la invención social. No es entonces sólo su significado el que interesa, sino encontrar a qué tipo de actividad del espíritu a la cual, pertenece esta producción, no es ver la naturaleza de los estructuralismos sobre los que descansa esta función imaginaria, sino encontrar un camino para indagar sobre la conciencia que las produce. En otras palabras, la imagen es la antesala del mito. El proceso de indagación de este imaginario, hará que no concluyan nunca, más bien comenzando una y otra vez, hasta que a partir de un momento se vuelva innecesario fijar la atención a una sola de ellas, sino prestar más énfasis en el propio proceso de producción de las mismas, admitiendo en todo caso su posible independencia de cuál fue la imagen primigenia que se actualizan en cada sesión. Pero lejos de lo esperado los imaginarios poseen un lado sensorial como nos afirma Víctor Turner. La conciencia imaginaria es sensorial por uno de sus lados, pero ideológico por el otro ⁶⁶.

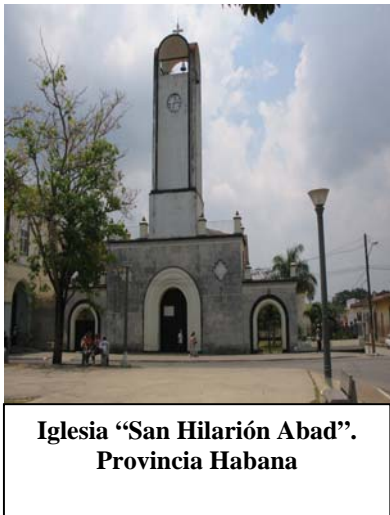
⁶⁵) Los acontecimientos no son lo que ocurre, sino lo que se recuerda, lo que se cuenta y lo que se narra acerca de él. *Historia y memoria*. Artículo sobre historia oral: la muerte de Luigi Trastulli. pp. 6-32.

⁶⁶) Victor Turner. *Símbolos en el ritual ndembu*. Trabajo leído en marzo de 1958, en una reunión de Londres de la Association of Anthropogist of the Commonwealth. Publicado por primera vez en *Closed systems and openminds: the limits of naiverty in social science*. *Lecturas de Antropología social y cultural*. Ob. cit. Pp. 559-587.

Esta visión que conduce a pensar el poder de visualizar como parte imagen, es darse cuenta de que no son efectos de la razón, sino que emergen del terreno de lo imaginable. Es por esto, que la imagen no es sólo un sucedáneo de la realidad, sino un universo siempre problemático, interior, y por tanto en cierta medida inventada. Por ello, debe catalogarse a la imagen no como un mero reflejo pasivo, sino como una acción en desarrollo tal como nos recuerda el psicólogo francés Jean Piaget (1896-1980),⁶⁷ vinculada con el movimiento perceptivo. Por tanto, ninguna imagen es fija, aún después de haber sido terminada, sino más bien construcciones hechas desde los estratos socioculturales. No sólo es un hecho de comunicación, sino una Gestalt, dispuesta a convertirse en un continente y en un contenido universal que se restablecerá a partir de la actividad proyectiva e integradora, esbozada e incompleta dentro de su propio reino, lo que hace factible abrir otras puertas. Es esta contradicción en sí misma, lo que posibilita que la imagen entre siempre dentro del terreno de lo posible, de lo probable; pero también en el borde de lo nunca enteramente cierto, sino más bien tendiente a lo alusivo, hacia la anticipación de lo que sucederá, a la utopía. No es entonces, sólo la imagen lo que preocupa, sino hacia lo que ella se dirige. Pero la imagen es también legible, descifrable en el mismo sentido que un "cuadro". Esta representación figurativa se mueve entre la perenne atemporalidad de donde salió y el sentido de lo presente. Pero que a diferencia del *texto mítico* Straussiano, no admite lecturas verticales en búsqueda de recurrencias y oposiciones que son precisos superar con el fin de lograr esa aprehensión compleja de esas estructuras de base. Entender

⁶⁷) Hay una acción recíproca de la motricidad sobre la percepción que siempre acompaña la percepción sobre la motricidad. Piaget pone el ejemplo de la experiencia realizada por Ivo Kohler con sujetos que, después de algunos días de llevar unas gafas con espejos que invierten los objetos 180 grados, muestran su capacidad de enderezarlos (hasta el punto de andar en bicicleta por las calles con las gafas citadas en la nariz). Esta es la mejor demostración de cómo la percepción visual puede ser influida por el conjunto de la acción, con la actividad retroactiva de la motricidad sobre la percepción y coordinación de las claves visuales y táctilo-cinestésicas. Sin embargo, lo realmente importante son las acciones consideradas aisladamente, sino el esquema de dichas acciones, o sea lo que en ellas es general y puede trasponerse de una situación a otra. Piaget, Jean. *Psicología y epistemología*. Editorial Ariel, Barcelona, 1971, p. 90.

estos anacronismos del imaginario dado en la imagen y lo que resulta más enigmático establecer superposiciones y entrelazamientos entre los diferentes niveles de compactación de las mismas diferentes entre sí, con sus propias leyes, pero fundidos a pesar de ser diferentes modalidades del ser. La imaginación encerrada en los mitos cumple la función de hacer retornar lo imaginario que como sabemos no se agota en el símbolo, ni en la imagen. Esto conlleva a descubrir el imaginario que está detrás de la evocación de la imagen como instancia cultural, y no solamente como una cuestión estética.



El imaginario comunal

Es necesario introducir aquí, otra peculiaridad, y es la referida al ámbito mismo de estudio. La clave de esta metodología es comprender y "comprender" pertenece por entero al ámbito del sujeto⁶⁸, al contexto y condiciones de producción no sólo del sujeto de estudio sino hasta del propio investigador en lo que sería una especie de retroalimentación cultural de la investigación. Es necesario entonces, partir de un concepto de comunidad aunque sea una definición mínima. Quizás sólo con referirla a un pequeño grupo territorial donde los aspectos de la vida social, se integran a partir de sentimientos de pertenencia y permanencia al mismo, así como el compartir historias o vivencias parecidas, aunque al mismo tiempo lo bastante amplio como para contener toda la mayoría de las instituciones, estatus e intereses que componen la sociedad. O, como un modo de asentamiento humano (urbano o rural donde sus residentes tienen características sociopsicológicas similares, en un sistema de relaciones sociopolítico y económico, físicamente determinada y con identidad

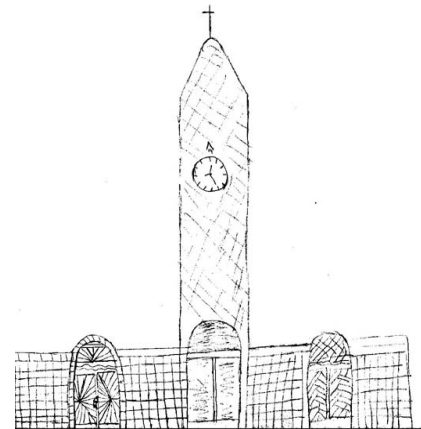
⁶⁸) Jesús Ibáñez. Ob. cit. p. 22.

definida)". De cualquier forma, la comunidad es un espacio que puede ser visto también desde lo imaginario.

El otro asunto pendiente respecto a como han sido definidas las identidades comunitarias, y que poco interés se les ha prestado es el relativo a la definición antropológica de comunidades "frías" y "calientes" que formulara Claude Lévi-Strauss, y que aún considero

interesante con relación a los imaginarios. De tal forma que las narrativas sociales son un ejemplo del cambio o desplazamiento del significado social de los acontecimientos en la que las cosas dejan de ser literalmente "eso" para convertirse en otras. Y es que el problema de las identidades sociales, debe ser entendido desde lo que Armando Silva denota como *internalización del mundo*,⁶⁹ es decir, que las identidades son el resultado de procesos que van desde adentro hacia fuera, y no pueden ser impuestos. Lo

principal es que los imaginarios, en este caso, sirven para la comunicación social con otro cultural. Por ello, las narrativas culturales en torno a los fenómenos identitarios, no deben ser vistos separadamente de los contextos tanto espaciales como temporales. Es el caso del dibujo de esa iglesia, que aparece sin su campanario como para denotar la ausencia de su sonido. Los seres humanos generan y utilizan distintas formas narrativas: el chiste, el comentario, los mitos como instrumentos para la comunicación, pero sobre todo para la recreación, y eso incluye el borrado, la desmemoria, y el olvido selectivo. El efecto sobre los propios espacios de vida social, al igual que la narrativa de los acontecimientos sirve para crear a través de ellos, una defensa identitaria frente a otro dispuesto a arrebatarnos sus posiciones, pero también como expresión simbólica de las dolencias sociales. Por otro lado, las narrativas no siempre se arman en función de una cronología lineal. Es



Representación imaginaria de la misma Iglesia. Puede apreciarse como la torre carece del campanario. Trabajo de campo, 2007.

principal es que los imaginarios, en este caso, sirven para la comunicación social con otro cultural. Por ello, las narrativas culturales en torno a los fenómenos identitarios, no deben ser vistos separadamente de los contextos tanto espaciales como temporales. Es el caso del dibujo de esa iglesia, que aparece sin su campanario como para denotar la ausencia de su sonido. Los seres humanos generan y utilizan distintas formas narrativas: el chiste, el comentario, los mitos como instrumentos para la comunicación, pero sobre todo para la recreación, y eso incluye el borrado, la desmemoria, y el olvido selectivo. El efecto sobre los propios espacios de vida social, al igual que la narrativa de los acontecimientos sirve para crear a través de ellos, una defensa identitaria frente a otro dispuesto a arrebatarnos sus posiciones, pero también como expresión simbólica de las dolencias sociales. Por otro lado, las narrativas no siempre se arman en función de una cronología lineal. Es

⁶⁹) Armando Silva. *Imaginarios Urbanos*. Ob. cit. p. 39.

decir, el efecto social de los imaginarios, puede preceder a la causa real, o también pueden seguir tramas diversas, y tener varias versiones, entrecruzarse con otras historias pasadas o presentes. Por eso, los eventos que se suceden en el espacio y tiempo social, no generan las miasmas narrativas siempre, sino que se colocan allí, donde son mejor usadas a los fines, de lograr una comunicación más efectiva con los demás. De modo que si realmente los eventos son un pretexto para construir tramas narrativas, entonces, lo que importa es el conjunto de acciones culturales, significados, símbolos, íconos, cosmologías, principios de estructuración social que empujaron a esa trama salir del fondo de ese "inconsciente colectivo" por llamarlo de alguna forma, sin los cuales, ningún evento real o ficticio, puede ser interpretado. El mejor camino es entonces, efectuar una pluralidad de constantes miradas como proponía el filósofo francés Enrique Bergson (1859-1941), a diferentes instancias que permitan fundar eso "real", en este caso, sobre aquellos asuntos sociales más urgentes. Mirar, es saber a donde ir. Recordemos como el propio filósofo francés Roland Barthes (1915-1980),⁷⁰ deseaba *una historia de las miradas*, y que al acercarlo a Joyce,⁷¹ quien decía: "...miro un objeto muchas veces y cada mirada captará un instante, un ángulo de ese objeto; (*pero y ésta cursiva es mía*) un día, una mirada logrará enredar, en relámpago de visión la *summa* (que no es la suma matemática) de esos ángulos e instantes y entonces, se producirá su epifanía, su regalo mayor. Entonces, mientras más miremos y más se formule interrogantes acerca de la vida social, más ésta se definirá. Para lograr esta aventura acerca del objeto, se necesita situarse no sólo en su lógica, sino en la "paralógica", es decir, en los desequilibrios⁷² propios del objeto. Esta apertura permitirá salirse de los estrechos marcos de la

⁷⁰) *Representación e imagen*: las miradas de la Antropología Visual <http://www.inkarri.org/transpersonal.htm>

⁷¹) Citado por Félix Lizarraga Morgado. *Salinger: Una Introducción*. Revista *Naranja Dulce*. Edición especial. Número 9 de *El Caimán Barbudo*, La Habana, 1993, p. 21.

⁷²) Una de las características de los sistemas complejos entre ellos los biológicos, es que están abiertos a la transformación, al cambio, lo cual implica que resulta muy difíciles de predecir con los modelos matemáticos que no pueden describir los desequilibrios del sistema. (nota del curso de complejidad. Universidad de La Habana, 2003).

causalidad lineal e intentar "sincronizar"⁷³ al estilo de Carl G. Jung, para dejar que salgan a flote esas conexiones atemporales como cuando San Jorge, mata al Dragón y simultáneamente su caballo muere. En otras palabras, construir un puente entre lo real, lo físicamente comprobable y lo imaginariamente elaborado. Esto sólo se logra si pensamos como refiere Pierre Bourdieu,⁷⁴ en términos relacionales que hagan que el objeto se vaya mostrando, poco a poco, dentro de un conjunto de vínculos con otros fenómenos y no de un modo invulnerable, intacto, y mucho menos exhibido de una vez y para siempre.

⁷³) El principio de la sincronicidad jungniana establece una relación incausal entre dos o más acontecimientos, ya sea alguno físico y el otro psíquico. Por su parte, Paul Cammerer, biólogo austriaco, estudio a principios de siglo XX esta teoría como parte de un principio universal de la naturaleza. Puali, plantea que: la física cuántica moderna subraya las perturbaciones que aparecen en el proceso de medición... mientras que la psicología, emplea las llamadas imágenes simbólicas que surgen en los sueños, y la fantasía, para conocer los procesos que tiene lugar en el alma colectiva. El principio de la complementareidad entre onda-partícula, puede ser mucho más interesante sí se le añade el de la sincronicidad. (Nota del autor).

⁷⁴) Según Pierre Bourdieu, en el mejor campo donde se aplican los principios de pensar en términos relacionales es precisamente en la oposición teoría-metodología. La primera ejemplificada en las obras de "teoría" teórica de Parson, en tanto que la segunda vista como un catalogo de preceptos, que no competen ni a la epistemología, como reflexión encaminada a explicarlos esquemas de la práctica científica, desde el punto de vista tanto de sus errores como de sus aciertos, ni tampoco a la teoría científica. Por otro lado, se hace necesario recordar que las elecciones técnicas más empíricas son inseparables de las elecciones más teóricas de construcción del objeto. Mas precisamente un dato empírico cualquiera sólo puede funcionar como prueba o, como dicen los anglosajones, como *evidence*, en función de un cuerpo de hipótesis derivado de un conjunto de premisas teóricas. Esto hace que se refuerce el fetichismo de la evidencia y a reconocer a una fracción muy íntima de lo dado, y conducen a una ignorancia selectiva y activa de aquello que simplemente se desconoce. Por último, hay otro aspecto de la investigación que debe atender a los detalles acerca de los procedimientos, cuya dimensión propiamente social (cómo encontrar buenos informadores, cómo dirigirse a ellos, cómo exponerles los propósitos de la investigación y, más generalmente, cómo "penetrar" en el entorno estudiado) que no son menos importantes, y debería tener el efecto de ponerlos en guardia contra el fetichismo de los conceptos y de la "teoría", el cual tiene su origen en la propensión a considerar los instrumentos "teóricos", como aquellos de *habitus*, campo, capital, etc., en sí mismos, en vez de hacerlos funcionar, de aplicarlos. Pierre Bourdieu. *Pensar en términos relacionales*. p. 167.



Fotografía de la rivera de un río en las afueras de un pueblo de campo de la provincia Habana. Los desperdicios flotan y se acumulan en las orillas.

El último aspecto, y como colofón o cemento unificador de todo lo anterior, es el relativo al *cuerpo*. Sin embargo, aquí deseo introducir una explicación. Si seguimos los criterios de la antropóloga norteamericana Mary-Douglas,⁷⁵ toda cultura es un universo en sí mismo, con alcances, poderes y peligros propios, y por tanto todo lo que puede ocurrirle a una persona o comunidad, debe colocarse en el contexto general de la gama de posibles peligros, y catalogarse según los principios activos de esa cultura, pero sobre todas las cosas que sus propios habitantes reconozcan como suyos en el centro de su universo. Sin embargo, ninguna acción social transcurre fuera de los límites del cuerpo. Para Douglas, el cuerpo es un modelo representativo de cualquier frontera real o imaginaria ante los acontecimientos sociales. Tales límites o bordes se sitúan entre lo real y lo imaginario, pero también sobre lo puro y lo impuro. En este caso despliego la hipótesis de que lo marginal, en cualquiera de sus manifestaciones como por ejemplo, tirar desperdicios al río, es la respuesta a un no reconocimiento de éste como parte del cuerpo social propio. En el borde de esta situación, retomo las palabras de Douglas, para quien no podemos interpretar ningún acontecimiento social, si primero no estamos dispuestos a ver en el cuerpo un símbolo de la sociedad, y de la sociedad social en tanto que considerar sus poderes y peligros relacionados no ya con las enfermedades físicas, sino mentales dentro de la estructura social. Nuestros cuerpos se están convirtiendo en algo exterior ecológico, cada vez más alejado del cuerpo social-comunitario. Estos son eventos que se componen de narrativas que condensan, sintetizan y dramatizan acontecimientos sociales de gran envergadura. Son ficticios por naturaleza, pero poseen una fuerza argumentativa tremenda que se dispersan

⁷⁵) Mary Douglas. *Pureza y peligro. Análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Editorial Siglo Veintiuno S. A, 1973, p. 7.

rápida por toda la estructura social. La no sentir que la comunidad es su otro cuerpo, no presienten la necesidad de proteger el río, o lo que queda de sus puentes.

EL OTRO imaginario



Representación imaginaria de un joven hecha por un grupo de mujeres

En virtud de su propia naturaleza, los imaginarios rechazan toda actitud que se oponga al diálogo y a la discusión, cualquiera sea el origen de la misma —bien sea de orden ideológica, cientificista, religiosa, económica, política o filosófica—. El saber compartido debe conducir a la comprensión compartida, basada en un *respeto* absoluto de las alteridades unidas por una vida común. Esto implica, una cierta apertura hacia el OTRO CULTURAL. Dicha *apertura* implica la aceptación de lo desconocido, lo inesperado y lo imprevisible. La *tolerancia* es el reconocimiento del derecho a las ideas y verdades opuestas a las nuestras. En tal sentido, la apuesta será siempre abrirnos hacia nuevas dimensiones de la subjetividad individual y social. Sin embargo, los imaginarios no son siempre una amplia zona de reconocimientos mutuos. Precisamente porque no son reflejos pasivos de esas alteridades, se producen luchas “simbólicas” entre ellos, que son fuentes de fuertes enfrentamientos a varios niveles. Es posible que las imágenes de toda una generación sean incompatibles con los de las nuevas generaciones. Es el caso de la re-construcción de un rostro de un joven, hecho por mujeres de la tercera edad en un trabajo de campo, y por mediación de un experto en dibujo. En cada intento por reflejar tal rostro, las devoluciones al dibujante, y cruzadas con las entrevistas grupales, apuntaban a como las imágenes que compulsaban por proyectarse eran trazadas desde una imaginaria tradicional o conservadoras. Las explicaciones dadas por estas mujeres: ... *un joven debe ser correcto, nada de pelo largo como se usa ahora..., eso no es un joven verdadero...* Orlando —que así le denominaron—, es un joven de 25 años de la década revolucionaria, es la mejor señal de esta afectación

imaginaria. En tal sentido, los imaginarios rescatan la dignidad del ser humano en tanto parte de un orden cósmico, social y comunitario que ancla sus raíces en lo representacional. Esto hace que desde los imaginarios, no se puedan juzgar otras culturas como mejores o peores, a otras personas como superiores o inferiores. Simplemente porque los imaginarios, en sí mismos son transculturales y en tanto formas universales de ser particulares, de subjetivizar la realidad de cada uno, de cada OTRO, apelan constantemente a imaginar a ese Otro como nuestro propio Alter-ego. Para entender la creación de esos otros mundos culturales, es preciso adentrarnos en el hombre mismo. Él, es la prueba de la mayor paradoja antropológica existente, la mayor criatura fáustica como prefiere llamarlo Norman O. Brown que busca la inmortalidad.⁷⁶ Sin embargo, en un plano práctico, como bien refiere Clifford Geertz (1926-2006)⁷⁷: es en dependencia de la visión que tengamos del hombre, que así será el tipo de historia que haremos sobre los demás y sobre nosotros mismos. Sin embargo, esta misma dificultad hizo que aumentara el poder de invención en el ser humano. Al mismo tiempo, que funciona como una especie de cura, su capacidad para llenar el vacío de las dudas con el espíritu de invención, al punto de convertirnos en un auténtico aprendiz de brujo⁷⁸ capaz de crear su propia historia y rememorar su ontogénesis, relacionarla con el pasado o con el futuro que le queda.

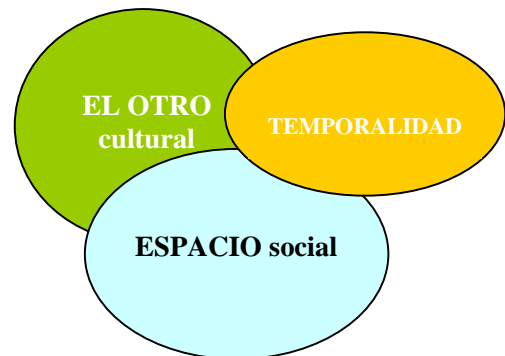
⁷⁶) De acuerdo con toda la doctrina de la represión, las "satisfacciones sustitutivas" – términos aplicables no sólo a la poética, a la religión y también a los sueños y a los síntomas neuróticos– contiene la verdad de que son: expresiones deformadas de los anhelos inmortales del corazón humano. Norman O. Brown. *Ob. cit.* p. 27.

⁷⁷) Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*. Editorial Gedisa, Barcelona, España, p. 287.

⁷⁸) [...] como constructor que jamás descansa, e inventor, si es necesario, de una historia de la que extrae las causas que le hacen parecer razonables las exigencias de las duras realidades con las que he preciso cohabitar: el mundo exterior y ese mundo psíquico que, en buena parte, permanecen ignota para él". Piera Aulanier. *El aprendiz de historiador y el maestro-brujo*. Amorrortu Editores, S. A., Buenos Aires, p. 14.

A modo de conclusión

De modo que el estudio de los imaginarios, se justifica de antemano para poder entender y explicar aquellos procesos de *hibridación cultural* tal como menciona Nestor García Canclini, pero más allá, poder comprender simultáneamente esos "*demonios culturales*" de la transculturación que tanto Don Fernando Ortiz nos señaló y



que producen esa mezcla entre lo real-maravilloso o muy por el contrario, toda asociación con lo siniestro, la locura y la enfermedad o cualquiera de las posibles apariciones que por haber sido expulsados de la escena social reaparecen bajo múltiples disfraces en momentos cruciales de la historia, pero tampoco estaríamos en condiciones siquiera de atisbar los caminos por lo que transita todo el espectro de la subjetividad en su *sangrante intimidad* como prefiere llamarle Juan Marinello que habita en los espacios intersticiales o mucho menos entender eso que llamamos *la cubana*, tanto en sus fueros internos como externos, ni abordar ese tan aclamado sentimiento de pertenencia o de permanencia que permite entre otras cosas reconocer la propia identidad y que en nuestro caso obedece tal como lo dijera el propio Don Fernando Ortiz a: "...esa conjugación de necesidades, aspiraciones, medios, ideas, trabajos y pericias de sus componentes diversos, pero que también conforma esa conciencia colectiva desde la dimensión de lo deseante y emotiva en su interior tanto en sus suertes como infortunios.. que tienen que ver con la delimitación de sus propios límites y alcances,"⁷⁹ de sus posibles amenazas de destrucción y creación de nuevas identidades culturales y que pondría en juego nada más y nada menos que esa capacidad *poiética* de regeneración y continuidad consigo misma, y a su propia posibilidad de trascender o perecer en la eterna lucha entre lo viejo y lo nuevo pero, a lo que se le suma no solo la confrontación de límites, sino a la

⁷⁹⁾ Joel James Figarola. *La muerte en Cuba*. Ediciones Unión, Santiago de Cuba, 1999.

oportunidad de llegar a ser tales, de conversión de esos mismos límites en signos sanos de crecimiento y expansión en unos momentos y en otros como señales de resistencia, intolerancia y destrucción. En otras palabras, de su vínculo con el pasado y el futuro, con esa manera de dialogar con nuestra propia historia y dentro de ella con la localización temporal y espacial del sujeto, del cubano, con su carácter abierto, fragmentario y polivalente en su discurso, en sus figuraciones, con toda su carga de contradicciones, conflictos, visiones profanas, surrealistas, sueños y fantasías que acompañan nuestras metafísicas de la vida, de ahondar en ese sentimiento apocalíptico con el que vivimos y narramos lo que nos sucede a diario.

Los imaginarios responden a determinadas exigencias y costumbres sociales, sus funciones se ejercen en el límite de unas estructuras y prácticas compartidas, aceptadas y consensuadas socialmente que lo favorecen o lo repelen según sea el caso. Pero lo primordial es que excluirlos de lo social mismo, sería hipertrofiar una conceptualización del mismo sobre la base de realzar únicamente predisposiciones biológicas o individuales que conducirían a un camino poco feliz. Mientras, que una definición en el plano comunitario, entraría en la vertiente de la comprensión de la construcción de aquellas imágenes, asociaciones y discursos con que la propia comunidad ve y trasluce "su realidad," se inserta o reniega de sí misma, aduciendo para ello, otras representaciones. Sin su estudio, no podremos comprender la vida mundana, en tanto experiencia social de compartir ese sentido con el otro. Siendo así, debemos explorarlas y hasta tanto no se conozcan esas representaciones serán como un reto, una deuda a saldar, o terminan convirtiéndose en una sombra⁸⁰ con la que debemos reconciliarnos. La puesta en claro de los imaginarios, permitirá teorizar sobre dichas representaciones desde el ámbito comunitario en el sentido que nos menciona Xavier Zubiri⁸¹ de poder penetrar, registrar, ensanchar las miras y

⁸⁰) Sombra es un término Jungniano utilizado por Jean Monbourquette en su intento por fusionar la Psicología del Inconsciente colectivo con lo social, pero aquí lo utilizo en la misma medida de marca social, ver nota al pie en la página número 42 de la tesis.

⁸¹) Xavier Zubiri, *El hombre y Dios*. Editorial Kairós, pp. 120.

con ello, explorar y comprender la visión de los nativos⁸² que subyace tanto en y sobre los espacios sociales como desde y por una temporalidad dada, y poder acceder a la subjetividad social que refuerzan o rechazan todo tipo de conductas y con ello, comprender su presencia y permanencia dentro de lo que llamamos cultura. Por otro lado –una idea ya mencionada–, no se puede pretender cambiar las actuales prácticas sociales sin tener una noción de cómo las personas se representan las cosas,⁸³ sin tomar en cuenta la cultura donde este emerge o sin reconocer a ese otro cultural que nos devuelve a golpes de imágenes también, su visión de las mismas cosas. Razón por la cual, se selecciona la comunidad –con su particular entorno socio económico, cultural, de valores, costumbres, creencias e iconografía propias, atravesada también por historias tanto colectivas e individuales que se entrelazan tanto sincrónica como diacrónicamente–, como el espacio de fondo más idóneo de dichas construcciones y por qué no de escenas, rumores de pertenencia local que conformen estos complejos sistemas de ver el mundo. Sin olvidar nunca que esa dimensión representativa es propia de cada comunidad.

Siendo asociación de asociaciones, imagen de imágenes y discurso de discursos entrelazados entre sí, interesa el conocimiento de tales producciones no solo como productos de una representación, sino como procesos de construcción histórica social, de convivencia, y procedimientos de entendimiento de la realidad. Los imaginarios sobrepasan la división ego/cuerpo, materia/espíritu porque ellos mismos, aún no son del todo mentales ni del todo materiales. Su verdadera naturaleza se asemeja a aquel principio indeterminado de donde brota todo. El origen o la causa inicial como solía llamarle Aristóteles. Aunque como es lógico, no es descartable que de esa misma fuente surjan tanto el principio como el final de los

⁸²) La visión de nativo proviene de la Antropología de Malinsowki y Sapir. *El problema del significado de las lenguas primitivas, y el significado del significado*. Editorial Paidós, Barcelona, 1923 pp11-30.

⁸³) Giselle Guerra Guerra. *Tesis sobre la representación del SIDA en Cuba desde la teoría de las representaciones sociales*, Facultad de Psicología. Universidad de La Habana, 1995-1996.

tiempos, y de los mundos. Son el imago potente, arrollador que traspasa todo lo real.

Finalmente, hay ciertas ideas como decía Sigmund Freud, que tienen un poder omnipotente, es decir, que de sólo pensarlas sucede algo. Utilizando una idea del sociólogo cubano Alain Basail⁸⁴ que me propongo modificar un poco creo que: "El estudio de las representaciones imaginarias, en nuestro actual contexto histórico cultural servirá para que la sociedad se sobreviva a sí misma, se vuelva sobre sí en un momento de reflexión y desde ahí llegar a saber quién es, que hace y lo principal conocer porqué lo hace". Creo, como Jean Baudrillard, que aún en el confín de la hipervisibilidad de las cosas, de su transparencia, de su virtualidad, lugar para una imagen, lugar para un enigma, lugar para acontecimientos de la percepción, lugar para una fuerza efectiva de la ilusión, para una verdadera estrategia de las formas y de las apariencias. La trascendencia⁸⁵ es parte importante de todo imaginario, la imagen su esencia. Por tanto, se impone un "*volver sobre las cosas*" a las que tanto reclama Merleau-Ponty, pero sobre todo como refiere Gilbert Durand: no temerle a las imágenes, sino dejarnos inundar por ellas; a lo cual yo agregaría: *saberlas domesticar, volverlas críticas*.

⁸⁴) Alain Basail Rodríguez. *Las necesidades de la Sociología, Sus Dramas como Hamlet, Edipo y Penélope*. Texto inédito de la Facultad de Sociología, 2000, p. 26.

⁸⁵) Esta trascendencia está dada tanto a nivel de la entrada o *input*, ya que estos procesos se apoyan en actividades compartidas y en estilos de pensar y sentir dados por las prácticas y símbolos sociales, como en la salida o *output*, ya que se cristalizan en productos culturales formales (normas y reglas institucionales) o informales (normas implícitas y de grupos) En síntesis, existen procesos que si bien se apoyan en actividades individuales y se actualizan en ellas, tienen una autonomía y eficacia propia. Hay por demás, evidencia empírica de que los grupos recuerdan mucho mejor que los individuos aislados. La memoria como fenómeno colectivo. Darío Páez, Juanjo Igartua y Maite Valdosedá. *Memoria social y Memoria colectiva en el caso del SIDA*. Revista *Interacción Social*, num.4. Editorial Complutense, Madrid, 1994, p. 23.

Bibliografía

- Álvarez, Daniel Duran. *Por los caminos del agua*. Tesis de Graduación. Universidad de La Habana. 1996.
- Arturo de la Graza, L. *Intervención Comunitaria ¿Qué tipo de práctica?* Revista de Psicología Social Comunitaria" Vol. 5 núm. 12, 1998.
- Ander Ezequiel Egg. *Metodología del desarrollo comunitario*. Editorial Murcia, 1983.
- Basail, Alaín Rodríguez. *Las necesidades de la Sociología, Sus Dramas como Hamlet, Edipo y Penélope*. Texto de la Facultad de Sociología, 2000.
- Berger y Luckman. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, 1995.
- Bourdieu Pierre. *El campo literario. Registros y requerimientos*. Rev. Criterios, núm. 25. 1989-90.
- Beltrán, Miguel. *La realidad social*. Editorial Tecnos. S.A, 1991.
- Béjar, Helena. *El espacio íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*. Editorial Alianza Universitaria, España, 1990.
- Corcuff, Phillipe. *Las nuevas sociologías*. Ciencias Sociales, Alianza Editorial, 1998.
- Durand, Gilbert. *Imaginación simbólica*. Editorial. Tercer Mundo Editores, 1992.
- Durkheim, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Nueva Traducción Edit Neuwied, 1961.
- D, Jodelet. *La representación social. Fenómeno, concepto y teoría*. Psicología Social II. Editorial Paidós, Barcelona, 1986.
- De Ventos, Rupert. *Una crítica descarada a la postmodernidad*. Editorial Kairos, Barcelona. 1996.
- Eliade, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Editorial Planeta, Bogotá, 1951.
- El pluralismo metodológico en la investigación social*. Ensayos Típicos, Ediciones Margarita L, Universidad, Granada, 1991.

- Eco, Umberto. *El mito de Superman*. Editorial Ciencias Sociales. La Habana, 1989.
- Espina, Mayra. *Tropiezos y oportunidades de la sociología en Cuba*. Rev. Temas, núm. I 1995.
- Fernández, I. *Epistemología y procesos psicosociales básicos*. Editorial Eudema, Sevilla, 1993.
- Foucault, Michel. *La arqueología del saber*. Siglo XXI, Editores, S.A., Madrid, España, 1996.
- _____. *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, Madrid, 1998.
- Gallego Rómulo Badillo. *Las corrientes constructivistas, de los mapas conceptuales a la teoría de la transformación intelectual*. Editorial Presencia, Ltda. Colombia. 1994.
- Heidegger, Martin. *El ser y la nada*. Editorial Kairos, Barcelona, 1967.
- Habermas, Jürges. *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Editorial Tecnos, S.A., 1994.
- Izuzquiza, Ignacio. *La arquitectura del deseo*. Edit Kairos, Barcelona, 1998.
- Ibáñez, Jesús. *El regreso del sujeto. La Investigación social de segundo orden*. Siglo Veintiuno Editores, S.A. 1994
- Johnston, Hank; Laraña, Enrique y Gusfield Joseh. *Identidades, ideologías y vida cotidiana en los nuevos movimientos sociales. De la ideología a la identidad*. Ediciones Enrique Laraña. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, España, 1994.
- Ken, Wilber. *El proyecto Atman*. Editorial Kairós. Barcelona, 1989.
- Losada, Mireya. *Lo social en tiempos de transición. Diálogo con Serge Moscovici*. Revista SIC. Centro Gumilla Venezuela, núm. 617, 1999.
- Marias, Julián. *La educación sentimental*. Alianza Editorial, S.A., Madrid, España. 1992.
- Moscovici, S. *The Phenomenon of Social Representation. Primitive Thought, Science, and Everyday Understanding*.

- Munnec, Federic. *Entre el individuo y la Sociedad. Marcos y Teorías actuales sobre el comportamiento interpersonal*. Promociones y publicaciones universitarias, S.A., Barcelona, 1989.
- Páez, Darío; Igartua, Juanjo y Valdoseda, Maite. *Memoria social y colectiva en el caso del SIDA*. Revista Interacción Social Núm. 4, Editorial Complutense, Madrid, 1994.
- _____ . *Pensamiento, individuo y sociedad*. Editorial Fundamentos. Madrid, España, 1987.
- Piaget, Jean. *The Child´s conception of the world*. Londres: Humanities Press, 1951.
- Quiroz Abraham y Martínez Nicolás. *Revista Mexicana de Psicología Social*, 1991.
- Silva, Armando. *Imaginarios sociales*, Bogotá y Sao Paulo: Cultura y Comunicación. Tercer Mundo, Editores. 1992.
- Sánchez, Alipio. *Psicología social comunitaria. Bases conceptuales y operativas*. Promoción y Publicaciones S.A., Barcelona, 1991.
- Sontang, Susan. *La enfermedad y sus metáforas*. Editorial Muchnik Editores S.A., Barcelona. 1981.
- Wagner y Elejabarrieta. *Representaciones sociales*. Editorial Mc Graw-Hill Interamericana de España.
- Zubiry, Xavier. *El hombre y Dios*. Editorial Kairos, Barcelona, 1996.