

“ B U E N A V I S T A I M A G I N A D A ”
Una exploración antropológica acerca de sus bordes, localización
y extensión desde la perspectiva de la producción imaginaria

MsC Juan Paulo de Armas Victores
CENTRO DE INVESTIGACIONES PSICOLÓGICAS Y SOCIOLÓGICAS.
(CIPS)

RESUMEN

El resultado de este trabajo responde a una de las líneas de investigación desarrollada por el Grupo de *Creatividad para la Transformación Social*, perteneciente al CIPS entre los años 2009-2012. En tal sentido, esta exploración expone *in situ* un acercamiento tanto teórico como metodológico acerca de la construcción colectiva que una pequeña muestra intergeneracional acerca de la forma, localización, y extensión imaginaria de una localidad conocida como Buenavista de apenas 1,9 km², perteneciente al municipio Playa de la Capital, poseedora de una historia proveniente del siglo XIX.

Para ello, se desarrolló el concepto *imago comunitas* en tanto coordinada epistemológica, con el fin de fundamentar el estudio de la producción de subjetividad social desde los imaginarios y arribar a través de ellos, a un cierto saber o, nuevo referente teórico desde el cual poder pensar e investigar los modos del “captar” vivencial, sentimental y cognitivamente la vida comunitaria.

De ahí, la propuesta de los llamados *planos imaginarios* como formas de configuración de dicho imago. A pesar, de la gran cantidad de producción y referentes teóricos respecto al tema de los imaginarios, en esta ocasión, se hace hincapié en su aplicación al terreno comunitario. No se entra a analizar críticamente dichos referentes, sino simplemente, a contextualizar algunas ideas consideradas pertinentes a la hora de enfocar estudios comunitarios.

Desde el punto de vista metodológico, se apela a los llamados *croquis urbanos*, una técnica legitimada por el colombiano Armando Silva, desde tiempo atrás en sus estudios, pero también se recurre a mapas, a la revisión de documentos históricos, fotografías y visitas a lugares considerados fundacionales con el fin de poder obtener una imagen holística de la comunidad, sin olvidar por supuesto, las entrevistas a los lugareños: líderes comunitarios, gente común y de diferentes generaciones, color de piel y posición social.

Los resultados apuntan hacia la expresión de una cartografía múltiple repleta de imaginarios entrelazados, que se bifurcan y remiten constantemente entre sí y hacia otras formaciones culturales más antiguas, pero que se actualizan constantemente. De cierta manera, Buenavista se muestra como una imagen llena de una unidad etnológica indistinta, o sea, única e irrepetible adquisición barroca de la substancia mental o consciencia colectiva que pertenece al cubano mismo, que permite hablar de ciertos efectos imaginarios con relación a enclaves socio-psicológicos donde la subjetividad social se despliega cotidianamente, al permitir seguir reconstruyendo y definiendo su identidad desde su nacimiento fundacional hasta su pervivencia actual.

IMAGO COMUNITAS. UN ACERCAMIENTO EPISTEMOLÓGICO AL FENÓMENO COMUNITARIO DESDE LOS IMAGINARIOS

Antes de asegurar la existencia o no de una *comunidad imaginada*, aduciendo a Benedict Anderson (1983), se hace necesario retomar aquellos aspectos o cuestiones que pautan cualquier investigación sobre el tema comunitario, y que sirven en parte, para justificar este tipo de estudio. Entre ellos, la posibilidad de estudiar lo imaginario por sí mismo, no como referencia a algún proceso ajeno, inconexo aunque paralelo (sensación, intelección, percepción), entre otros, como bien afirma Castoriadis (1982:10), sino con referencia a una unidad histórico-dialéctica mucho mayor, lo cual implica, que tanto el concepto o definición de sociedad como comunidad, podrían ser revisados a la luz de otras determinaciones que superen el reduccionismo que las confina a organismos naturales que linealmente evolucionan.

Resulta imposible por tanto, obtener una imagen absoluta, abstracta y a-histórica de toda una comunidad, mucho menos del mundo subjetivo que dentro de ella palpita sin arriesgar ciertas hipótesis de trabajo de carácter fenomenológico. Esta es, los *límites espacio-temporales externos* de una comunidad son también los *límites imaginarios* de la subjetividad social. Sin embargo, esta bifurcación por demás, no es cognitiva, sino disyuntiva porque se parecen menos, al *habitus* de Pierre Bourdieu (reino tácito de prácticas y disposiciones reproducibles) y más un campo de batalla entre elecciones múltiples, o sea, entre el Ser o no Ser, entre aquellas condiciones que apuntan hacia el equilibrio normal y necesario en toda sociedad-comunidad para su buen funcionamiento y el quebrantamiento de aquellas precisas relaciones causales, y producen lo hipertético, es decir, aquello que va más allá de la finalidad y el determinismo mismo de los sistemas simples.

Encarar este aspecto, implica un desafío epistemológico doble al sobrepasar, por una parte, la posición clásica del reflejo pasivo y acoger la idea de que la subjetividad está peligrosamente desnivelada, gracias al hecho cultural de que somos parte y resultado del mismo proceso creativo de producir y producirnos a nosotros mismos dentro del mundo social.

En la profundidad de esta declaración, se esconden varias cuestiones importantes desde la perspectiva antropológica. La primera, es que en cierta medida la imaginación nace porque el mundo social, es ontológicamente imperfecto, es decir, no existe un estado substancial, es decir, un ideal de equilibrio, ni un perfecto balance entre las fuerzas psicosociales que lo mueven, lo compulsan; y por otro, esta su apariencia fenomenológica, o sea, entre lo externo y superficial y lo interno o profundo, entre el reino de las formas y los contenidos que portan, y así, sucesivamente. Por tanto, la imaginación cumple la función de restablecer tal desequilibrio, adecuar ese desajuste o falta básica, algo que, de paso, la convierte en una necesidad vital, y no un simple proceso psicológico. Este hecho, ofrece un fondo o marco que permite comprender y dar sentido a fenómenos macro-micro aparentemente inconexos.

Pero lo segundo, es que esa misma capacidad crea y genera nuevas fronteras, hace difuso los límites del mundo, lo torna menos traslúcido, y provoca más desorden, acentuando aún más nuestra condición de incompletos.

Ser parte entonces de una situación problemática genérica que asume la existencia de frágiles y diversos órdenes-desórdenes imaginarios dentro de la misma constitución de la realidad, que producen efectos directos o indirectos sobre su sentido, su estatus ontológico y/o definición operacional. Esto implica, la aparición de disímiles tramas de entrecruzamientos y contradicciones entre la subjetividad como esencia de la vida psíquica (individual o colectiva), y la denominada estructura "objetiva" que soporta materialmente aquella vida. Esto hace que por un lado, el mundo imaginario engendrado desde la participación imaginaria social afecte a dicha estructura, la excede, o simplemente, la desborden, ya que básicamente cuando se pierde el contacto con tal mundo imaginario se daña la realidad misma, su calidad e

intensidad aprehensiva. Esto hace que no siempre exista una correspondencia entre discursos, prácticas, y contextos, ya sean políticos e ideológicos.

De lo anterior, significa que el mundo no está ahí, dado de por siempre, bajo un solo rostro y/o interpretación, sino que se configura como **dato de conciencia**, donde emerge construible como ordenamiento subjetivo a partir de ciertas coordenadas históricas. Por tanto, conocer dichas coordenadas, es colocar al mundo comunitario “entre paréntesis” y aceptarlo como acto eidético diverso y fundamental que ayuda a tomar conciencia, precisamente, de tal “actitud natural” con que se construye el conocimiento social acerca de su forma y contenido históricamente dado.

De modo que, y solo en principio, valdría la pena rescatar la reflexión que su momento hicieran, primero Edmund Husserl, y luego, Maurice Merleau-Ponty (1945:9), acerca del trascender de las cosas mismas, como:

...un retornar, un volver al mundo antes del conocimiento conceptual del que el mismo habla sobre el mundo, y respecto del cual toda determinación científica es abstracta, significativa y dependiente, como la geografía respecto al paisaje en el que aprendimos por primera vez que era un bosque, un río, una pradera.

Por tanto, no es una reducción metafísica de una substancia trascendental o un giro hacia el objeto, sino una reflexión cultural de la subjetividad ante ella misma y el mundo. Por otro lado, la reducción no implica regresión a estadios primarios o infantiles, o a un Ego que delimita el mundo, sino a un estado relacional más complejo, una apertura hacia áreas más entramadas de la subjetividad social misma, donde la creatividad se expande desde una nueva perspectiva, pues permite resignificar o más bien, “re-encantar” el mundo tanto externo como interno.

Al mismo tiempo, esos límites no son pasivos, sino que se reconfiguran en dependencia de la vida, de las exigencias diarias, pero también de los olvidos, represiones, contrastes entre la vida y la muerte, el pasado y el futuro, el deseo y las pulsiones agresivas, sexuales, con diversos calados y grados de complejidad. Todo ello conforma una imago o constelaciones de agenciamientos y/o desplazamientos propios del sentido e intención, pero también de la proyección, de la palabra, del recuerdo, del chiste y atmósfera global con la que se “respira” la vida social comunitaria. Por tal motivo, más que un detalle particular, la imago comunitaria, es también un espíritu de época, un monto de energía disponible, aunque delimitada por la historia del propio sistema social, sus recursos y competencias para el habla.

En el centro de esta concepción se encuentra la imagen (no como cuestión mental, representacional), sino como acto-potencia, es decir, que se reconoce como propia en lo que proyecta de sí. Es decir, que tiene futuro. Significa que aparece cuando se hace sustancia humana, es decir, proyectual. Es aquí, donde interviene la noción de *cuerpo propio* y que, reformulamos como *cuerpo comunitario imaginario*, ya que no existe imagen sin cuerpo social.

La imago comunitaria, es en todo caso, una *imago-corpus-participativa*, ya que es *cuerpo social* y por demás, asimilada, aprehendida desde la acción de comprender históricamente el mundo. Es también cuerpo, ya que no se reduce al cuerpo físico o a una corporeidad, sino a una “re-encarnación” mucho más compleja dentro de dicha historia, en la cual representa un importante papel no sólo la estructura social, sino también, a conciencia social. Aquí, entran de por siempre los deseos, la seducción y la pasión, pues sin pasión tampoco hay imaginación posible. Por tanto, el mundo imaginario es un mundo participativo.

Al mismo tiempo, no funciona como ese gran *Otro* metafísico, o ficción simulada porque es real, en tanto presencia permanente, identidad contrastable, principio de toda relación con el *Otro* significativo. Con ello, se intenta recuperar el mundo subjetivo en su forma más integral-funcional y no de modo aislado del resto de lo social comunitario, porque el rescate de lo simbólico es también y de alguna manera, una apelación a integrar no solo el conocimiento social, sino también, los

afectos, sentimientos, narrativas, silencios, asfixias y valores que acompañan a la vida comunitaria y que en su papel de mediaciones conducen a niveles más complejos de expresión de la subjetividad social. A su vez, la imago atraviesa todo el tejido social de las significaciones instituidas y forman patrones de interacción en ámbitos y niveles diversos (macro, micro, familiar, laboral, íntimo). Con ello, la comunidad está en nosotros “íntimamente” y de muchas formas diferentes. Todo esto condujo a la definición de *imaginario comunitario* que se considerada como:

Todas aquellas formas culturales tácitas de reconocimiento espacio-temporal, múltiple y multidimensional de la realidad fenomenológicamente previsible e impredecible, por medio de símbolos, imágenes, discursos, gestos, que expresan la aceptación, el sentido y la significación de dicha realidad, o todo lo contrario, es decir, el rechazo, negación y oposición bajo los diversos escenarios, circunstancias, y desde la interacción entre dichos elementos culturales en distintas proporciones e intensidades.

Esta definición no pretende ser totalitaria, sino servir como herramienta conceptual para mostrar los posibles códigos o artefactos culturales de los que se vale una comunidad en pleno para auto-conocerse. El imago funciona entonces, como un recurso para entender procesos liminales, modos o estrategias constructivas comunitarias, cuya capacidad de operar en el presente permite comprender las líneas maestras de tal cultura en el futuro y, con ello, explicar las rutas de acceso o escape de las energías o fuerzas sociales que lo movilizan o retrotraen. Pero sobre todo, evitar identificar las producciones simplemente fantasmagórica-persecutorias-represivas con las creaciones del imaginario social más prominente, o sea, las más espirituales, avanzadas y emancipatorias.

Por tanto, la comunidad se encuentra en los imagos que estructura el conocimiento social más elevado, pero también con la espacialidad, la corporalidad, los deseos y la libido altamente sexuada. La comunidad, es igualmente, un paseo por el parque de mi pueblo con la familia en un fin de semana, asistir a misa los domingos, o un juego de pelota en la calle donde habito. Todo ello, se experimenta como comunidad. De tal forma, perfectamente puede estar conformada por varias imágenes familiares, religiosas, incluso, estéticas, acerca de lo bello y lo bueno, integrando un conjunto no siempre armonioso de tramas inter-subjetivas propensas a integrarse en varios niveles de complejidad que se re-estructuran en dependencia de las exigencias de la vida.

Como complemento, podría añadirse que la *imago comunitas* se presenta en diversos grados o escalas de profundidad, visibilidad social (explícita, prohibida, manifiesta, etcétera), lo que explicaría, el porqué este mundo comunitario aparece de la forma en que lo hace, así como sus reglas para mantener la vida dentro de sus límites, desarrollarse como sistema cultural independiente o simplemente, desbordarse a sí mismo más allá de sus posibilidades, pensar en las problemáticas de la vida de forma parecida. Aunque no funcionan como residuo ni como memoria los imaginarios comunitarios, sí reexaminan y recrean los antecedentes históricos que explican el origen o nacimiento de la comunidad, así como, la pervivencia y persistencia de la memoria colectiva.

Tal imago, resultaría de una combinación altamente creativa entre historia e imagen, formando un entramado complejo del mundo comunitario, sentido, acción y mentalidad corporal. Se sugiere que de este modo, es factible entender etnoculturalmente los procesos de resignificación cultural y, desde ahí, inferir aquellas estructuras de sentido y significado que configuran y contribuyen a explicar culturalmente dicho mundo, sus principales acontecimientos, así como contribuir a regular de alguna forma la conducta y las relaciones sociales con las personas.

PLANOS CULTURALES DEL IMAGINARIO COMUNITARIO

La idea de *plano fenomenológico imaginario* –como recurso epistemológico de análisis de los imaginarios comunitarios– nace entonces de la intercepción de dicha unidad básica o mentalidad corporal con la vida social, desde el doble carácter de ser emergentes y observacionales. Esta característica posibilita comprender la aparición de los efectos imaginarios como resultado de amplios procesos subjetivos de producción, reconfiguración e intencionalidad de sentido social, de acciones y decisiones no siempre conscientes.

La palabra *plano*, evoca entonces, tanto al *continente* como *contenido* mismo de dicha producción de sentido y significado social incorporado como condición de entender el mundo social. Es al mismo tiempo, ámbito y nivel de la subjetividad pues son algo más que una simple interiorización externa, sino una forma cultural activa de atrapar la realidad social comunitaria, hacerla propia desde una participación en la construcción de su sentido. En pocas palabras, es una acción no del cuerpo, sino de la corporeidad y mucho más, de toda la conciencia. La vida psíquica colectiva queda así liberada del determinismo exterior a ultranza, colocando una impronta compleja, un camino de emancipación, y del trabajo de transformación social.

Por otro lado, una manera de asir la fragmentación social es poder reconstruir aglomeraciones más o menos discernibles y encontrar, a través de los mismos, cierta congruencia o coherencia social entre lo que se dice, se siente y se hace.

Su valor radica en que posibilita visibilizar todos aquellos puntos de intercepción entre los mundos físicos, el simbolismo y el de las prácticas de interacción social (poder, deseo, decir, y saber), con grados de significación que se crean y refuerzan mutuamente, conformando un cuadro, imagen o más bien, múltiples *imágenes sociales* o conjunto de representaciones acerca del mundo social en su totalidad.

Así, la *espacialidad* se asocia con la *temporalidad*, la *historicidad* y la *Otredad*, entre otros planos posibles, que no son más que extensiones de la propia transformación “sufrida” bajo el régimen imaginario al funcionar como aquel punto crítico donde aparece el agenciamiento del mundo comunitario, formando una especie de cuerpo entramado en el cual el acto de delimitar es parte de la propia forma de integrarse al mundo, o sea, donde no existe separación alguna entre la vida social, sea esta racional, emotiva, sentimental y el sentido de pertenencia a tal mundo, al menos, desde su estado original y donde es posible la vida subjetiva.

De tal forma, lo *cultural comunitario* se actualiza con cada paso de los agenciamientos que se acometen y de las pertenencias existentes, escenario que ayuda a producir una reflexión tanto acerca del pasado como del presente, pero a su vez, acerca de una relación dicotómica: la resistencia contra el olvido, por un lado, y la desmemoria social, por el otro.

De modo que, es en las intercepciones entre los ámbitos o enclaves y los niveles en la cual la subjetividad se concreta de modo más particular –sin perder por ello, su carácter local-universal– donde aparecen las constelaciones de imágenes, discursos, esquemas y representaciones que tienden a ordenar la vida comunitaria no siempre de modo reflexivo.

Al mismo tiempo, cada plano funciona como un contexto formador de horizontes de los procesos de entendimiento, ya que como tal, la comunidad no puede ser tematizada en su totalidad, a pesar de que hace posible todo discurso o acción. Convendría aclarar entonces, que no es todo el imaginario dentro de ese mundo comunitario, es el que entra en conflicto, sino alguna zona o punto del mismo, una parcela de ese saber implícito y holísticamente organizado que se torna “de algún modo “visible” susceptible” de tematizar cuando se objetiva alguna problemática social (droga, alcoholismo, y violencia social son sólo algunas de las manifestaciones culturales sobrecargadas de efectos imaginarios).

Esta relación dialéctica y recursiva, entre los diferentes planos mediada por las características del contexto socio-histórico concreto, hace que cada plano

fenomenológico se actualiza en función de la vida social, y, ante las exigencias tanto materiales o espirituales; o sea, inter-subjetivas. De hecho, poseen diferentes temporalidades conectados unos con otros, y cualquier producción que tenga lugar en alguno de ellos, afecta a otros planos fenomenológicos, aunque no inmediatamente.

Su fuerza semántica está dada por aquel otro aspecto que Maurice Merleau-Ponty (1997), denominó *sentido*, pensado como aquello que no se puede apresar, que es incapturable por el simple signo; porque el sentido es acción antes que ser comprensión, y por tanto, resultar un detonante importante para adentrarse en la discusión sobre el conocimiento acerca del cuerpo comunitario, ya que se refiere a aquella conexión afectiva y cognitiva, en resumen, transpersonal, algo que va más allá del ego personal pero con sentido colectivo, con entidad psico-espiritual, que es en definitiva, la comunidad misma.

Esta exploración ayuda a entender los procesos de construcción y/o producción imaginaria tomando en cuenta que dichos planos fenomenológicos, permitieron describir las rutas de acceso imaginaria, en tanto ejes de resignificación social que a su vez, conforman, delimitan, y traspasan la vida social y sirven, tanto de contenido como de continente, a la producción de sentido cultural compartido. Por tanto, la razón de dichos planos, es ante todo, histórico-cultural, dado el sentido antropológico de significar la vida social.

Sin embargo, dicha unidad etnológica comunitaria no debe confundirse con un bloque homogéneo y cerrado, ya que no existe una correspondencia absoluta entre todos los planos fenomenológicos, pues lo que más se destaca son las profundas asimetrías tanto en el terreno del lenguaje como del entendimiento, así como por la presencia de los juegos propios de la memoria, que dan vida a los modos de agenciamiento y pertenencia al ámbito comunitario en su conformación historia e identitaria.

La comunidad como instancia intermedia de la subjetividad social

Solo ahora estamos en condiciones de hablar de la comunidad desde la perspectiva imaginaria. Dentro de la literatura existen múltiples concepciones y enfoques al tratar de definir la comunidad que van desde la dimensión comunitaria o "*Gemeinschaft*" (tipología de Ferdinand Tönnies, 1947: 23-56), que aduce a *un espíritu comunal*, más cercana al campo social personal asociativo cara a cara, espontáneo y libre de ataduras convencionales hasta los conceptos con anclajes en lo espacial histórico, familiar y afectivo.

Baste mencionar, que la comunidad se ubica, entonces, como cuerpo medio (Giner, Salvador, 1979:93), o una instancia intermedia entre el nivel macro y el más impersonal. Es un espacio psicosocial que, por demás, ha sufrido los impactos de las grandes transformaciones sociales a lo largo de la historia (económicos, políticos, la industrialización, colonización, y revoluciones tanto sociales como científicas), y que conllevaron a la aparición de una nueva cultura y racionalidad alterando para siempre la estructura social y el orden antiguo, dando paso así, al nacimiento de la sociedad moderna (lo que conocemos hoy) y que hacen de la comunidad en sí, algo más que un lugar de confluencias múltiples.

Como concepto dentro de la psicología social tradicional, que ya ha sido lo suficientemente tratado¹, pero que por ello no deja de interesa también, está su potencialidad en tanto escenario imaginario en el intervínculo psicosocial-etno-antropológico cultural.

¹ Véanse los trabajos de Alipio Sánchez, (1991). *Sicología Social Comunitaria. Bases conceptuales y operativas*, María de Los Ángeles Tovar (1994). *Modelo de investigación comunitaria. Una contribución desde la psicología social comunitaria*. *Revista Cubana de Psicología*. Vol. 2., No 1, o a los ya clásicos del tema: Tönnies, Simmel, Durkheim, Max Weber, entre otros, que mostraron su preocupación por las repercusiones sobre grupos primarios como las familias o las comunidades rurales, hasta tal punto que la idea de comunidad y su arquetipo central: la familia, se convierten en el argumento más característico del pensamiento social del pasado siglo, a decir de alguno de sus más eximios historiadores.

Esta urgencia, acerca de por qué indagar en el conjunto de imágenes o mejor dicho, en las representaciones imaginarias que una comunidad como sistema social forja sobre sí misma y construye como identidad, proyectándola hacia los demás, así encuentra una justificación mayor ante la necesidad de conocer aquellas representaciones imaginarias que, en especial, posibiliten o frenen el desarrollo sociocultural de las mismas; pero por otro lado, está la propia relación de dichos imaginarios comunitarios frente a un sistema mayor que resulta ser la sociedad misma, tal como refiere el investigador D'Angelo, O. (2011:1) cuando expresa:

...Las comunidades son sistemas abiertos a la sociedad total, con vínculos hologramáticos de mayor o menor grado, en dependencia del caso particular –ubicación espacio-temporal-cultural, etc., de las mismas–; de aquí que estén atravesadas por todos los procesos de orden económico, jurídico, cultural, psicológicos, sociales, físicos, ambientales, etc., que marcan, junto a su ubicación geográfica-territorial y trayectorias propias, su particular tensión entre identidad y borrosidad respecto a la sociedad en que se insertan.

Ello permite entender aquellos procesos de sostenimiento, reproducción, resignificación, reconstrucción e intitucionalización subjetiva de la “realidad social”, de su sentido social; pero, sobre todo, comprender toda la vida subjetiva implicada en dichas acciones realizadas por parte de los sujetos sociales quienes, a su vez, asumen como tal, la representada realidad social en el ya mencionado “mundo compartido” (Rubio, J, 1992:259)², y que sirve de referencia significativa para las personas que cohabitan dentro del mismo.

De tal forma, el estudio de las comunidades desde los imaginarios debería, en principio, permitir hablar de la sociedad en su conjunto, o sea, hacer más inteligible los procesos mediante los cuales el sistema está y permanece vivo, incluyendo la comunidad misma.

En el medio de esta discusión esta presente la cuestión de la relación macro-micro, porque no todos los fenómenos macrosociales alcanzan o tiene una traducción directa sobre el mundo microsociedad. Por otro lado, no existen estudios lo suficientemente fuertes como para confirmar la repercusión del nivel micro en el nivel macro. En cualquier sentido, el nivel comunitario funcionaría como una instancia intermedia donde pueden ser concretadas las relaciones entre los dos niveles anteriores. Este tema será más adelante nuevamente retomado.

A los efectos del presente estudio, la comunidad resulta imposible de ser construida solo desde el “colectivismo” o negociación de la libertad y autonomía como tampoco desde la pura individualidad. Los espacios comunitarios son escenarios “participativos” llenos de intereses, poderes sociales y de construcciones narrativas diferentes acerca de su propia realidad. Interesa captar entonces, como nuevamente refiere Armando Silva (1992:101): *...los procesos de construcción de la identidad desde las puertas interiores de la vida social colectiva*. Esto significa que, cada ciudad, comunidad o grupo social, poseen sus propias construcciones imaginarias. Así, el mundo externo es filtrado, tamizado, por estas producciones que incorporan el elemento afectivo. Armando Silva, lo resume magistralmente al decir: *...la macro visión del mundo pasa por el microcosmos afectivo desde donde se aprende a nombrar, a situar, a marcar el mundo que comprendo no sólo desde afuera hacia adentro, sino originalmente al contrario, desde el adentro, desde mi interior psicológico o los interiores sociales de mi territorio, hacia el mundo como resto* (1992:48).

² José Rubio propone traducir el concepto germánico de *Lebenswelt*, y más en concreto, según la versión habermasiana (*Teoría de la acción comunicativa; Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, pp. 489-498) por «mundo compartido», en busca de un concepto equivalente en español. Rubio, José. *Ética constructiva y autonomía personal*. Editorial Tecnos, S.A., Barcelona, 1992.

La *realidad comunitaria* es entonces, una construcción hecha por sus moradores desde y a través de sus prácticas imaginarias.

Atendiendo a nuestra investigación, esta definición es aplicable y contribuye no solo a marcar el nacimiento “imaginario” de la comunidad, sino también, en adentrarse en aquellas formas imaginarias de concebir la subjetividad social, y con ello, su papel dentro de la vida cotidiana comunitaria, vista a través de las aperturas y cierres de las resistencias inmanentes a las exigencias lógicas de la interacción social con el Otro generacional y la producción de sentido social común para poder vivir en el espacio comunitario como tal.

La otra cuestión, es el hecho mismo de que la comunidad no se muestra o revela como tal, por la simple presencia del investigador, sino también, como resultado de una cierta conciencia colectiva desarrollada, del surgimiento de un cierto interés por mostrarse, de la activación de un verdadero deseo por hablar de sí misma, con sus propias palabras, pero también en dependencia de la toma de conciencia de sus miedos y su capacidad o no, para contenerlos y hacerlos fluir adecuadamente, de lo que también dependerá su supervivencia.

LA ESPACIALIDAD COMO PLANO E INSTANCIA IMAGINARIA

Tal como planteaba el culturólogo Luri Lotman, las acciones que contribuyen al cambio de la imagen de una ciudad –o comunidad–, pueden ser entendidas como *textos culturales* en sí mismos, tanto por su extensión como por el contenido que encierran.

Mirar la comunidad es un ejercicio de emplazamiento de la mirada, y ésta también puede ser imaginaria, pero desde un punto de vista epistemológico se traduce como posiciones, o más bien, planos de la imagen acerca de sí misma. Esta perspectiva fluctúa y hace incluso que la comunidad misma cambie y, por momentos, se perciben aquellos puntos de limitación o territorialidad como futuros emplazamientos de energía que, después de estar tanto tiempo acumulados, se tornan disponibles gracias a los actos humanos fundacionales, o sea, ritualísticos.

Gracias a esto, el *paisaje urbano* se construye sobre la base de la representación urbana y, con ella, los mitos que la fundaron filtran y distorsionan, hasta cierto punto, toda percepción exterior en experiencia psíquica y hacen de todo espacio, un espacio experimental. Tal como sugiere el propio Gastón Bachelard (1965:17): *...el espacio captado por la imaginación no puede seguir siendo el espacio indiferente entregado a la medida y a la reflexión del geómetra. Es vivido. Y es vivido, no por su positividad, sino con todas las parcialidades de la imaginación.*

El espacio imaginario compete enteramente, a algo más que a una sociología de espacio dada la importancia del mismo en el imaginario popular, pues permite hablar de los ejes o rutas “imaginarias” como pares: dentro-fuera, arriba-abajo – por solo mencionar algunos–, mediante las cuales se delimita, tanto lo que queda en el interior –por demás, considerado como propio–, como lo que queda en el otro lugar como externo –en ocasiones, considerado como enemigo–.

Esta imbricación entre espacio real e imaginario permite hablar de territorialidad(es)³. Y es que, más allá del uso particular de los espacios que puedan realizar los animales en su entorno, la territorialidad humana es mucho más extensa y compleja; pues la primera, sólo pasa a ser una analogía comparativa y no una fuente fiable de explicaciones de la conducta humana. La territorialidad humana no se limita

³ El concepto de *territorialidad* aparece ya en la literatura sociológica desde los años veinte con la escuela ecológica, pero probablemente su impronta más destacada proviene de la etología animal a partir de las obras populares como las de Adrey, Lorenz, Morris y otros, que generalizaron al terreno humano las observaciones hechas acerca del comportamiento territorial de los animales. A pesar de esto, el empleo de tal denominación para describir el modo en que las personas utilizan, restringen la entrada a otras personas o simplemente defienden ciertas localizaciones espaciales contra intrusos, es controversial en muchos sentidos, pues parte del modelo etológico aplicado a la conducta humana. Más allá de tales críticas, ciertamente, existe entre los grupos humanos un apego por ciertos lugares, que suelen ser apropiados y/o agenciados al punto de producir guerras para desalojar a los intrusos.

al espacio que puede controlar directamente y por los grados o niveles de acceso a diferentes territorios al mismo tiempo. De modo que, es posible hablar de territorios en fronteras con otros territorios⁴. Así, la territorialidad definida humanamente representa un conjunto de comportamientos que una persona o grupos de ellas, emite con relación a un espacio físico que considera “suyo” y que más o menos utiliza en el tiempo. Sin embargo, lo realmente difícil y más aún, en términos imaginarios es determinar cuáles serán esos comportamientos más allá de la simple defensa contra intrusos. Por tanto, los límites de una comunidad son también simbólicos.

Se trata entonces aquí de cartografiar la territorialidad, bajo el signo en desplazamientos espacio-temporales e histórico culturales apelando a nociones matrices no acotadas a los discursos o paradigmas tradicionales que todavía, hay que decirlo, predominan como lugares comunes en nuestra labor de investigación.

De ahí que, una de las principales derivaciones de este estudio sea la de resignificar o redefinir el concepto mismo de comunidad, y, lo que podría considerarse como *límites psicosociales*. Por tanto, dichos límites tienen más que ver con un modo especial de agenciamiento o posesión territorial. Conceptualización desarrollada por varios autores, pero que en nuestro contexto, equivaldría a resignificar más allá de una simple posesión, además, de una interiorización; esto tendría que ver con los llamados *sentimientos de pertenencia* y de *permanencia* al lugar. Asunto más que vital, si se pretende hablar de lo comunitario y lo territorialidad. Una vez más, la comunidad, se muestra como una posible cartografía que está más allá del territorio físico.

En todo caso, no debe confundirse territorialidad con espacio vital o personal, algo que estudia las distancias interpersonales. Hay, por demás, una posibilidad de encontrar ese punto imaginario y es la relación entre el uso del espacio, su control e interacción social, mediante el uso de señales o marcas, un aspecto expuesto ya por Altman (1975), Taylor (1983), lo que refiere a la sensación de cierta privacidad.

En tal caso, los imaginarios pueden participar de ese nivel óptimo de funcionamiento en el que, por un lado, los niveles de interacción social y uso del espacio, no conspiran contra la existencia psicosocial de la persona y el grupo. Algo que de paso, conduce a una nueva forma de ver la identidad, ya que las regulaciones o mecanismos de acceso al yo más íntimo, es correspondiente al acceso del espacio.

Regulamos el acceso de otros al espacio propio abriendo o cerrando puertas, cortinas o ventanas, señales prohibitorias etc., como un modo de mostrar aceptación o rechazo social. Aquí se levanta una posibilidad más para el estudio imaginario, pues la relación entre los territorios ocupados, la invasión de nuevos intrusos y el supuesto tamaño o extensión de lo defendible pasa por el establecimiento de fronteras igualmente imaginables que comportan reacciones tanto cognitivas como emocionales⁵.

Otro asunto a pensar es, cuando el espacio deja de ser mera circunstancia, maqueta o gráfico, para convertirse en paisaje público, cuando invita a la imaginación y se transforma en evocaciones nutridas de sensaciones como lo “terruño”, la “región”, la “zona” entre otras muchas más. Y es que el paisaje no es el terreno, sino su contraparte, o sea, el elemento más creativo ya que el *topos* se transforma no en logos, sino en mito o mitología. De cualquier manera, siempre estará presente que el centro de interpretación es el propio sujeto social, además de las relaciones con otras regiones.

⁴ Aquí valdría la pena mencionar una exigencia inevitable: la necesaria observación crítica de la tensión que se produce por ejemplo entre los imaginarios como formas culturales de percibir o construir el espacio urbano, y los imaginarios como detentación de espacios de poder como ámbitos para establecer o no relaciones con los otros culturales.

⁵ La territorialidad grupal fue estudiada por sociólogos como que Park, Burgess, y Mckenzie, Whyte, entre otros, quienes analizaron la vida urbana en las ciudades americanas, fundamentalmente la vida de grupos o pandillas juveniles en las calles, y el funcionamiento de los mismos en barrios, restaurantes, entre otros espacios, donde observaron la existencia de agenciamientos territoriales como aceras, calles, plazas, incluso, edificios completos que eran bien delimitados a partir de ese momento y defendidos emotivamente contra intrusiones otras bandas rivales. A ello se suma la cuestión racial que emerge de las grandes ciudades, donde podría dividirse el espacio social en zonas como el barrio de los ricos, el barrio de los emigrantes, barrio de los negros, barrio de gitanos, y así sucesivamente creando mapas y nuevas cartografías cognitivo-emocionales.

De modo que la lectura de una ciudad o comunidad, desde cualquier plano, pasa por entender que, tanto los paisajes políticos, económicos y culturales de cualquier localidad son el resultado del juego de superposiciones entre la memoria del espacio, la reconversión de dichos espacios y el olvido al que están sometidos. Todo ello define aquellos mensajes que, en su conjunto, terminan por ofrecer al habitante actual (incluyendo, también, a los ya antiguos e, incluso, a los desaparecidos), una visión más rica y plena o pobre en significaciones socioculturales de carácter histórico.

Por otro lado, confirmando el pensamiento de la investigadora cubana Yeney S. León (2009:64) no existen ciudades iguales, cada una presenta características que las hacen particulares, no solo referentes al clima, costumbres o creencias, sino también, en cuanto a modos imaginarios de concebir su propio espacio. Aunque en su texto se focalice sobre la ciudad de La Habana, sus criterios igualmente resultan válidos y extensivos para nuestro estudio. Una de sus mejores referencias es cuando apela Mario Coyula, uno de los mayores exponentes de la arquitectura cubana. El primero de ellos, resulta sumamente importante al decir que:

La ciudad es un organismo heterogéneo y cambiante, que va más allá del simple marco construido y es el resultado de un proceso complejo cuya comprensión escapa muchas veces a sus habitantes. La representación mental que esa realidad urbana elusiva y fascinante despierta es, también, contradictoria y variable. (Coyula, citado por Yeney, 2009:1).

Entonces, resulta posible ir más allá de los criterios psicológicos lineales del conductismo vertical e, incluso de los modos arquitectónicos de la *ciudad jardín* y encontrar, desde lo imaginario, conexiones más profundas entre los procesos, tanto individuales como grupales la experiencia de imaginar los espacios donde transcurre la vida social comunitaria con la vida pública y social dentro de ese mismo espacio urbano⁶.

A pesar de lo anterior, valdría la pena retomar el estudio de las investigadoras argentinas Martha Artioli y Miriam Dalía, (1990), acerca de la significación del espacio para los estudiantes de una determinada región de Argentina, lo que es traducido desde la perspectiva imaginaria en tres criterios o planos operativos: la ubicación virtual de la comunidad; la extensión o tamaño; y, por ende, los límites de la región. Con ello se explora aquella capacidad, mencionada anteriormente, de que el espacio es tanto un *a priori* como *a posteriori* de la experiencia trascendental de la conciencia imaginaria.

Asimismo, como Michel Foucault refiere (citado por Jorge Pávez, 1982:33)⁷, una especie de documentos monumentos, que se refieren a procesos de visibilización de la historia. Este punto aparece como un eje articulador de otras propiedades o magnitudes imaginarias y, de algún modo, se comporta como un reflejo o espejo de la psiquis colectiva.

⁶ "Siempre en toda ciudad, como en todo organismo vivo, habrá algunas cosas muy hermosas y muy feas, y muchas neutras; como hay también unas que nacen y otras que maduran, envejecen y mueren, unas alcanzan su plenitud y otras comienzan a decaer. Estos procesos son naturales y por tanto inevitables, pero hay que asumirlos con dignidad, sin derrotismo (...) hay edificios y hasta zonas enteras de la ciudad cuya imagen se ha ido envileciendo por deformaciones, agregados, talas y escombros. No es solo un problema de necesidades acumuladas y de falta de recursos, es también una actitud negativa ante la vida. Por eso, junto a la cultura de salón, es tan necesaria la cultura de la calle. Mario Coyula: "Dándole taller al barrio", Revista de la Facultad de Arquitectura de La Habana. Instituto Superior Politécnico "José Antonio Echeverría". Ciudad de la Habana, Cuba, 1999, # 2. Citado por Yeney S. León. p. 71.

⁷ Al parecer, la teoría del documento/monumento de la arqueología del saber de Michel Foucault tenía ya antecedentes en las prácticas arquitectónicas latinoamericanas, en las que los procesos de constitución de la nacionalidad requirieron que los grandes textos propios fueran monumentalizados, visibilizados en el paisaje de la "ciudad escrituraria", arrancada a sangre y fuego de los imperios europeos. Sobre la relación entre texto y ciudad en América Latina, se puede volver al estudio clásico de Ángel Rama, La ciudad letrada, 1982. Citado por Jorge Pávez, en *El Vedado 1850-1940 de monte a reparto territorio e identidad de un barrio habanero*. Centro de Investigaciones y desarrollo de la Cultura "Juan Marinello". Consejo de Ciencias Sociales. CLASO. 2003.

Pero si pensamos que no todas las edificaciones o espacios públicos construidos poseen ese carácter de “sagrado” a pesar, de sus exageradas connotaciones, entonces es preferible retomar al concepto de *limite*, que aquí se presta mejor para alcanzar una relación con los efectos imaginarios ya que, como bien refiere Mircea Eliade (1994:28): *el umbral es a la vez el hito, la frontera que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde esos dos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado.*

De tal forma, los espacios son “conquistados” más que “localizados” según coordenadas físicas y como el propio Mircea Eliade alude en tal texto:

Instalarse en un territorio viene a ser, en última instancia, el consagrarlo. (...) «Situarse» en un lugar, organizarlo, habitarlo son acciones que presuponen una elección existencial: la elección del Universo que se está dispuesto a asumir al «crearlo». Ahora bien, este «Universo» es siempre una réplica del universo ejemplar, creado y habitado por los dioses: comparte según eso la santidad de la obra de los dioses.

Por último, el espacio está unido a la memoria colectiva, ya que se trata según Maurice Halbwachs y Michael Bassand (1950), de la forma en que el grupo es visto desde dentro, a través de un conjunto de imágenes destinadas a persuadir a los habitantes de un territorio sobre una tradición que los mantiene en unidad a través del tiempo. En el campo de la memoria, el espacio cobra valor como marco social, pues los individuos enclavan sus pertenencias de manera territorial, sobre todo cuando en el mismo texto refiere que:

Cuando un grupo está localizado en una parte del espacio la transforma a su imagen pero, al mismo tiempo, se dobla y se adapta ante cosas materiales que se le resisten. Se encierra en el marco que ha construido. La imagen del medio exterior y de las relaciones estables que mantiene con él, pasa al primer plano de la idea que se hace de sí mismo. Penetra en todos los elementos de su conciencia, modera y regula su evolución. Halbwachs, y Michael Bassand (1950:68-79).

La relación de la espacialidad queda explícita si se consideran dos aspectos: en primer término, que un mismo espacio social puede ser conquistado por varios grupos o movimientos sociales, reconocidos u olvidados (Wallerstein, 1997) e incluir tanto mujeres, niños como homosexuales, entre otros, y así, ofrecer un carácter simbólico en dependencia del uso de dicho espacio.

De modo que, el espacio se torna territorio por la fuerza simbólica de las acciones y, una vez más, se incorpora a la identidad más general. El otro aspecto es que los espacios son evocados también desde las utopías, es decir, bajo el imaginario de la concepción del tiempo. Es decir, que existe un tiempo social imaginario, que se consume en la medida que se imagina el espacio. Las imágenes del tiempo fusionan, tanto a ritmo social como en la velocidad de respuestas ante acontecimientos dentro de un ámbito físico-simbólico.

En otras palabras, tanto las ideas míticas fundantes de las localidades, como las de tipo “supuesto paraíso en la tierra” o de las sociedades futuristas, pueden afectar las formas culturales de percibir o actuar en un espacio. Ya sea, por un antes o un después alimentado por el pasado inmemorial confundido con el eterno presente, sobre todo, en su aspecto mítico (Cf. Eliades, 1963 y 1969), o bajo una posible sociedad tecnológicamente avanzada, resultado de un tiempo que no arriba.

Los lugares se reactualizan periódicamente desde las producciones imaginarias, por medio de ritos, ceremonia o festejos que celebran ambos tiempos que evocan el regreso a lo original, es decir, al punto de comienzo fundacional de la

comunidad o la regeneración producto de la introducción de nuevos espacios, nuevas técnicas y formas de comunicación.

Aquí yace una especie de correlación entre la espacialidad, la autonomía contextual y la integración social en la diversidad y en la contradicción, porque cohabitan bajo el mismo espacio, creando empoderamientos diversos en dependencia de quien responda a la avanzada de la ciencia, la técnica o la ritualización simbólica del espacio.

A todas luces, la espacialidad expresa también, una intercepción con los llamados conceptualmente *fantasmas urbanos*, tratados por el investigador colombiano Armando Silva (1992:102)⁸ en las calles de Bogotá. Dichos fantasmas sociales, pueden considerarse como efectos de representaciones imaginarias múltiples sobre determinadas zonas o espacios con cargas simbólicas que exceden su apariencia real o virtual y producen y/o resignifican el sentido cotidiano de su uso. Así, por ejemplo y según Silva, las calles pueden cambiar de sentido y significado, tornarse diferentes bajo el efecto imaginario y ser consideradas como agresivas, femeninas aún cuando allí no ocurra ningún acto real de violencia y/o se paseen demasiadas mujeres. Todo ello, afecta, sin lugar a dudas, la conducta de las personas en la comunidad.

BUENAVISTA, UN TROPO A HISTORIAR

Todo lugar se construye desde la historia y no desde los simples deseos; más allá de que éstos no sean malos en sí mismos, sino que no deben ser ingenuos. Para configurar ese lugar histórico se precisa encontrar un punto inicial desde el cual, efectuar la mirada y, posteriormente, provocar una reflexión tal que altere todo el sentido de lo dicho y anteriormente establecido, para hacer nacer y/o emerger tales inferencias que ayuden, de paso, a configurar nuevos modos y maneras de comprensión social dentro del campo comunitario.

En este punto, es preciso recordar que la palabra *tropos*, genéricamente significa producir una «vuelta» (tour), o sea, un viaje, una aventura, por lo que alude a algo más que un *topo* (topoi), o lugar específico, cerrado en sí mismo desde donde encaja el mirar y el decir. A su vez, este *tropé*, también representa un desplazamiento retroverso, es decir, una de-evolución completa, como cuando el Sol, cumple su periplo en el solsticio, dentro de su admirable función. En todo caso, es un lugar epistemológico y no sólo un lugar físico.

En función de ello, se precisa mostrar ese lugar llamado Buenavista, en tanto espacio, lugar donde la subjetividad comunitaria despliega su mayor esplendor imaginario. A continuación se extraen los fundamentales rasgos de la comunidad como parte de esa necesaria ubicación, datos que nacen de varias investigaciones anteriores en la comunidad.

La primera de ellas desarrollada por Carla L. Calcines acerca de la *Participación social comunitaria de jóvenes de Buenavista* (2010). Presenta una *mirada desde un enfoque psicosocial* en la que los resultados obtenidos apuntan, sin dudas, al carácter polémico de una definición que, por demás, no se muestra para nada homogénea, ya que, por un lado, esboza la necesidad de construir estos espacios desde una participación donde sea posible la expresión propia, es necesaria la no imposición desde un “afuera”, y que, según su autora: *...en cualquier caso se trata de una participación que apunta al rescate del Ser humano como sujeto activo en la construcción de su realidad y no ya como objeto de transformación.*

⁸ Llamado fantasma urbano a aquella presencia indescifrable de una marca simbólica en la ciudad, vivida como experiencia colectiva, por todos o una parte significativa de sus habitantes, por la cual nace o se vive una referencia de mayor carácter imaginario que de comprobación empírica. Silva, Armando. *Imaginario Sociales*. Tercer Mundo Editores S.A., Bogotá y Sao Paulo, 1992, p. 102.

Esto apunta a otra idea interesante, y es que estos espacios de participación, según esta autora, no están exentos: ... *de constantes contradicciones y similitudes, en correspondencia con lo cual resulta posible la materialización de acciones.*

Relacionado con lo anterior, es destacable el vínculo de la investigación de Carla López, con otra de igual potencia teórica-práctica cuyo título es la *Desvinculación juvenil: un diagnóstico en la comunidad de Buenavista* (2010), desarrollada por Amiris Beltrán y Ronnie Serrano.

Tal investigación indagaba desde los referentes propios de la Psicología Social Comunitaria, toda la problemática relacionada con la *desvinculación laboral y estudiantil* de jóvenes de la comunidad de una manera muy profunda. Su valor radica, precisamente, en mostrar la conexión entre las actitudes sociales que existen hacia esos grupos sociales (con una invisibilidad social) y sus respectivas historias de vida, así como el potencial de cambio interno. Todo esto en función de sus acciones dirigidas a la comunidad.

Las aseveraciones apuntan, no solo hacia un estudio descriptivo de este tipo de grupos sociales, desde sus distintas adscripciones identitarias, sino que da cuenta de sus saberes populares, de cómo piensan al interno de sus espacios grupales, de cómo son sus sueños, sus aspiraciones y planes para realizarlos, pero sobre todo de cuáles y cómo a través de ellos, se expresan los elementos culturales propios de la comunidad (lenguaje corporal, música, deporte, tiempo libre). Eso resulta algo que los identifica y los diferencia de otros jóvenes, así como en el significado que tiene para ellos la participación social.

La investigación analiza, igualmente, cómo existen deficiencias y tensiones estructurales y/o funcionales respecto a la satisfacción de necesidades comunitarias como el tiempo libre y la recreación juvenil. Sin embargo, el real aporte de ese trabajo se encuentra en el análisis que hace de las contradicciones entre lo formalmente establecido desde lo institucional y la forma en que se implementa; lo que se expresa en su vida pública cotidiana y hace que exista una mayor cantidad de recursos comunitarios potenciales que actuales. Todo esto redundando en la carencia de respuestas ante las necesidades materiales, de socialización, recreación y esparcimiento, así como, las reacciones o salidas alternativas que encuentran los jóvenes para satisfacerlas a su modo.

Desde otra perspectiva, se enfoca la investigación desarrollada por Maddey Rodríguez Lugo, bajo el título de *Estudio de la identidad barrial de los pobladores del barrio de Buenavista* (2010). Estudio que se convierte en un referente obligado dentro de esta relación entre Identidades comunitarias e imaginarios, ya que parte de un enfoque amplio que integra tanto técnicas de entrevistas individuales como trabajo grupal y ofrece la posibilidad de ahondar en los complejos procesos de construcción identitaria que están en la base de la propia pervivencia y distinción de la comunidad.

Esto conduce al tema de la denominada *territorialidad*, y aunque para Taylor y Altman (1983:25) esta posee la función básica de estabilización del sistema social, a partir de la defensa de la posesión y la utilización del espacio y los objetos. Como regulación de las pautas de interacción mediante el uso de señales o marcas, es posible reconocer que no está sujeta a leyes irrestrictas de ocupación y defensa, ya que la movilidad de la territorialidad, depende también de los ánimos sociales, es decir, mientras que los territorios subjetivos individuales tienden a separar, los grupales a unir y fusionar tal como expresa Park, Burges, McKenzie (1925) y Whyte (1943).

Algunos aspectos de la historia de la comunidad ayudarán a entender mejor los procesos de construcción de sus planos imaginarios que se describen más adelante.

El territorio que en la actualidad es reconocido como el barrio de Buenavista, que formaba parte del antiguo realengo Sabanas de Magueyes o prolongación de Monte Barreto. La finca Santa Catalina de Buenavista, desde su otorgamiento en el siglo XIX, limitaba con varias fincas. Poseía una extensión territorial de 15 caballerías de tierra que debido a la urbanización y la construcción de repartos en 1908 quedó en

1,9 Km² de extensión. En la división político administrativa de 1976, quedó ubicada en el municipio Playa. Es una zona con una altura de 18 metros sobre el nivel del mar, caracterizado por ser un terreno con muchas lomas, de tierra seca y pedregosa.

Con relación a su nombre, muchos plantean que el origen viene dado porque un español, al pasar por la loma de Rabelt (hoy, Avenida 31), exclamó: *Buo vista*; cuya traducción es: Buenavista; criterio que también comparten sus habitantes, pues debido a su altura, el panorama que se divisa es sumamente bello.

Los precios bajos, con facilidades de pago a plazos, permitió que muchas familias pobres e inmigrantes pudieran asentarse en la zona, caracterizándose por ser un barrio residencial, carente de centros de producción (según Sánchez, A. y L. Cintado, historiador de la comunidad).

Es así como surge la barriada de Buenavista, con calles estrechas y pocas áreas verdes, alta densidad de viviendas y con una retícula vial muy diferente al resto de las urbanizaciones del municipio. La arquitectura fue doméstica, con casas muy típicas y originales de madera. Las construcciones de los inmigrantes americanos eran casas de mamposterías y tejas, tipo *bungalow*, siempre en las esquinas y sobre todo, ubicadas en la calle principal. Las de los jamaicanos eran viviendas mucho más sencillas pero con trabajos llamativos en los portales, y los chinos y polacos construyeron sus casas –tipo comercios– con el objetivo de que sirvieran para la venta de sus mercancías. (Según Sánchez, A. y L. Cintado, historiador de la comunidad).

La población que ocupaba el territorio de Buenavista en sus primeros momentos (1907), era una población muy heterogénea. Se establecieron trabajadores de diversos oficios como: albañiles, chóferes de ómnibus, carpinteros, herreros, amas de casa, lavanderas, cocineras, domésticas e incluso obreros; existiendo también muchos extranjeros entre ellos españoles, que laboraban fundamentalmente como bodegueros y comerciantes; americanos, quienes fungían como medianos comerciantes; jamaicanos y cubanos que eran fundamentalmente los trabajadores pobres, y por último, una representación no menos importante de polacos, gitanos, judíos, turcos y chinos, que poseían pequeñas propiedades.

La población que habitó el barrio en las décadas de 1920, 1930 y 1940, poseía un nivel de vida muy bajo, en su mayoría eran hombres de oficio que pasaban gran parte del tiempo desempleado o poseían salarios mínimos. Vivían hacinados en pequeños cuartos de madera y otros alquilados, razón por la cual en la actualidad existen tantas ciudadelas y cuarterías. Predominaban las personas de piel negra y mestiza. A una parte se le denominó “Buenavista viejo”.

Después, en la década del 30, las viviendas se construyeron de mampostería con techos de tejas.

Entre 1940 y 1950 se funda la comunidad de Buenavista, que se caracterizaba por poseer altos índices de violencia, un elemento que sustenta esta información era la gran cantidad de denuncias realizadas por parte de su pobladores a la 15 estación de policía.

Cuenta con una larga relación a algunos acontecimientos históricos vinculados con el lugar, algunos referidos a fundación de organizaciones políticas nacionales, sucesos sangrientos de bandas gansteriles, ataques aéreos a cuarteles cercanos en el período revolucionario de los 60, sucesos migratorios masivos por la cercanía de embajadas, en los años 80, etcétera.

Allí radicó el Buenavista Social Club, que era una sociedad de personas de piel negra en donde se realizaban múltiples actividades, por ejemplo, la celebración de fiestas de quince para este segmento de la sociedad. Esta asociación es la madre de la actual Buenavista Social Club de renombre internacional. En los años 50, existían en el barrio muchos comercios y negocios.

Actualmente, Buenavista posee una población de alrededor de 29 762 habitantes según datos de la Oficina de Estadísticas del municipio, pero si a esto se le agrega la población flotante, entonces, el total de población asciende aproximadamente a 33 000 habitantes, siendo la densidad de población promedio de 17 368 hab/km², la más elevada del municipio. (Información recopilada a partir del

presidente del Consejo Popular y la Oficina de Estadísticas del municipio durante la investigación de Maddey Rodríguez, 2010).

Por su parte, las mujeres representan el 56 % de la población, y el 30 % de ellas, posee más de 60 años de edad (información recopilada según R. Maddey, ídem).

Con respecto a las creencias religiosas, es un barrio con una tradición religiosa muy fuerte, muchas personas pertenecen a la religión yoruba; hay muchos santeros, católicos, protestantes y testigos de Jehová. Entre iglesias y cultos hay un total de 9 instituciones (católicos, protestantes y de origen afro) y no tienen registrado masones.

Por otra parte, la secta Abakuá (ñañigos) tuvo el “juego” completo en Buenavista, es decir, de cada juego en la ciudad existía un miembro que vivía en la localidad. Debido a esa múltiple presencia afrocubana eran frecuentes los plantes, las fiestas de santo, los bembé, y otros rituales, a los que se asociaba la rumba en los distintos solares y casas.

En Buenavista, se realizan varias procesiones en honor a la Virgen de la Caridad del Cobre, en la cual la gente se lanza a las calles bailando tanto la conga como la rumba. Igualmente celebran el día de Santa Bárbara, el de la Virgen de Regla y el de San Lázaro.

Con relación a las edificaciones, aún se pueden percibir diferencias en cuanto al origen de estas, no obstante en el barrio predominan las viviendas de espacios reducidos. Las que originalmente eran cuarterías conservan sus estructuras de poca área, estrechas y pegadas, las ciudadelas igualmente se caracterizan por estar muy unidas, ser pequeñas y en muchas ocasiones son de formas alargadas y estrechas en el frente. Muchas calles presentan un aspecto de rotas y deterioradas. A pesar de esto, hay personas que arreglan sus viviendas, y en las que hay poca disponibilidad de espacio, sus construcciones se dirigen hacia arriba o hacia áreas colectivas.

El estado habitacional según datos actuales del Taller de Transformación Social del Barrio o TTIB, es de 8 453 viviendas, de las cuales el 66 % se encuentra entre la clasificación de *regular* y *mal estado*, existen además, 208 ciudadelas y cuarterías catalogadas de *muy malas* condiciones.

El color de la piel, mayoritariamente, esta entre mestiza y negra, y el nivel educacional es aproximadamente de 12 grado, (información recopilada a partir del TTIB y de la entrevista al presidente del Consejo Popular, según R. Maddey, 2010).

La fuente fundamental de ingreso de la población son las remesas familiares, el trabajo y el trabajo por cuenta propia, en labores fundamentalmente de construcción, plomería y jardinería. En los casos en que los ingresos fundamentalmente provienen del salario, fluctúan entre 320 y 340 pesos mensuales. (información según R. Maddey, recopilada a partir de informantes claves).

Con respecto a las características de consumo, fundamentalmente se alimentan de la canasta básica y de los agromercados cercanos.

Con relación al consumo de sustancia psicotrópicas esta constituye una de las principales problemáticas del barrio pues según plantean los actores comunitarios una característica de la gente de Buenavista es que les gusta mucho beber, esto aparece referido además cuando hablan del tiempo libre y de las principales dificultades del barrio, ya que el *alcoholismo*, las indisciplinas sociales vinculadas con los robos, las malas contestas, las peleas en el medio de la calle, forman parte de la propia historia cultural de Buenavista y por ende de los modos de comunicación de sus pobladores. Existe además, cierto nivel de prostitución dentro de la población

No obstante todo lo anterior, se percibe un gran sentimiento de pertenencia al lugar, a su historia y costumbres.

ENTRE MAPAS Y CROQUIS IMAGINARIOS

Tal como se anunció, desde el punto de vista metodológico se retomó el inmenso valor que poseen los mapas en función de construir cartografías imaginarias. Existen muchos ejemplos⁹ del uso de mapas como material gráfico en investigaciones antropológicas-topográficas, con el fin de obtener una visión más sensitiva de los sistemas de representación del orden espacial. Es posible entonces, visualizar a través de mapas el espacio de la comunidad, sus límites y extensión como imagen, darse cuenta de que no son solo efectos de la razón, sino de la emergencia en el terreno de lo imaginable.

En esta ocasión, se retoma el valor de los llamados *croquis urbanos*, desarrollados por el propio Armando Silva (1991: 59)¹⁰, pero se introducen ciertas variaciones como por ejemplo, ofrecer dos tipos de mapas adicionales que -a modo de escalas-, propiciarían la emergencia imaginaria con relación a la localización y extensión o territorialidad de la comunidad de Buenavista, tomando en cuenta su "localización" geográfica real.

Es posible añadir algunos aspectos de utilidad metodológica en relación al uso de dichos croquis y mapas que, en su conjunto, terminan por ofrecer una visión más rica y plena o pobre en significaciones socioculturales de carácter histórico. Así, la técnica del mapeo puede ser considerada:

1. Como una herramienta vital de exploración de los efectos y tejidos imaginarios que están presentes en el entramado de percepciones, emociones, sentimientos, conductas, discursos y símbolos o marcas para definir territorialidades.
2. Como escalas a utilizar en el estudio de la producción imaginaria sobre un mismo espacio, lo cual hace posible visualizar zonas no representables a otra escala y, finalmente,
3. Como recurso para descubrir cómo y por qué se proyectan las principales aprehensiones acerca de la comunidad en sus diversos contenidos.

La triangulación entre estos tres recursos, así como las explicaciones obtenidas en las entrevistas realizadas, daría una idea general del imaginario que estaría afectando la construcción de la espacialidad más inmediata de Buenavista. Nuevamente valdría la pena, rescatar los aspectos útiles que pueden agruparse los siguientes puntos y que permiten conocer:

1. El grado de significación del espacio (Buenavista) para los sujetos estudiados, y desde el cual es posible hacer inferencias lógicas para el resto de los demás espacios.
2. La apropiación o agenciamiento del conocimiento cultural del espacio comunitario como cuerpo social imaginario y de la magnitud de tal representación. Desde tal representación es posible explicar conductas de abandono, rechazo, o acercamiento a la comunidad.

⁹ Entre estos estudios se encuentran los mapas cosmográficos realizados por Nancy Munn sobre el espacio topográfico Pandya en 1973; los de Reichel Dolmatoff sobre los pueblos Tukano en 1968, 1978, y que dio origen al estudio de la imaginaria indígena, especialmente relacionada con las plantas alucinógenas y shamanismo. Por otro lado, están los efectuados por Harner con los indios Jíbaros en 1973; Langdon 1979, 1992, en Siona; Luna and Ameringo 1991 y los neo-shamanes Iquitos; Chaumeil 1982, 1983 con los Yagua; Baer 1992 con los Matsigenka; Muller 1990 con los asuriní. Además de los que exploran la representación imaginaria del "Otro" animal tanto en América como en Europa, compilando una suerte de zoología fantástica que arroja indicios sugestivos sobre las bases de los respectivos imaginarios culturales (por ejemplo, la edición de Magaña, 1988, y la de Magaña y Mason 1986. los trabajos de Grebe 1990 sobre etno-modelos entre los mapuche y los aymaras. Para la región chaqueña, Cordeu 1989 utilizó los dibujos de los chamacoco para estudiar los rituales y juegos; Dasso 1989, a partir de esquemas cosmográficos realizados por los Mataco en la tierra y en el papel, identificó la trayectoria de los personajes míticos durante el tiempo de los orígenes, visualizando los procesos de constitución del espacio, el tiempo, y la cultura. Pablo G. Wright, '*Dibujando cosmologías. Una travesía visual por el orden Toba del conocimiento*', pp. 111-157, en *Procesos de escenificación y contextos rituales*. Editorial Plaza y Valdés S. A., 1996.

¹⁰ Las nociones de mapa y de croquis aluden a formas de representación. Según Armando Silva: un territorio, como marca de habitación de persona o grupo, puede ser nombrado y recorrido física o mentalmente; necesita así de operaciones lingüísticas y visuales, entre sus principales apoyos de representación. Ob. cit.

3. El sentido de pertenencia y la reconfiguración tanto perceptiva como sentimental del espacio urbano.
4. La presencia o no de algún espacio (imaginario) que resulte primigenio, o primario, y su relación con el contexto sociocultural.
5. Intereses en el uso del espacio urbano: lo que diferencia al espacio supuestamente real, a partir de las percepciones y el espacio imaginario desde las apercepciones imaginarias.

Incluso, la exploración a través de los mapas, también redundaría en los posibles espacios de participación, o en aquellos catalogados como espacios de marginalidad, de segregación o exclusión. Está claro que aquí el imaginario del espacio y el de la participación se encuentran fusionados.

Para el análisis de los mapas, se tuvo en cuenta la relación entre el todo y sus partes, es decir, en primer lugar identificar la presencia, al menos, de una delimitación a fin de reconocer la consistencia de una *comunidad imaginada*. Esto significa que la comunidad debe ser, en principio, imaginable como totalidad, con cierta fortaleza o *pregnancia simbólica* como para poder ser visualizada inicialmente en un tipo de mapeo. Esto implica, en primer lugar, atender a ciertas consideraciones:

1. Una noción nítida del espacio simbólico, al cual llamar comunidad, reconocible gracias a la consistencia de un conjunto de elementos en términos de significación, a una unicidad e interconexión, que remitan dicha noción como propia. Aquí, podría funcionar la hipótesis de que sólo es posible mapear la comunidad si esta se encuentra in-corporada en la mentalidad corporal de sus pobladores.
2. Una idea de apropiación del espacio, con carácter de personalidad propia, con rasgos culturales diferenciadores.
3. El contraste entre la “vigorosidad o pregnancia”, ya sea por su forma, color, etc., de dichas imágenes evocadas y el discurso que elabora acerca del mismo.

Desde esta perspectiva, la exploración imaginaria de la espacialidad tendría varias posibilidades en escalas diversas sobre la comunidad. Ello redundaría en saber si al cambiar las escalas de presentación también cambiarían los efectos imaginarios sobre el espacio. Asunto que sin dudas, expone la capacidad de reinventarse constantemente aquellos bordes o límites donde transcurre la vida social.

En ese sentido, es necesario retomar algunos elementos imaginarios propios de la metodología de Kevin Lynch en su texto *La imagen de ciudad* (1998), en el que establece criterios básicos para la interpretación de mapas, y explora las coincidencias y saturaciones de sentido cultural para identificar la presencia de un efecto imaginario sobre el espacio. Así, re-encauzando algunos de sus elementos definidos por Lynch, y añadiendo otros propios se encuentran:

La *forma y borde imaginaria*: estaría indicando la manera en cómo las personas se representan el cuerpo social comunitario, sus bordes o ángulos y principales contenidos agenciados. Estos serían el primer signo de identificación de un efecto imaginario, ya que expresa términos imaginarios e imaginables la manera de agenciarse la espacialidad. Así, por ejemplo: montañas, ríos, carreteras son bordes que limitan territorios, aunque no necesariamente crean fronteras infranqueables. Su presencia, al decir de C. Robledo (2008:232) se asume como separación y su legitimidad se establece a partir de la fuerza del trazo dentro del dibujo.

Las *vías*: tanto las calles, avenidas, o rutas de acceso, son conductos que sigue el observador normalmente, ocasionalmente o potencialmente hacia un objetivo. Ellas indican la existencia de ciertas cualidades necesarias para un espacio social y permiten la integración, la interacción, el movimiento, así como el flujo y reconocimiento de experiencias compartidas. Así, Lynch postula algunos criterios para analizar las calles o sendas: en primer lugar, estas deben ser identificables y continuas, pero además de definir alguna dirección, podría identificarse con la dirección si la senda se alinea con otras expresando continuidad con el contexto.

Siguiendo sus conceptualizaciones, los *geo-símbolos*: serían todos aquellos elementos representativos que funcionan dentro del mapa como una suerte de

documentos-monumentos, ya mencionados anteriormente, y que encierran el potencial histórico de toda una región. Estos símbolos son la forma más palpable de presencia de vínculos afectivos, memorísticos e igualmente identitarios. Trasladada esta situación a los mapas (sobre todo, el primero), es posible identificar algunas características gráficas de la comunidad, así como sus coincidencias intergeneracionales que resaltan por su contenido simbólico.

La *ubicación*: especialmente relacionada con el segundo y tercer mapa estaría referida al punto o lugar donde se emplaza y determina la comunidad.

La *extensión*: es la resultante directa de ubicar, pues muestra el alcance de sus fronteras.

Finalmente, como resultado de la integración de los mapas, es posible entrever la presencia o no, de producciones imaginarias, pero más aún su actualización en el comportamiento social cotidiano. Es decir, saber si verdaderamente las personas de la comunidad utilizan mapas mentales para dirigir su vida social. Los dos aspectos (ubicación y extensión) de la comunidad contrastarían, por ejemplo, con los discursos sociales respecto al tamaño de la comunidad, sus límites ficcionales, para poder así comprobar las similitudes y diferencias intergeneracionales en cuanto a la espacialidad imaginada de la comunidad.

Técnicamente hablando, el primer paso es explorar la forma o borde imaginarios que para la muestra de estudio, tiene la comunidad. Posteriormente, se explora el segundo mapeo, para indagar localización y extensión imaginaria desde donde está enclavada la comunidad. Dicho mapa, se presenta sin las delimitaciones de los demás consejos populares que pertenecen al municipio.

Para el segundo mapa, a los sujetos se les mostrará un mapa con el trazado urbanístico de la zona, al cual pertenecen y se les solicitará que ubiquen su comunidad dentro del mismo. Al final, se somete la producción de los sujetos a una entrevista indagatoria personal y colectiva.

BUENAVISTA. FORMA IMAGINADA

Mirar la comunidad es un ejercicio de emplazamiento de la mirada y esta también puede ser imaginaria, pero desde un punto de vista teórico se traduce como asumir ciertas posiciones, o más bien, como desplazamientos epistemológicos de la imagen dentro del campo imaginario. El criterio de Armando Silva (1992:80) corrobora que: *...la macro-visión del mundo pasa por el micromundo (comunidad) desde donde se aprende a participar y a nombrar, a situar, a marcar dicho mundo no desde afuera, sino originalmente desde el adentro de sus interiores sociales*. Más adelante afirma:

...el ser urbano en nuestras tierras no corresponde solamente a una condición material de existencia, cuestión ésta que no es suficiente, sino que requiere de algo más abstracto, pero también de algo más emocionante, como es aquello que tiene que ver con el uso e interiorización de los espacios y sus respectivas vivencias dentro de la intercomunicación social. (Silva, 1992:80).

Sin embargo, a toda esta disquisición habría que añadirle una cuestión definitoria y es la diferenciación oportuna entre *espacio* y *lugar*. En tal sentido, es preferible rescatar la definición de Marc Augé (2008), para quien el *lugar* es siempre un *lugar antropológico*, un principio de sentido para aquellos que lo habitan y un principio de inteligibilidad para quienes lo observan; de ahí que convenga en que el lugar posea tres rasgos comunes: ser identificatorio, relacional e histórico. Mientras que *espacio* funciona como una categoría más abstracta y general aplicable tanto a lo espacial como a lo temporal.

Sin embargo, a estas definiciones, también podría sumársele las aportaciones de Michel de Certeau, (2000:129) acerca de *lugar* como un espacio de carácter

geométrico sometido al control y al poder, donde las personas establecen relaciones de coexistencia; mientras que *espacio* actúa como aquella instancia de prácticas producto de relaciones conflictivas.

Fusionando ambas, podría establecerse que no siempre el espacio es un lugar antropológico, pero todo lugar es un espacio vital, signado por operaciones subjetivas o formas cotidianas de agenciamiento. Esto podría dar lugar a una tercera definición muy conveniente a los efectos del estudio: la de *paisaje*, desarrollada por Carolina Robledo (2008). Con ella, Robledo apunta hacia elementos que a pesar, de su disparidad: natural, cultural, etcétera, emergen de la apropiación afectiva. Aspecto sumamente importante, sobre todo, desde la narrativa que se construye a su alrededor, porque este paisaje es tanto continente como contenido, lleno de símbolos que definen la excepcionalidad y que representan la identidad de la comunidad de forma sintética y/o responden a repertorios intersubjetivos de apropiación colectiva de la misma.

De modo que, la lectura de lo espacial pasa también por entender los paisajes políticos, económicos y lo afectivo vivencial, que son el resultado del juego de superposiciones entre la memoria del espacio, el olvido al que están sometidos y su vivencia. Por ello, retomar el interés cultural por la espacialidad y su significado antropológico, de su carácter secular o profano, fundacional o no, como diría Mircea Eliade (1998), es también una comprobación acerca de la existencia de los llamados “no lugares”, como menciona Augé (2008); es decir, aquellos lugares que por su aparente ubicación y funcionalidad, crean neutralidad¹¹.

Esta especie de antropología urbana está anclada por demás, en una geohistoria más allá de toda descripción arquitectónica, que en Buenavista es imposible no encontrar, ya que todos están llenos de alguna carga imaginaria aunque sea mínima, pero contribuyen a tener una idea de la potencialidad imaginaria y el carácter activo de esa función. Entonces, es preferible desglosar la espacialidad en dimensiones tales como: códigos y valores urbanos, simbología o marcas sociales, territorialidad, agenciamiento y pertenencia dentro de un todo funcional, lo que requiere anotar los indicadores pertinentemente, con independencia de que esas dimensiones como las marcas, requieren un trabajo de campo observacional.

Sin embargo, la mejor forma de responder a estas preguntas se alcanza no desplegándolas una a una, sino integrándolas en un todo sistémico, pero fundamentalmente a través de los resultados que sobresalen del primer tipo de mapa imaginario producido, cuya consigna fue: *¿Si dibujaras la comunidad, qué forma tendría?*

Desde esta perspectiva, es posible contemplar los ajustes y congruencias entre el discurso y las representaciones gráficas, pero también reconocer la fuerza imaginaria con la que se conservan los límites espaciales. Algunas de esas producciones imaginarias, conjuntamente con algunas de las valoraciones asociadas a su análisis, presentan grandes diferencias figurativas de tamaño, forma de sus límites, así como el destaque de las áreas socialmente significativas, teniendo como referente lejano el mapa real de Buenavista, lo que permite establecer comparaciones y distancias entre el imaginario y la realidad física. (Ver Anexos, número 1).

Como es posible entrever, casi todas las producciones imaginarias tienden a una Buenavista imaginada e imaginaria, más allá de cualquier posible representación sobre un modelo geográfico, ya que sus dimensiones juegan más con los sentimientos de pertenencia. Uno de los miembros entrevistados declara: *!Esta es mi Buenavista...!* Por demás, estas producciones son altamente creativas y dispersas.

¹¹ Augé, Marc. *Los no lugares. Espacios de anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Editorial Gedisa, Barcelona, 2008.

Por otro lado, sobresale que los *bordes* son en muchos casos cuadrados, firmes, pero flexibles; es decir, que portan dinámica y adoptan formas diversas. En ninguno aparece una intermitencia del trazo, sino más bien una continuidad discreta, lo que hablaría a favor de la existencia de una delimitación muy fuerte sentimentalmente del espacio cuya forma no responde a trazos reales, sino conformada desde lo vivencial.

Ciertamente, son imágenes acabadas, pues su forma anuncia una construcción intersubjetiva gracias a una economía gráfica de recursos, donde los límites imaginarios son, al mismo tiempo, los reconocimientos espaciales. En otras palabras, no provienen de imaginarios simples. Muy al contrario, concretizan detalles tanto de la experiencia, la percepción espacial y los repertorios simbólicos y/o espirituales que vinculan discursos afectivos construidos intencionalmente, al denotar fuertes vínculos con la comunidad. Así, algunas de las calles nombradas en los dibujos no corresponden con las calles limítrofes o reales de la comunidad. Este dato, podría estar confirmando que la propia ubicación imaginaria no procede de una falta de conocimiento geográfico, sino de la presencia activa de la imaginación que, en tales circunstancias, responde a deseos antes que a exigencias geográficas.

Esto hace que los dibujos no muestren grandes diferencias en cuanto a sus bordes. No obstante, en esas producciones reaparecen varias líneas imaginarias que dividen la comunidad en partes, lo que bien merece atención. Entre ellas, una línea que separa en dos la comunidad, y que concuerda con lo encontrado también en los estudios de Amiris y Ronnie -ya mencionados anteriormente-. Una se refiere a una llamada "Buenavista arriba" y otra denominada "Buenavista adentro o abajo".

En las varias entrevistas efectuadas tras realizar los dibujos, los sujetos declaran que en la zona conocida como "Buenavista arriba" se ubican las mejores casas del barrio (un dato que concuerda con la explicación ofrecida en entrevista por la arquitecta del Taller (TTIB), quien declara que esa zona fue destinada para las casas de oficiales de la época pre-revolucionaria). La calle setenta es considerada como hermosa, amplia y abrumadora, por la gran cantidad de carros que circulan. Al tiempo que se percibe como una zona tranquila, estéticamente más hermosa y, en apariencia, con cierto nivel o estatus de clase social media, con una menor cantidad de delitos, con menos cantidad de desvinculados, delincuencia, mejor fondo habitacional, pocas actividades informales, aunque no existen datos al respecto.

También se hace alusión a una segunda división (en menor grado), provocada por la propia intercepción de otra calle principal transversal. Para muchos entrevistados, la parte de "Buenavista adentro o abajo", es percibida como una zona de alto índice de violencia, delito, con un bajísimo nivel cultural, y malas condiciones de vivienda, donde se identifican con frecuencia la presencia de ciudadelas, actividades recreativas informales que siempre acaban en bronca, supuestamente como resultado de la cantidad de pobladores desvinculados de estudio y trabajo.

Sin embargo, también es posible especular acerca de un imaginario de la comunidad como isla flotante, separada del resto del contexto macrosocial o nacional, y que, al parecer, expresa cierto cierre sobre sí misma, al no poseer aperturas hacia el mundo exterior o interior. Este dato contrasta con observaciones de campo, ya que Buenavista es un espacio donde se reciben tanto inmigrantes como vendedores que provienen de otros municipios.

Estas imágenes demuestran una identificación de la experiencia social de vivir ese espacio como un todo dentro de un tejido trazado por elementos del accionar diario, que se erigen como atributos a partir de la vida práctica y dentro de la cultura comunitaria, en tanto pertenencia o lo que Anderson, B. (2005) denominó, *comunidad imaginada*.

Es importante recalcar, dentro de estos mapas, la ubicación imaginaria de aquellos geo-símbolos, o sea, aquellos espacios que, por su localización tanto real como ficcionada, emergen con un valor sobreañadido en comparación con el resto de los lugares. Ello connotaría desde su propia presencia, un centro de poder social.

Es tan así, que en muchos casos coinciden las calles con geo-símbolos, al ubicarlas como centro y potencialización de evocaciones culturales que delimitan aún más la comunidad a su interior. En tal sentido, la calle setenta, es la principal transversal, y la que se ubica con mayor fuerza simbólica para todas las generaciones estudiadas, ya que propicia no solo el reconocimiento y apropiación territorial, al posicionarse como eje central de la vida comunitaria sino que, también, sintetiza el orgullo común y sirve de referente primordial de identificación social.

Esta avenida es el ejemplo más recurrente en los dibujos dentro de toda la cartografía y también dentro de las expresiones discursivas, a diferencia de los estudios de Armando Silva (1992:205-208) donde se afirma cierta tendencia generacional de usar los espacios como iglesias, parques, plazas, cafeterías, panaderías u otros espacios como centro de encuentro; así, es posible argumentar que la calle referida es un espacio de encuentro e interacción social de todas las generaciones. En observación de campo se constató que a la misma no solo asisten personas de mayor edad sino, también, niños y jóvenes, quienes se detienen a conversar y a mirar a la gente pasar.

De modo que existe un vínculo emocional, evocado en el imaginario a través de la representación de este espacio como una construcción subjetiva, que funciona como un sistema de memoria colectiva que ancla al grupo a la experiencia conjunta del territorio "propio" y marca una diferencia respecto a lo ajeno, a lo foráneo. Esto confirma que, al confrontar los mapas con los discursos, se accede a una red inter-subjetiva del imaginario que dinamiza la vida social desde un mismo repertorio cultural compartido.

Todos los dibujos realizados muestran la gran fuerza imaginaria que adquiere la territorialidad, donde los bordes imaginarios no coinciden con los físicos, ni con los trazados por la división política administrativa, lo cual indica que su proporción resulta totalmente diferente, pues proviene de una fuerza más creativa y, por tanto, menos atada a prescripciones sociales.

Por otro lado, la tendencia a marcaje y anclaje de símbolos locales es relativamente estable y posee una connotación o carga alegórica afectiva compartida, que sirve como faros de identificación, representación y reconocimiento territorial importante, gracias a mecanismos culturales de agenciamiento y apropiación simbólica. Por tanto, no es posible hablar de "no-lugares", o espacios vacíos como menciona Augé, ya que en el caso de este parque, al parecer, representa una memoria y una identidad.

UBICACIÓN Y EXTENSIÓN IMAGINARIA

El segundo de los mapas pretendía estudiar otra escala del imaginario espacial; esta vez estaría enfocado hacia la ubicación de Buenavista dentro de un contexto más amplio, es decir, dentro de un mapa del municipio Playa. La consigna era: *A continuación le mostramos el contorno de un mapa del municipio Playa y deseamos que usted ubique a la comunidad de Buenavista. A continuación la producción imaginaria acerca de la ubicación de la comunidad. (Ver Anexos, número 2).*

Lo primero que resalta es que, en todos los dibujos, más allá de las diferencias generacionales, aparece lo que podría denominarse un "corrimiento imaginario" hacia zonas costeras dentro del municipio Playa, donde el eje de ubicación excede con creces, tanto su localización actual como su extensión. Esta imagería resulta una "expansión", o sea, un posible efecto de hiperbolización que va más allá de los límites fronterizos de la comunidad, si tenemos en cuenta que su verdadera extensión es sólo de 1,9 km² y no tiene costa de mar.

No es posible, por el momento, interpretar este efecto por sí solo, ni saber a priori cuál es su sentido, ya que su causalidad puede estar asociada a otro efecto mayor: el de pertenecer actualmente al municipio Playa, lo que crea una especie de ilusión de ser más grande. No obstante, este imaginario remite a otra identificación

más extraordinaria y recurrente, que no se semeja para nada a los límites psicológicos encontrados por la investigación de Maddey Rodríguez¹². Un aspecto que merece, sin dudas, otras explicaciones.

En tal sentido, este efecto imaginario resulta muy interesante y, a su vez, posee un importante valor como “fuga” antropológica”, o sea, una sobre-dimensión o valor añadido, ya que en su totalidad son todos exagerados. Para la mayoría de los sujetos, tanto a nivel de discurso como de iconología, Buenavista, es excesivamente grande. Este desplazamiento simbólico se manifiesta por la emergencia de nuevas identidades locales y nuevas territorialidades. Por eso, aunque en el imaginario de los habitantes sobrevive el imaginario regional, este pasa primero por la búsqueda de una identidad local que quiere posicionarse en el escenario de región como protagonista.

Hay que considerar, además, la ubicación exacta de la comunidad y su tamaño relativo en relación con los demás espacios. Tanto en lo que respecta a su tamaño como a su ubicación; estos dos fenómenos imaginarios aparecen con recurrencias en todos los grupos en alguna u otra medida. En pocas palabras, podría confirmarse –tal como sentencia María del Carmen Barcia–, que aquí se pone en pleno juego una de las tantas características especiales de la idiosincrasia cubana (no la única), y es la propensión en ciertos casos, a la exageración¹³. Aunque, también es posible que los motivos reales de esa inflación imaginaria, sean de carácter compensatorios –dado por infraevaluación real de su condición social respecto al municipio–.

Estas visiones imaginarias que poseen los sujetos estudiados acerca del espacio urbano, están más allá de una simple descripción arquitectónica de la comunidad; es más bien una potencia creativa que propicia una comparación: entre los límites imaginarios sus orígenes y posibles transformaciones en otras, con el espacio real, a fin de intentar reflejar el efecto entre ambos sobre la vida social de la comunidad.

Ubicar, fuera del terreno natural, a Buenavista es, a todas luces, una exageración, pero una exageración que implica, por demás, una plena conquista en el sentido de una conquista imaginaria, una figura simbólica que responde a un mecanismo implícito de agenciamiento y pertenencia territorial. Un hecho realmente impresionante es que según el mapa del término municipal de Marianao de 1912 (al que pertenecía la comunidad en ese momento –reproducido en *Apuntes Históricos de Marianao*–), realmente Buenavista fue más extensa pero por razones de reconfiguración administrativa local, se fue reduciendo el territorio hasta su actual tamaño de 1,9 km².

Como cierre de este acápite podría señalarse que la mayoría de los dibujos realizados ofrece la posibilidad de hablar de una influencia imaginaria histórica. En todos los casos, podría decirse que se conjuga descripción del espacio con la vivencia más personal e íntima del lugar. O sea, se delimita imaginariamente aquello que se vive constantemente. Al tiempo que, como menciona el investigador colombiano Armando Silva (1992), es un espacio por donde pasa toda la macrovisión e historia a una micro localización y microhistoria.

Los relatos que se enuncian al efectuar tales demarcaciones casi siempre están acompañados de comentarios referentes a zonas que pertenecían a la comunidad, aunque ahora ya no están contempladas dentro de sus límites. Zonas como la calle

¹² Todo este proceso posibilita contrastar con los resultados obtenidos por la investigadora Maddey Rodríguez Lugo, ya que en su indagación aparece como emergente, una delimitación más psicológica que evoca una reconfiguraciones referente a la memoria socioculturales de lo que popularmente se conoce como “Buenavista Viejo”, y que representa ante todo una división entre lo “antiguo, y original”, y esta otra imagen ofrecida como imaginaria. En tal sentido, podría cuestionarse si las personas de Buenavista, incluyendo las estudiadas, funcionan con mapas duales. Al parecer, resulta evidente existe varios mapas mentales con los que las personas dirigen sus conductas y que son activados según sea el caso.

¹³ Barcia, María del Carmen. *Sociedad imaginada. La Isla de Cuba en el siglo XIX*. Revista *Contrastes*, La Habana, p. 21.

41, por ejemplo, se contempla dentro del primer mapa, pero no dentro del trazado urbanístico, y, al parecer, no cumplen la misma función vital.

Es posible además, pensar en un efecto de cascada imaginaria. Realmente los límites imaginarios son los de la mentalidad corporal y estarían marcados por un efecto de halo; es decir, que estas personas reconocen el espacio físico que usan en su cotidianidad. Más allá del mismo, se agrega a la región como entidad territorial un desborde, una exageración que al tiempo está unificada tanto en los discursos como en las demás evocaciones gráficas.

A la superposición entre los mapas virtuales, los que poseían trazado urbanístico, y los municipales, se interpone otra interrogante fundamental proveniente de la primera dimensión imaginaria, a saber: *¿cuántos kilómetros imaginas que Buenavista tiene?* Las respuestas obtenidas denotan el ejemplo más evidente de otro exceso imaginario asignado al territorio. En la mayoría de las ocasiones aparecen cifras exageradas del tamaño de la comunidad (más de 20, 30, y hasta 50 y 60 Kms). Algo que se equipara con la extensión de los mapas mostrados anteriormente.

Como conclusión de este aspecto se demuestra, una vez más, que la mirada se dirige hacia la territorialidad y a su agenciamiento simbólico. Sin embargo, asalta la duda de por qué se exagera el tamaño imaginario de la comunidad, cuando en realidad, la conducta se pauta por los referentes cotidianos más cercanos e identificables. En otras palabras, existe una tensión dentro del plano espacial en sí mismo. Algo que debería prestársele más atención o, de lo contrario, buscar otra explicación fuera del mismo plano.

La denominada exageración, es altamente creativa, pues indica que las personas no funcionan solamente con mapas mentales, sino con mapas afectivos superpuestos a los primeros, al mismo tiempo, que incorporan otros referentes. Estas capas imaginarias, no son inmutables, pues se recombinan, creando algunos espacios llenos de significado y otros vacíos. Esto explicaría porque algunos lugares de la comunidad, no son percibidos, ni se encuentran en el discurso de las personas.

El último de los mapas con trazado urbanístico, muestra igualmente corrimientos imaginarios hacia zonas que no pertenecen a la comunidad como tal. El agenciamiento de calles y rutas de acceso, son elementos que hablan a favor de procesos creativos, selectivos y/o emergentes de nuevas territorialidades. Aquí, forma y destino se unen para formar un mapa cognitivo-afectivo, donde ciertamente algunas calles se reconocen como límites y otras como fronteras. (Ver Anexos, número 3)

Finalmente Playa, representa simbólicamente una potencialidad, casas hermosas, bien pintadas en su mayoría, zonas residencial, de grandes hoteles, turismo, y para los sujetos estudiados ese espacio es suyo. Aquí, no solo existe compensación, sino sueño colectivo. Porque no es el resultado de una suma mecánica de los imaginarios personales.

CONCLUSIONES

Como refiere el místico hindú Krisnamurti, nos convertimos en una serie de aparentes finales, que nunca terminan del todo y solo conducen a nuevas puertas que es preciso reabrir. Por ello, es preferible colocar las posibles conclusiones de diversas formas a modo de dejar la opción de seguir estos pasos y poder reanudar el camino.

Por un lado, es importante plasmar algunas de las principales cuestiones que resultan conclusivas, allí donde razonablemente es necesario, así como también, explicar el por qué se arribaron a ellas; por otro, referir algunas de forma enumerativa, que apunten a la necesidad de futuros trabajos.

La primera de ellas, es que estudiar la comunidad como *cuerpo propio imaginado* es una concepción ciertamente alimentada por una fenomenología más social y su intención fue alcanzar el punto donde nacen las primeras formulaciones que hacen, de la misma, un espacio con cierta "vida" propia. Será siempre un cuerpo

en riesgo, es decir, en peligro de desaparecer si no se adapta a las nuevas circunstancias sociales, o las transforma.

Al mismo tiempo, la investigación establece un puente teórico-metodológico entre una reducción eidética a lo corporal, y los posibles indicadores o señales de presencia imaginaria. La única alternativa a ese dilema fue considerar que la llamada objetivación del mundo comunitario pasa en cuanto tal, por medio de la in-corporación como asunto de esa misma conciencia imaginante.

Por otro lado, la propuesta puede ser novedosa por cuanto confirma que el estudio de los imaginarios demuestra que no existe una "realidad social velada", o sea, disociada, simulada, vacía e incoherente que haya que cubrirla o en-cubrirla con un imaginario porque se encuentra des-estructurada, y desordenada por fuerzas ajenas a su propia naturaleza. En todo caso, si algo hay de cierto en toda la indagación es, sobre todo, la idea de que los imaginarios no funcionan como tapaderas, o como ordenes simbólicos de carácter absoluto, alterno a la realidad, sino como el mismo mundo socio-subjetivo-comunitario resignificado. Todo ello, denota que no existe una subjetividad social y una realidad social comunitaria separadas una de otra, sino como emergencia de una unidad vital o, en términos fenomenológicos-sociohistóricos en perspectiva de complejidad, subjetividad social y mundo social comunitario (mundo vivido) socio-histórico forman una misma unidad intencional originaria.

Esta unidad permitió comprender que todo imaginario comunitario es una acción subjetiva que compromete a todo el Ser social, y no a una sola de sus partes. Esto significó que los fenómenos imaginarios que acontecen en el organismo comunitario deben ser explicados relacionándolos con la situación comunitaria concreta donde se encuentra el organismo en cuestión.

Es por ello, que el resultado más global de este trabajo sea el considerar que no existe una sola Buenavista, sino muchas y desniveladas: una de ellas corresponde con una Buenavista antigua, y destruida, hecha de casas viejas de madera, semi-destruidas que aún hoy en día, existen, pero también aparece una Buenavista, mucho más antigua que la anterior, que pervive en la memoria de los más avanzados de edad: la Buenavista hecha de bosque, maleza y árboles que tupían el paisaje, y que de algún modo remite al Marianao primero, a aquella jungla que tan maravillosamente pintara Wilfredo Lam en 1947. Una Buenavista pobre, añorada y musical, con pequeños establecimientos convertidos hoy en casas, una Buenavista casi vaga, ritualmente improductiva, al tiempo que otra Buenavista se resiste a ser sepultada y se alza como moderna, actual, ficticia, más juvenil, tecnológica, en parte mimética, consumista, aún dentro del *collage* de pobreza material existente.

Por otro, una Buenavista mestiza desde sus huesos, aunque su carne aparentemente parezca blanca, pero que se resiste a ser sepultada, por tanto, se alza más moderna, ficticia, violenta y desgarrada por los tantos efectos que produce el olvido, y la desmemoria. Recordada, olvidada, querida y rechazada como tantas otras regiones del mundo. Imágenes contrastantes: de una Buenavista llena de mercados, pequeños establecimientos repletos de ofertas, a una Buenavista casi vacía e improductiva.

Cada una de estas capas imaginarias se estructuran y sostienen unas sobre otras desde la vida social misma, asegurando por un lado, los lazos de continuidad histórica, pero por otro las rupturas y necesarias aperturas hacia la modernidad, hacia las nuevas formas de expresión tecnológica –aún dentro de las limitaciones socioeconómicas actuales–, que la marcan indefectiblemente con sus respectivas brechas generacionales.

Imaginarios que arquetípicamente hablando son estructurales, es decir, insertos en la Psicología y Sociología Comunitaria de forma tácita o pre-reflexiva. Esto, por momentos possibilitó una exploración en profundidad (histórica, antropológica, sociológica, psicológica), pero también, vertical, es decir, la observación de campo se salió de los límites del territorio de la comunidad para indagar acerca de otros sujetos que poseen otras miradas externas hacia la comunidad. De algún modo, podría

definirse desde sus mismos inicios, como un estudio cultural que insiste sobre la imagen acerca del “Ser interior” de Buenavista, elaborada desde sus propios o ajenos sujetos, a diferencia de las otras historias contadas desde cierta homogeneidad o linealidad histórica.

Por tanto, no solo incumbía observar lo que sucedía al interior de la comunidad, sino lo que acontecía a nivel imaginario en las mismas fronteras donde estos se construían y desaparecían, tras emerger ante las diversas situaciones. En otras palabras, los enemigos imaginarios que no siempre están visibles.

A través del estudio del imaginario de la comunidad de Buenavista, se llega a algo más que palpar su inconsciente colectivo como un bloque unido de recuerdos reprimidos, alterados quizás por una carga sexual, o por los nuevos instrumentos de la modernidad, se arriba a una vida psíquica-social no controlada por la racionalidad, pero igualmente rica en emociones constructivas dentro de una participación mística, en la que no existe diferencia entre el objeto imaginario de la comunidad y quien observa, donde lo que sucede fuera también sucede dentro.

Esta idea a su vez, arrancó de una intuición más antigua, es decir, acercarnos a la subjetividad inevitablemente conducía a adentrarnos en una antropología de la conciencia y del inconsciente. Ello permitió abrir la capacidad de adentrarse en otras zonas de sentido, dentro de la cual, el inconsciente es sólo una de sus partes, pero no la única.

El valor de lo imaginario fue entonces, hacer surgir una imago acerca y sobre la comunidad y sus pobladores, que no es metáfora, ni sustitución edulcorada de alguna otra que ya existe de antemano en algún otro campo del saber, incluyendo el político, o el informacional noticioso, sino que se abocó sobre las redes simbólicas de sentido, que a la par de interceptar el deseo, mostrase todas las posibles contradicciones con ella misma.

En relación con el espacio, muestran una construcción del mundo o mapa comunitario de Buenavista, de sus límites o fronteras ficticias, pero, sobre todo, una imago abierta tanto a la acción como al deseo y la trascendencia, mostrando una Buenavista inadaptada e involuntaria por momentos, agresiva y horrible por otro. En tal sentido, lo físico, dejó de ser un elemento del topo, o incluso, un elemento del *logos* para volverse parte del *mithus*; entre otras cosas, porque sin mitología, no es posible hablar de identidad imaginaria. Por tal motivo, los límites psicológicos no corresponden con los imaginarios y revelaron otra dimensión dentro de la subjetividad social.

Esto demuestra que el vínculo territorial finalmente no tiene que ver con la construcción de un afecto personal y colectivo directamente con el espacio real y todo lo que hay en él: construcciones, paisajes, monumentos, calles, vegetación, etcétera, sino que tal lazo se adoptó gracias a una diversidad de sentidos, por un lado, que podrían traducirse en aceptación, agrado y hasta afecto por el territorio (topofilia), pero también en un sentimiento de rechazo o desagrado por él, elementos que inciden en la conformación identitaria socio-territorial; aunque, como en todos los casos, no necesariamente determinan el arraigo, puesto que este puede estar condicionado por otro tipo de lazos que adquieran un mayor peso en las decisiones del actor.

Por otro lado, emergieron procesos de constantes corrimientos y deconstrucción de límites topológicos para convertirse en un mapa socio imaginario (el espacio como forma pura del entendimiento y la sensibilidad inteligible), que supera con creces la simple división física del espacio, la geografía o las oficiales divisiones gubernamentales acaecidas en diferentes momentos o incluso las psicológicas individuales.

En este caso, los límites naturales fueron trasfigurados, asimilados y llevados más allá de sus contornos. Aspectos estos, que hacen que Buenavista sea pensada y pensable en una constante y simultánea fuerza de agenciamiento como extraña y olvidada de sí misma, es decir, un “doble” que por momentos actúa como marginal y, por otros, entregada a un juego sutil de fantasías ideográficas que provienen y se cruzan entre lo histórico-ancestral y lo actual-moderno, con invariables ciclos de

conexiones y desconexiones con el resto de las comunidades aledañas, con la historia oficial y nacional. Todo ello se acumuló como capas corridas unas dentro de otras, pero que, al mismo tiempo, la hacían poseedora de una identidad única e irrepetible como ninguna en toda su magnitud.

Este efecto imaginario, es lo que pudo considerarse como expansión o re-apropiación territorial del espacio comunitario, porque, sobre todo, estableció nuevas y extrañas demarcaciones imaginarias tanto dentro como fuera de los límites de la comunidad. En pocas palabras, un imaginario que reconstruyó el espacio social urbano no solo en función de su uso, sino también en función del valor agregado donde la figura principal es el municipio Playa, como asimilación territorial en tanto un nuevo "cuerpo propio". Un caso curioso de imaginación desmedida, provocado quizás por deseos de simular o parecerse a Playa. Sin lugar a dudas, un eufemismo trascendente, pero también, un mecanismo de defensa, lucha, ya que los límites se corren como recurso de supervivencia social.

Internamente Buenavista se vive y piensa como tierra de ocultamientos, que se crean ilusiones o juegos ópticos entre apariciones y desapariciones para todos aquellos que intentan escapar y no mostrarse al público. Sus calles inspiran una "belleza terrible" como diría el poeta Yeats, ya que, persiste un imaginario que viene desde mucho antes, pero que se activa a su vez, con cada acto de violencia: un fatídico hecho ocurrido en 1947, o el tristemente famoso suceso gansteril de la calle Orfila, donde fueron masacradas varias personas entre ellas, una mujer embarazada.

Buenavista o la comunidad imaginada fue pensada como una apuesta acerca de las paradojas entre la decadencia y el realce de la vida subjetiva que se despliega en los intersticios históricos, y que dieran origen secular a la comunidad. Un pensar a Buenavista que permitiera, sobre todo, el regreso de ella misma. Y en tal sentido, se intentó una reapropiación desde las imágenes, de las primeras energías psico-sociológicas que reproducen el mismo imaginario de una Buenavista violenta, que atan y animan a estas personas a permanecer en ese lugar.

Más allá de las contingencias, las proyecciones imaginarias se conectaban entre sí, de modo anónimo dentro de la comunidad: sexualidad con violencia social, espacialidad con territorialidad imaginaria, circulación de desconocidos, máquinas deseantes, cuerpos disciplinados por la institucionalidad, e incluso vigilia y sueño nocturno formando grandes redes de sentido simbólico.

Hay, entonces, una convergencia extrema de varios imaginarios instituidos que se entrecruzan, yuxtaponen y retroalimentan en diferentes puntos de fuga, dentro de una especie de dinámica representacional, que al alimentar la subjetividad social del grupo estudiado, develan una naturaleza múltiple, fenoménica, compleja y fractálica, que podría catalogarse como una suerte de Imago fugitiva, es decir, internalizada, atrapada en lo que sería un complejo de culpa, "mala fama", una especie de juego relacional entre la presencia siempre permanente en el discurso de representaciones de violencia, mal comportamiento, y, por otra, de una comunidad que perdió su alma o identidad de inocencia dado el pasado imaginario que pesa sobre su presente.

Esta mala fama actúa primordialmente como un autodesconocerse en lo que los pobladores de Buenavista saben de ellos mismos. Sin embargo, antropológicamente hablando, esta inevitable construcción, en tanto noción de sí mismo colectiva, está sujeta tanto por imaginarios co-construidos a su vez, por otras instancias que también fueron y son detenidas por la historia iniciática.

Esta imago, por demás, comunica particularmente dos trazos o ejes básicos; un texto que se expresa adormecida en algunos casos, lenta, perezosa y enrarecida en otros segmentos, pero nunca en su totalidad, formando una figura rara, desgajada y pobre de potencialidad; y otra, repleta de improntas radicales que denotan su poder de seducción y capacidad para la transformación, al menos potencialmente.

Aparecen, por demás, procesos de constantes corrimientos y acercamientos, construcción y deconstrucción de límites imaginarios que superan, con creces, la simple división física del espacio, la geografía o las oficiales divisiones

gubernamentales acaecidas en diferentes momentos o incluso las psicológicas individuales.

Al saber que dentro del tejido comunitario se inscriben muchas líneas de subjetivización de lo real, unas pueden ser leídas como remisiones a la cultura general y a los discursos hegemónicos del momento, pero otras como las “satanizaciones” ya mencionadas de lo social mismo, en lo que respecta a conductas sociales de alto riesgo como es la violencia y la marginación. Así, por ejemplo, la pertenencia a un grupo con problemas de conducta social, produce automáticamente una categorización social, que va a influir fuertemente en los procesos de pensamiento social sobre ellos.

Sus calles inspiran belleza y terror. Imaginario que viene desde mucho antes, pero a su vez se activa con otro más primario pero de igual peso histórico: la de una tierra violenta que en cierta medida convertiría a Buenavista en un espacio salvaje e indomable, cerca del mar, de arroyos llenos de agua que fluían con fuerza, o de calles cuya construcción tardó más de lo necesario en cimentarse.

Cada una de dichas capas imaginarias, se estructuran y sostienen unas sobre otras desde la vida social misma asegurando, por un lado, los lazos de continuidad histórica pero, por otro, las rupturas y necesarias aperturas hacia la modernidad, las nuevas formas de expresión tecnológica con sus respectivas brechas generacionales.

De tal forma que el imaginario re-construye y se reconfigura a sí mismo tantas veces como sea necesario, ya sea en las imágenes como en el discurso mismo, y ello provoca que existan muchas *Buenavistas*. Por tanto, nunca habrá una sola forma de conocerla, concebirla, y, por ende, atraparla, o incluso, de ayudarla.

Esto hace que el peso del imaginario comunitario por momentos, se contraiga y se expanda, en dependencia de las estrategias de supervivencia social que adopte.

Así, resulta imposible pensar el mundo comunitario, y de paso, la dimensión subjetiva que de manera especial, habita y palpita en estos espacios sociales, sin recurrir al poder de la imaginación social. Intentar comprender tales procesos de construcción, de-construcción, y, re-creación imaginaria, que tienen lugar al interno de dichos espacios, exige establecer ciertas coordenadas epistemológicas que permitan re-pensar el constante estudio y análisis psicosocial de sus límites, lugares y alcances dentro la cotidianidad, igualmente, como de las expresiones más constitutivas que identifican y permiten el desarrollo de las interacciones. Un tema que pasa necesariamente por la captura de lo emocional, lo sensorial, la espiritualidad, la memoria histórica, y el inevitable caos, como engendramiento de nuevas morfogénesis de lo real maravilloso, al decir del escritor cubano Alejo Carpentier, pues la arquitectura de un lugar es sobre todo imaginación hecha piedra, casas, portales y columnas. Hecha hogar.

Para ello, es imprescindible por demás, trascender los propios límites del conocimiento racional, sus excesos y defectos, para adentrarnos –tras una necesaria *epojé* fenomenológica– en la llamada mentalidad corporal como base apodíctica, que instituye antropológicamente todo el potencial imaginario constructivo dentro y fuera de las reglas tradicionales de ver y sentir el mundo. A pesar de ello, no se trata de una reducción que implante una subjetividad inmaculada, un Yo trascendental, sino más bien, todo lo contrario; un re-descubrimiento del “alma” de los pueblos, una noción olvidada quizás, pero que enraíza las formas propias de vencer la muerte por el cansancio u olvido.

Esta labor ayuda a comprender y reconocer cómo se vincula la propia construcción colectiva con los macro-eventos y con las experiencias vitales-íntimas de las personas; es decir, sus proyectos de vida, ante acontecimientos socio-histórico-políticos dentro del campo comunitario y, cómo estos, marcan definitivamente la historia dentro de la comunidad, al interno de la vida personal y las así llamadas biografías. Pero también puede ser interpretado como una toma de conciencia en tanto dispositivos de in-visibilización, silenciamiento, y (des) enunciación de principios fundantes (etnicidad, género, generación, violencia, poderes, etcétera), a través de los

cuales transitan las dinámicas de configuración tanto de identidades comunes como de acciones sociales de re-acomodo, de resistencia y desenfado social ante los avatares de la vida.

En tal sentido, no se trató de un ensayo, que intenta inscribirse en una sociología del cuerpo, ni de psicologizar el asunto de las formas de in-corporar(se) en el mundo comunitario, o un problema simplemente del conocimiento, sino como una apuesta por entender los problemas de la conciencia imaginal –como diría Jean Paul Sartre–, acerca de su propia historia, de la que al mismo tiempo somos hijos y padres.

De tal forma, el aspecto más sobresaliente de todo este fenómeno imaginario, es el atrevimiento de pensar en un futuro mejor, una sociedad abierta al cambio y no a la simple contemplación acrítica de la realidad.

El imaginario crea ese saber sobre la realidad que es sobre el hombre mismo, ya que es pura simbolización y no conceptualización abstracta. Y, 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.

Hablar de imaginarios es denotar cómo se inscribe el devenir o el destino de la propia comunidad dentro de la historia cultural, no ya como idea hegeliana, absoluta y negativa, sino como una identidad basada en una visión o imagen colectiva sobre sí misma y no impuesta desde un afuera. Este proceso implica cierta madurez, una conquista retroversa desde y sobre sí misma, que en expresión de Leopoldo Zea es: *un largo viaje hacia sí mismo*. Comprender esto es asimilar a la imagen como instancia de saber o, para precisar mejor, su valor como imagos colectivos integrados en una historia mayor, que adquiere forma y lenguaje propio en un determinado momento y no antes, ni mucho después.

Por tanto, una de las vías posibles para poder efectuar algún acercamiento cultural a la comunidad de Buenavista, y, de paso, cierta crítica es, aceptando la relación tripartita entre imagen-discurso-acción como instancia productora de sentido, pero también como historia en sí misma, es decir, no solo como acto, sino como potencia, cuya posible interpretación está más allá de la reprimenda por los orígenes, del esclarecimiento de su devenir.

De modo que, Buenavista existe inevitablemente porque encierra el mayor de todos los mitos: sus habitantes como seres humanos genérico-concretos que se hacen símbolo de la misma; es decir, se entregan a la mayor de las aventuras antropológicas nunca antes concebida, la de SER ella misma, hacerse mito para los demás y por sí misma, lo que en palabras de Oscar Quesada implica “mundanizar” el cosmos y “cosmizar” la vida terrena.

Este estudio hace posible hablar no de una sola Buenavista sino de muchas, algunas de ellas con una impronta auténticamente positiva, tangible, y otras al borde mismo de la anomia y muerte social, a la par conservadora y tradicional por momentos, agresiva, parsimoniosa y despreocupada por otros, pero también, moderna, desenfrenada y utópicamente tecnológica. Dichas imágenes no penden de una localización física única sino de diferentes desplazamientos y referentes fronterizos entre órdenes de significación colectiva liberadas, a su vez, de las servidumbres semánticas que impone la rápida y fácil identificación de la vida externa con la interna, al crear nuevas geografías o territorialidades subjetivas que retornan, a su vez, como nuevas problemáticas a explicar más allá de lo reprimido o reprimible.

De ahí, la constante recursividad hacia diversas líneas de fuga, que se tensionan al situarse en el límite mismo entre la historia local que intenta perpetuarse y la más actual, entre el pasado atado a la marginalidad y criminalidad y el presente que se impone con sus nuevas reglas. Se asume que la identidad cultural comunitaria de Buenavista posee una profundidad imaginaria mucho mayor, importando poco la lógica o conformidad con los hechos sociales sino simplemente con algo propio, único y auténtico: ser ella misma, a pesar del tiempo transcurrido.

Finalmente, para que exista una comunidad ésta debe estar in-corporada, asumida e integrada en lo simbólico.

Este resultado es un ejemplo de lo apuntado. Desde él lo mestizo en “ajiaco”, como afirmara Don Fernando Ortiz, como necesidad de sobrepasar epistemológicamente “un lugar” no acotado a ningún mapa: desde la mezcla, lo difuso, lo amalgamado de nuestro humano-racial, que no era sólo racial, aflora una Buenavista llena de sincretismo: sincréticos-deseados, impactados por fuerzas de poder que también lo fueron del deseo, deseo y poder de territorio, que se convirtió en territorialidad (agenciamientos y pertenencias múltiples y difusos), en la subjetividad el lugar, y el cuerpo.

El discurso se hace metafórico, por tanto el mapa cognitivo sabe a relato poético, que es también discurso político. Pretende seducir, cuenta un territorio donde “la obra” histórica, de futuro, debe ser realizada desde la subjetividad seducida, casi con fe, a veces hasta como creencia.



Quizás por eso valdría la pena rescatar una de las fotografías que realicé en las primeras visitas a la comunidad para convencerme de ese potencial creativo que denota la presencia de un imaginario para nada insípido, sino, todo lo contrario, es decir, atrevido, y desafiante. Un barco hecho a la medida del deseo irreprimible de unos vecinos que en esa esquina decidieron navegar, y echar su suerte a nadar, muy a pesar del obstáculo del ancla, pero con la convicción de que los mitos se confunden con la realidad.

BIBLIOGRAFÍA

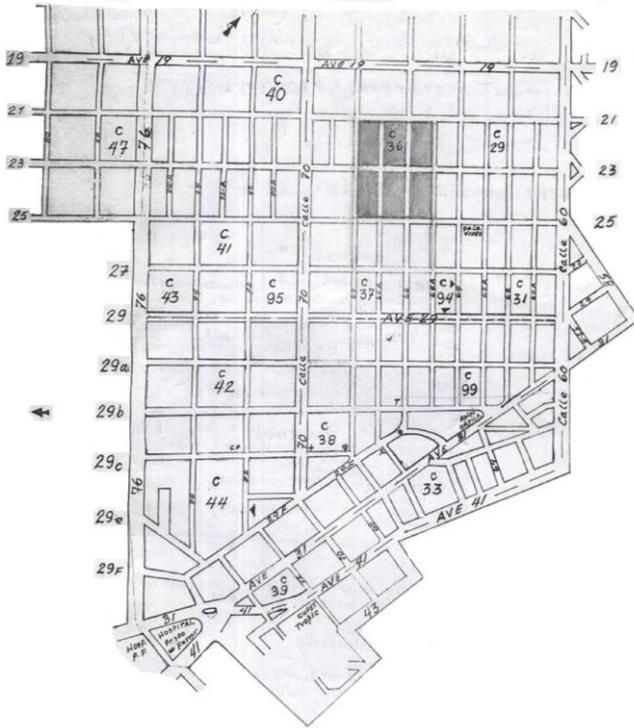
1. Abbagnano, N. (1955). *Historia de la Filosofía*. Tomos I y II. Montaner y Simón, S. A., primera edición, Barcelona, España.
2. Acanda G. J. (2006). *La preocupación ética*, Aula Fray Bartolomé de Las Casas, 2005-2006.
3. _____. (2006). *Una mirada sobre la ciencia política*. Revista Temas, Número 48, octubre-diciembre, La Habana, Cuba.
4. _____. (2007). *Una gnoseología para la política*. En: Traducir a Gramsci, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
5. Ayús R. R. (2007). *La aventura antropológica*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
6. Alba, R. S. (2004). *La ciudad intangible*. Editorial Ciencias Sociales. Instituto Cubano del Libro, La Habana, Cuba.
7. Álvarez Durán, D. (1996). *Por los caminos del agua*. Tesis en defensa de la Licenciatura de Sociología, La Habana, Cuba.
8. Amir, G. R. (1998). *Las representaciones sociales de las funciones de género en tres generaciones de mujeres: un estudio comparativo*. Tesis de Diploma Universidad de La Habana, Cuba.
9. Basail, R. A. (2006). *Sociedad cubana hoy*. Ensayos de sociología joven (Coordinador), Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
10. _____. (2000). *Las necesidades de la Sociología, Sus Dramas como Hamlet. Edipo y Penélope*. Texto de la Facultad de Sociología, La Habana, Cuba.
11. Bastide, R. (1967). *Sociología de las enfermedades mentales*. Siglo Veintiuno Editores. Colombia
12. Balandier, G. (1969). *Antropología Política*. Nueva colección Ibérica, Ediciones Península.
13. _____. (1988). *Modernidad y Poder. El desvío antropológico*, Ediciones Júcar.

14. Bertalanffy, L. Von (1974). *Perspectivas en la teoría general de sistemas*. Alianza Editorial, Madrid.
15. Béjar, H. (1990). *El espacio íntimo privacidad, individualismo y modernidad*. Editorial Alianza Universal, España.
16. Barnet, M. (1998). *La Fuente Viva*. Editorial Letras Cubanas, La Habana, Cuba
17. Beltrán, M. (1991). *La realidad social*. Editorial TECNOS. S.A., España.
18. _____. (1996). *Ciencia y Sociología*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Colección Monográfica, número 24, La Habana, Cuba.
19. Berger y Luckman. (1995). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores. Buenos Aires, Argentina.
20. Betancourt, D. Y. (1999). *La representación del ideal del ser humano*. Tesis de grado Universidad de La Habana, Cuba..
21. Braudel, F. (1984). *La historia y las ciencias sociales*. Ensayo nº 3: *La larga duración*. Alianza Editorial, Séptima Edición, Madrid, España.
22. Campbell, J. (1959). *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*. Editorial Fondo de Cultura Económica. México-Buenos Aires.
23. Capra, F. (1985). *El punto crucial*. Ciencia, sociedad y cultura naciente. Primera edición. Barcelona.
24. _____. (1999). *La trama de la vida*. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos, Editorial Anagrama, Barcelona, España.
25. Carretero, A. E. (s/f). *La relevancia sociológica de lo imaginario en la cultura actual*. Recuperado el 2 de septiembre de 2011, de THEORIA: PORTAL CRÍTICO DE CIENCIAS SOCIALES: <http://www.ucm.es/info/nomadas/9/ecarretero.htm>.
26. Cassirer, E. (1963). *Filosofía de las formas simbólicas*. Fondo de Cultura Económica, México.
27. _____. (1945). *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica, México
28. _____. (1945). *Las ciencias de la cultura*. Fondo de Cultura Económica, México.
29. _____. (1972). *El mito del Estado*. Fondo de Cultura Económica, México.
30. Cohen, A. (1985). *Antropología Política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder*. En Llobera, José. *Antropología Política*. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
31. Colectivo de Autores. (2007). Instituto de Filosofía. *Diversidad, identidad y articulación: construyendo alternativas desde los movimientos sociales*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana.
32. Colectivo de autores (2002). *Ordenando el Caos*. Editorial Félix Varela, La Habana, Cuba.
33. Corcuff, Phillipe. (1998). *Las nuevas sociologías*. Ciencias Sociales, Alianza Editorial, Madrid, Cuba.
34. Cortázar, J. C. (1992). *El paradigma de la inter-subjetividad en las ciencias sociales peruanas*. Debates de Sicología, número 17, Pontificia Universidad Católica del Perú.
35. Díaz Castañón, M. del Pilar. (2001) *Ideología y revolución*. Cuba, 1959-1962. editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
36. D'Angelo, O., López, C., Cruz, Y., De Armas, J. P., Garriga, T., Martínez, J. M. et al. (2010). *Desarrollo de subjetividades y espacios de participación comunitaria para la Transformación Social* (Informe de investigación). Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas (CIPS). La Habana, Cuba.
37. D'Angelo, O., Guach, J., Peña, R. L & Martínez, J. L. (2004). *Desarrollo de una cultura reflexivo-creativa para la transformación social en diferentes actores sociales*. Proyecto Creatividad para la Transformación Social (CTS) (Informe de investigación), La Habana, Cuba.
38. D'Angelo, O. (2002). *Cuba y los retos de la complejidad*. Subjetividad social y desarrollo. Revista Temas número 28, enero-marzo, La Habana, Cuba.
39. Delgado, C. (2008). *Hacia un nuevo saber. La bioética en la revolución contemporánea del saber*. Universidad El Bosque. Kimpres. Bogotá, Colombia.

40. De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. Artes de hacer 1., Universidad Iberoamericana, México.
41. De la Torre, M. C. (2001). *Las identidades. Una mirada desde la psicología*. Centro de Investigación y Desarrollo de Cultura Cubana "Juan Marinello", La Habana, Cuba.
42. _____. (1995 a) *Conciencia de mismidad: identidad y cultura cubana* en *Temas* No. 2, La Habana, Cuba.
43. _____. (1995 b) *Identidad nacional del cubano: avances de un proyecto*. *Revista Cubana de Psicología*. No. 3, La Habana, Cuba.
44. _____. (1995 c) *¿Cómo somos los cubanos? Estudiantes de la Universidad de La Habana responden dibujando*. *Revista Cubana de Psicología*. No 3, La Habana, Cuba.
45. _____. (1997) *La identidad nacional del cubano. Logros y encrucijadas de un Proyecto*. *Revista Latinoamericana de Psicología*. Vol. 29. No. 2. 223-241, La Habana, Cuba.
46. _____. (1997). *Los cubanos en su devenir y actualidad. Un estudio de identidad: Proyecto de Investigación*. Centro de Investigación y Promoción de la Cultura Cubana, La Habana, Cuba.
47. Dennise, J. (1986) *La representación social. Fenómeno, concepto y teoría*. Psicología Social II. Editorial Paidós, Barcelona, España.
48. De Ferdinandy, M. (1961). *En torno al pensar mítico*. Biblioteca Ibero-Americana, Alemania.
49. Díaz C. M. *Ideología y Revolución, Cuba, 1959-1962*. (2001). Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
50. Díaz, C. M. (2001). *Ideología y Revolución, Cuba, 1959-1962*. Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
51. Durand, G. (1992). *Imaginación simbólica*. Editorial. Tercer Mundo Editores.
52. Durkheim, E. (1961) *Las reglas del método sociológico*. Nueva Traducción. Edit. Neuwied.
53. Eliades, M (1995). *El mito del eterno retorno*. Arquetipos y repetición. Alianza Editorial. Madrid, España.
54. _____. (1991). *Mito y realidad*. Editorial Labor, S. A., Aragón. Barcelona, España.
55. Enciso, R. E. (1993) *Los imaginarios y la cultura popular*. Editorial Presencia, Colombia.
56. Espina, M. (1995). *Tropiezos y oportunidades de la sociología en Cuba*. Revista Tema, La Habana. Número 1, Cuba.
57. Foucault, M. (1978). *Microfísica del poder*. Editorial Planeta-Agostini, Barcelona, España.
58. _____. (1996). *La arqueología del saber*. Editorial Siglo Veintiuno Editores, S.A., Madrid, España.
59. Fernández, I. (1993). *Epistemología y procesos psicosociales básicos*. Editorial Eudema Sevilla, España.
60. Furé, M. R. (1979). *Diálogos Imaginarios*, Editorial Arte y Literatura, La Habana, Cuba
61. García, C. N. (1991). *¿Construcción o simulacro del objeto de estudio? Trabajo de campo y retórica textual*. En Revista Alteridades, Año 1, Número 1.
62. Guanche, J. (2002). *Transculturación y africana*. Ediciones Extramuros, La Habana.
63. González, Á. J. y Ávila Á, R. (2004) *La ciencia que emerge con el siglo*. Editorial Academia, La Habana, Cuba.
64. Gellner, E. (1997). *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Editorial Gedisa, S.A., Barcelona. España.
65. Gracia S. C. (2004). *Los agujeros cubanos. Entre señales y vaticinios*. Centro de Investigación y Desarrollo de Cultura Cubana "Juan Marinello", La Habana, Cuba.
66. Grof, S. (1998). *Psicología transpersonal*. Editorial Kairós, Barcelona, España.

67. Hernández, M. J. (2006). *El conocimiento sociológico y la sociología política*. En *La política: miradas cruzadas*, Duharte Díaz, Emilio, Compilador, Editorial de Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
68. Hernández S. R. (2004). *Metodología de la Investigación en dos tomos*. Editorial Félix Varela, La Habana, Cuba.
69. Harris, M (1998). *Antropología cultural*. Editorial Alianza, Madrid, España.
70. Houtart, F. (1992). *Sociología de la religión*. Edición NICARAO. Centro de Estudios sobre América.
71. _____. (2006). *La ética de la incertidumbre en las ciencias sociales*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
72. Jardines, A. (2004). *El cuerpo y lo Otro. Introducción a una teoría general de la cultura*. Ciencias Sociales. La Habana, Cuba.
73. Lawrence, Kroder y Rossi Ino. (1982). *Antropología política*. Editorial Anagrama, Barcelona, España.
74. Lévi-Strauss, C. (1970). *Antropología estructural*. Instituto del Libro, La Habana, Cuba.
75. Losada, M. (1999). *Lo social en tiempos de transición*. Diálogo con Serge Moscovici., Revista SIC. Centro Gumilla, número 617, Venezuela.
76. Menéndez, L. *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*. Fuente Viva. Instituto Cubano del Libro. Editorial de Ciencias Sociales, Ciudad de La Habana, Cuba.
77. Núñez Jover, J. (2002). *La ciencia y la tecnología como procesos sociales. Lo que la educación científica no debería olvidar*. Centro Félix Varela, La Habana, Cuba.
78. Pávez, J. (2008). *La ciudad letrada*. Editorial Ciencias Sociales, La Habana, Cuba.
79. Pino, A. (2009). Proyecto. *Coordenadas epistemológicas para el análisis-estético-filosófico de la cultura en su relación con el consumo*. Instituto de Filosofía, La Habana, Cuba.
80. Sánchez, A. (1991). *Psicología comunitaria: bases conceptuales y operativas*. Barcelona, España.
81. Sartre, J. P (1945). *Lo Imaginario. Psicología fenomenológica de la imaginación*. Editorial Ibero-Americana, Buenos Aires, Argentina.
82. Sotolongo, P. L. (1999). *Teoría social y vida cotidiana*. Publicaciones, Acuario, Centro Félix Varela, La Habana, Cuba.
83. Silva, A. (1992) *Imaginario sociales*. Tercer Mundo Editores S.A., Bogotá y Sao Paulo.
84. Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedades*. Editorial Lozada, Buenos Aires, Argentina.
85. Tovar, M. A. (1994). *Psicología social comunitaria: una alternativa teórico metodológica para su abordaje desde la subjetividad*. Tesis para optar por el título de Doctor en Psicología, Facultad de Psicología, Universidad de La Habana, Cuba.
86. Tovar, M. A. (1998). *Selección de lecturas de psicología de las comunidades*. La Habana: Facultad de Psicología.
87. León Cuesta, Y.S. (2008). *La ciudad como proyecto*. Trabajo de diploma. Facultad de Filosofía e Historia. Universidad de La Habana, Cuba.

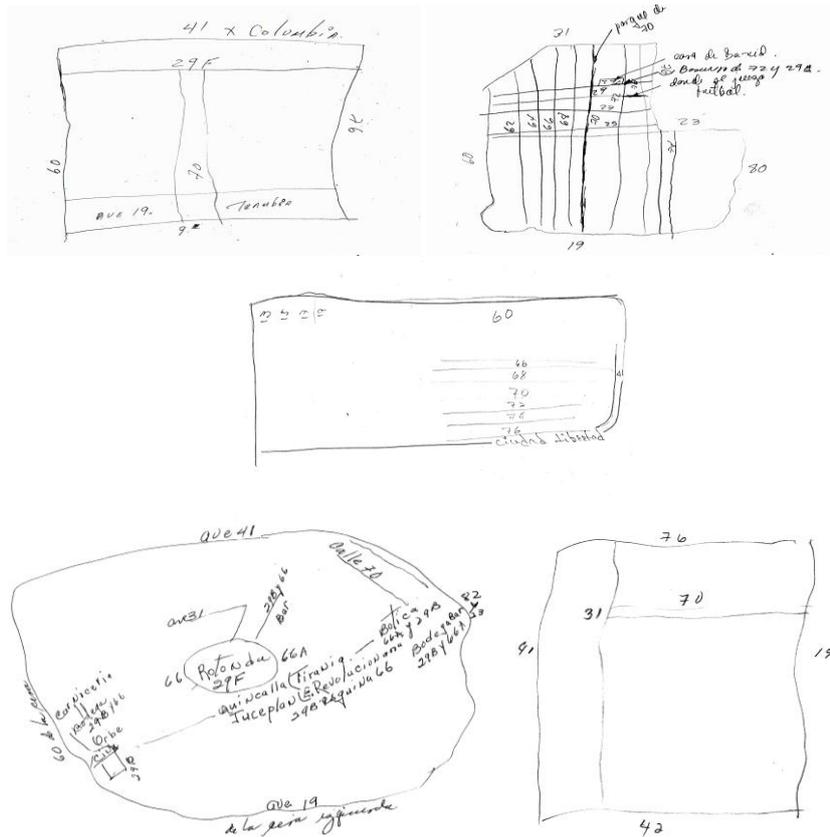
A N E X O S



Mapa de BUENAVISTA. Se muestra los límites y la forma de la comunidad.



Mapa satelital de la comunidad de Buenavista



1. BORDES Y FORMA IMAGINARIA DE LA COMUNIDAD

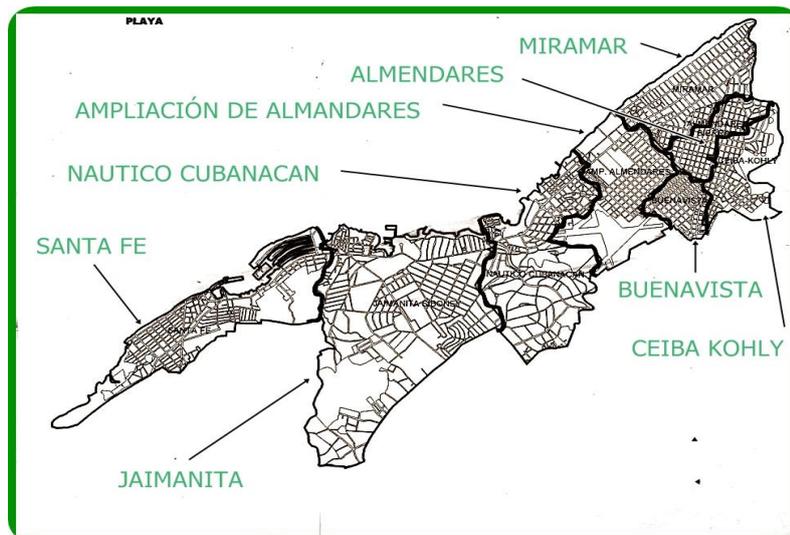
Primeros mapas imaginarios acerca de la comunidad. Producción de todas las generaciones. El superior izquierdo realizado por un adulto mayor, el derecho por un joven, el central por una adulta media, el izquierdo inferior por un adolescente, y el derecho inferior, por un adulto mayor. Algunos de los símbolos comunitario son la calles setenta, la llamada rotonda, y calle 31.

2. LOCALIZACIÓN y EXTENSIÓN IMAGINARIA

Mapa de las regiones históricamente entrelazadas: Marianao, Lisa y Playa.



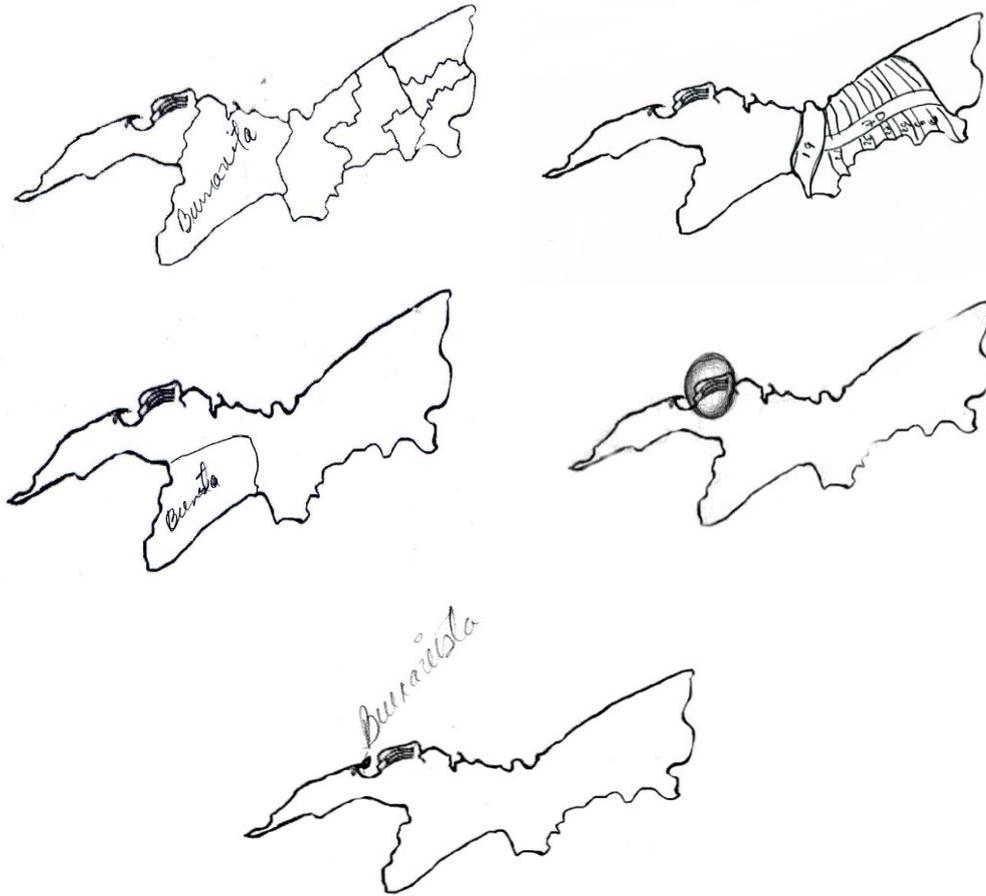
Mapa del municipio Playa con sus respectivos consejos.



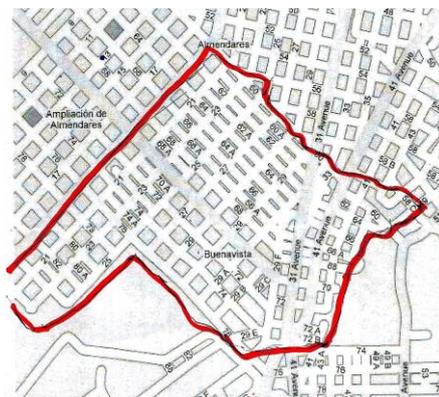
Mapa de muestra para comparar. Playa y Buenavista.



3. MAPAS IMAGINARIOS.



Mapas imaginarios de la localización de Buenavista. Puede observarse el efecto imaginario inflacionario. Los dos superiores corresponden a adultos medios, los del medio a Adolescentes y el inferior a un adulto mayor. En todos ellos, se observa un desplazamiento de la localización hacia las zonas más desarrolladas dentro del municipio.



Tercer tipo de mapa con trazado urbanístico. Concurre igualmente una forma creativa con unos límites y bordes “extraños”. Sin embargo, denota el poder de la imaginación ante la conducta y agenciamiento territorial de la comunidad.