

De ideología a imaginario: un viaje de ida y vuelta

From ideology to imaginary: a round trip

ARIEL GRAVANO*

Resumen: En este trabajo me propongo aportar un acercamiento a lo planteado en la convocatoria de la *Revista Sociedad Hoy* en torno a la emergencia de nuevos actores – como mujeres e indígenas- y sus demandas, que harían necesario un “ajuste” en las construcciones imaginarias contemporáneas. Para encararlo, trato de hacer un rodeo por los conceptos de ideología e imaginario y sus relaciones mutuas, que tipifico como una especie de posta de una al otro. Trazo un esquema que tiene en cuenta las razones históricas de surgimiento, formulación teórica y crisis de ambas nociones. Priorizo la relación entre sus sentidos amplios y restringidos, tratados como unidades dialécticas, que propongo configuren un *viaje de ida y vuelta* capaz de nutrir problematizaciones posibles de supuestos y reduccionismos sobre la cuestión de la transformación social. Comienzo con dos hipótesis sobre la razón del surgimiento de la categoría imaginarios y la base homeostática del enfoque de “ajuste” de estructuras simbólicas y culmino con la propuesta de aplicar el concepto de ideología –en sus dos sentidos- al de imaginarios, tratando de recuperar la dimensión estructural en el tratamiento analítico y práctico de esas *otredades* (mujeres y pueblos originarios) que, lejos de ser “nuevas”, estaban *de antes*.

Palabras clave: Ideología, imaginarios, determinación histórica, otredades.

Abstract: In this paper, I address the call of the *Revista Sociedad Hoy* about the emergence of new actors –such as women and indigenous people- and their demands,

* Profesor titular de Antropología Urbana, Universidad Nacional de la Provincia de Buenos Aires, Buenos Aires, Argentina. Miembro de la Red Iberoamericana de Investigación en imaginarios y Representaciones. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5362-5843> . Contacto: arielgravano14@gmail.com

which would make necessary an "adjustment" in contemporary imaginary constructions. I develop a detour around the concepts of ideology and imaginary and their mutual relations, characterizing them as a sort of relay. I draw a scheme that takes into account the historical reasons for emergence, theoretical formulation and crisis of both notions. I prioritize the relationship between its broad and restricted senses, treated as a dialectical unit. Thus, I propose a round trip capable of nurturing possible problematizations on the question of social transformation. I examine two hypotheses about the reason for the emergence of the imaginary category. I also focus on the homeostatic basis of the "adjustment" approach of symbolic structures. Finally, I propose to apply the concept of ideology -in its two senses- to that of imaginaries, trying to recover the structural dimension in the analytical and practical treatment of those *others* who, far from being "new", have been long around.

Keywords: Ideology, imaginaries, historical determination, *others*.

Convocatoria y aproximación: nuevos actores y cambios de visión

En este trabajo me propongo aportar a lo planteado en la convocatoria de la *Revista Sociedad Hoy* en torno a la emergencia de nuevos actores –como mujeres e indígenas- y sus demandas, que harían necesario un “ajuste” en las construcciones imaginarias contemporáneas. Para encararlo, trato de hacer un rodeo por los conceptos de ideología e imaginario y sus relaciones mutuas, que tipifico como una especie de posta de una al otro, dentro de las reconversiones de la postmodernidad (Harvey, 1989). Trazo un esquema que tiene en cuenta las razones históricas de surgimiento, su formulación teórica y las crisis de ambas nociones. Priorizo sus sentidos amplios y restringidos, tratados como unidades dialécticas, que propongo configuren un *viaje de ida y vuelta*, capaz de nutrir problematizaciones posibles de supuestos y reduccionismos sobre la cuestión de la transformación social y enfilado a los desafíos de la convocatoria. Ésta se fundamenta en que 1) “la estabilidad de ciertos significados se ha visto derrumbada por la emergencia de nuevos actores, por ejemplo mujeres y pueblos indígenas, haciendo necesario este ajuste estructural en las construcciones simbólicas e imaginarias sociales”, 2) la pregunta directa sobre “¿cuáles son las estructuras simbólicas que más resisten los ajustes demandados por diversos grupos sociales?” y 3) la demanda por “las estructuras simbólicas de ajuste, tanto a nivel estructural como comunitario y subjetivo, en una perspectiva pluralista e interdisciplinaria”. Ante esto, expondré una propuesta de acercamientos desde la antropología crítica (Garbulsky, 2014).

Es evidente que tanto el II Workshop de la Red Iberoamericana de Investigadores en Imaginarios y Representaciones, cuanto el objeto de análisis y el eje conceptual que se plantea en la convocatoria se entornan alrededor de la categoría genérica de *imaginarios*

sociales. Mi hipótesis central es que el concepto de imaginario -como categoría específica o con otras nominaciones afines, incluida ideología-, se constituye ante reduccionismos de diverso cuño amparados en visiones hegemónicas y disciplinas mayormente legitimadas. En forma contrastiva, los imaginarios aparecen dando luz sobre costados no tenidos en cuenta -desde esas visiones estrechas-, que hacen a la dimensión vivencial de los actores sociales. La convocatoria, por otra parte, en su alusión a “ajuste estructural” y a “estructuras simbólicas de ajuste” parece rozar la necesidad de que se deberían (y podrían) cambiar o adaptarse imaginarios y representaciones, a los que se les opondrían otros imaginarios que ofrecerían “resistencia a esos cambios”. Estos términos implicarían un deber ser o deseos a los que se opondrían posiciones o asunciones que actuarían como frenos u obstáculos. Sumaré, en consecuencia, una segunda hipótesis que afirma que un modelo ideológico *homeostático* subyace y acecha a este tipo de propuestas, como si se tuviera la necesidad de restablecer un punto de equilibrio en el nivel de las representaciones y no tanto de las realidades y condiciones de producción a las que refieren esas representaciones.

El primer paso será sostener una concepción abarcadora de lo imaginario en términos de dimensión simbólica específicamente humana, ya que de “estabilidad de ciertos significados, construcciones simbólicas e imaginarias sociales y estructuras simbólicas” se trata y son asociaciones de conceptos a las que convenimos en abordar. Para esto, es importante ponderar el sentido amplio de los términos más que la intención de ajustarnos a definiciones restringidas. Como resultado de un sobrevuelo por la principal literatura sobre el tema, puedo alistar: *representación, ideología, simbolismo, subjetividad, vivencia, concepción, cosmovisión, percepción, creencia, punto de vista, experiencia, sentido, significado, perspectiva, discurso, racionalidad, moralidad, retoricidad*. En textos más específicos la focalización se da luego de deslindes y una selección previa. Para dar sólo algunos ejemplos: desde la Antropología, Jean-Jacques Wunnenburger (2008, p. 14-15) pondera el imaginario distinguiéndolo de la ideología, la mentalidad, la mitología, la ficción y lo simbólico; desde la Historia, Michel Vovelle (1985) prefiere mentalidades a ideologías, aunque no se muestra reticente al uso de “imaginario colectivo”; desde la Sociología, Manuel Baeza (2011) prioriza imaginarios sociales por sobre representación e ideología, y desde un enfoque sociológico de la cultura, Celso Sánchez Capdequí (2011) relaciona lo imaginario con el simbolismo social, el sentido y el universo semántico, pero también con gestos, ademanes, rutinas y hábitos. En los últimos años han coincidido aportes a los imaginarios y representaciones de tan amplio espectro que se dificulta su abarcamiento exhaustivo, aunque recurrentemente se lo sigue intentando (para fuentes iberoamericanas ver: Aliaga Sáez Maric Palenque y Uribe Mendoza, 2018; Bayón y Saraví, 2019; Carrera, 2017; Catelli, 2018; Riffo-Pavón, 2019; Vera, Gravano y Aliaga, 2019; Vázquez Rodríguez, 2018; Villanueva Gallardo, 2018).

Sin duda un hito fundacional de esta ancha avenida conceptual es el término ideología de Karl Marx, quien no dejó de referenciarla con otras nociones afines o

incluidas, como ideas, representaciones, pensamiento, religión, conciencia, producción espiritual, formaciones ideológicas, reflejos ideológicos, formaciones nebulosas del cerebro, comercio espiritual y hasta imaginación, junto a la consabida y de más renombre *falsa conciencia*. Veremos en particular el emerger y el papel de la ideología con relación al más reciente término *imaginario* y las razones de su diferenciación, y hasta cierta tendencia a dejar de lado una por otro. La paradoja es que hace más de tres décadas, desde ese contenedor no muy preciso ni estanco de los “estudios culturales” se consideraba a la ideología como “el concepto más escurridizo en todas las ciencias sociales” (McLellan, 1985, p. 1) y hoy, avanzado el nuevo siglo, una de las últimas obras de Fredric Jameson se titula “Las ideologías de las teorías”, donde reivindica el concepto de ideología como “mediador por excelencia”, que salva distancias entre lo individual y lo social, entre la fantasía y la cognición, entre lo económico y lo estético, la objetividad y el sujeto, la razón y el inconsciente, lo privado y lo público” (2014, p. 11). Sin querer –parece- se ha entablado un pequeño incidente de competencias y perfiles: ¿imaginario o ideología?

Comenzaré en cada caso, entonces, por lo que llamo contextos *de necesidad*, *de formulación* y *de crisis*. Un *contexto de necesidad* es el conjunto de cuestiones e interrogantes que se plantean en una determinada época y configura un área de temas a los cuales se trata de abordar mediante ciertas categorías que se utilizan para definirlos y darles el estatuto de problemas que están “fuera” (por eso es con-texto) del foco del tema, pero que producen que un referente reciba, de parte de los emergentes especializados, distintos tratamientos teóricos. Estos, por su parte, se desarrollan en el *contexto de formulación* de interpretaciones conceptuales que el problema provocó y provoca. Aunque ciertamente es difícil distinguir en forma tajante un contexto de otro, digamos que al menos en el primero tendremos los interrogantes y en el segundo los intentos de dar respuestas a esos interrogantes¹. Por otra parte, apoyado en las formulaciones kuhnianas sobre crisis de los paradigmas, propongo un tercer contexto: el de crisis, situado como vértice de esta relación, y producido cuando se problematizan radicalmente las formulaciones dominantes respecto al tema. En general, de este *contexto de crisis* surgirán otras preguntas y categorizaciones, que equivaldrán a un nuevo contexto de necesidad de otro tema-problema, al que necesariamente sucederán otras formulaciones.

El enfoque metodológico que propongo compartir tiene como plataforma la problematización histórica, teórica y crítica de las contribuciones que considero sólo más pertinentes para este trabajo. Analizaré menos contenidos ideológico-imaginarios que cruces epistemológicos y político-discursivos en torno a las dos categorías que intento situar en una deriva dialéctica entre lo amplio y lo restringido, entre lo abstracto y lo concreto².

¹ Estas dos nominaciones podrían equivaler a la clásica distinción entre “contexto de descubrimiento” y “contexto de justificación”, pero prefiero hablar de necesidad para incluir todo tipo de creación y no reducirla al descubrimiento, y con formulación me permito dar un tono más de propuesta que el que provee la palabra justificación.

² En Gravano, 2019 he desarrollado las cauciones epistemológicas y metodológicas en torno al trabajo puntual analítico sobre imaginarios específicos.

Contexto de necesidad de *ideología*: capitalismo y modernidad

Desde el inicio del pensamiento filosófico occidental del que se tenga registro, el desafío de cómo abordar un conocimiento verdadero sobre lo humano fue enfrentar la dimensión *sub-jetiva*, que estaba *debajo-de* la realidad objetiva. Los primeros en reflexionar sobre el signo, los estoicos, sentaron la base de esa epistemología, que en el fondo no dejaba de preconcebir el mundo de acontecimientos humanos como resultado de las voluntades y mandatos de los dioses y se transmitían por la voz –o sea, también por signos- de los oráculos.

Luego del estereotipado modelo del oscurantismo medieval, se suele citar a Francis Bacon como uno de los fundadores de la ciencia moderna, con su crítica a los *ídolos de la tribu*, entendidos como ataduras, errores, prejuicios, fantasmas y fetiches que los mismos humanos constituían como obstáculos para la verdad. Criticaba las bases de la sabiduría tradicional y se posicionaba contra la especulación y el seguimiento de los hechos y al hombre como “sirviente de la verdad”, mediante la experiencia y el método inductivo (Gómez Pérez, 1985, p. 18). Sin embargo, Bacon no cuestionó ni a la escolástica ni a la teología como canal del saber. Queda de él la relación entre el saber y el poder de la ciencia moderna.

La bisagra entre lo moderno y la crisis del antiguo régimen planteada por el racionalismo posterior emanaba de las necesidades del desarrollo productivo y del comercio, con el crecimiento y predominio de las burguesías y sus necesidades de comerciar productos y comprar fuerza de trabajo sin los costos de manutención del sistema de servidumbre. El modelo abstracto de concebir un mundo de ciudadanos libres, comercio libre y pensamiento libre necesitaba, a su vez, desatarse del estable significado de dogmas de la religión y de la metafísica. Y el conocimiento de la naturaleza imponía también la desestabilización de esas fijezas. Claro que no estaba en cuestión la propiedad privada, a la que se supeditaba la agencia de la esfera pública.

Ya en el siglo XVIII, cuando el capitalismo inicia la consolidación de su dominio, adquieren influencia las ofensivas de los enciclopedistas contra la reproducción dogmática que no daba respuestas o más bien obstaculizaba el cuestionamiento como palanca para revolucionar las ideas necesarias que urgía la sociedad moderna industrial. La ciencia comienza a adscribirse al *paradigma del buceo* y se encamina a descubrir lo que objetivamente está debajo de la superficie de las apariencias (Gravano, 1988). Este mundo de representaciones trasciende la imposición de una divina providencia o destino

marcado por el oráculo, ya que necesita idear, planificar, alargar la mirada más allá de las palabras y dejar de concebirlas con sentidos únicos y fijos, abriendo esos sentidos a los nuevos *modos*, a lo moderno.

Una síntesis profunda del contexto de necesidad del surgimiento de la ideología como categoría lo expone Terry Eagleton (2005), en su estudio sobre las vicisitudes teóricas del concepto. Vale la pena la cita entera, en la que subrayo elementos que me servirán para sostener parte de mis respuestas a la convocatoria. “¿Cuál fue la historia material que produjo la propia noción de ideología? se pregunta Eagleton.

“El concepto de ideología, puede decirse, surgió en el momento histórico en el que los sistemas de ideas tomaron conciencia de su *propia parcialidad* y esto a su vez ocurrió cuando esas ideas fueron obligadas a enfrentarse a *formas de discurso extrañas y alternativas*. Fue sobre todo con el surgimiento de la sociedad burguesa que esto se hizo posible. Porque una característica de esta sociedad es, como advirtió Marx, que todo en ella, incluidas sus formas de conciencia, se encuentra en un estado de continuo fluir, a diferencia de órdenes sociales más tradicionales. El capitalismo sobrevive sólo gracias a un incesante desarrollo de las fuerzas productivas, y en esta agitada condición social, las nuevas ideas chocan entre sí tan vertiginosamente como lo hacen las modas y las mercancías. *La autoridad establecida de cualquier visión única del mundo se encuentra así socavada por la propia naturaleza del capitalismo*. Además, un orden social de este tipo alimenta la pluralidad y la fragmentación del mismo modo en que genera privación social, transgrede límites considerados como sagrados entre distintas formas de vida, y las funde en una *mêlée* (cuerpo a cuerpo) de *jergas, orígenes étnicos, estilos de vida y culturas nacionales*. Esto es exactamente a lo que el crítico soviético Mijaíl Bajtín se refiere con ‘polifonía’” (Eagleton, 2005, p. 213).

El colonialismo es el que “descubre” la emergencia de *otredades* de todo tipo, que se articulan con las necesidades del proceso de la *explotación* capitalista e imperialista.

“En una notable paradoja –sigo citando–, los mismos dinamismo y mutabilidad del sistema capitalista amenazan con eliminar la base de autoridad sobre la que se asienta, y esto es tal vez más visible en el fenómeno del imperialismo. El imperialismo necesita *afirmar la verdad absoluta de sus propios valores exactamente en el punto donde esos valores se enfrentan a culturas extrañas*, y esto puede resultar una experiencia notablemente desorientadora. Resulta difícil mantener la convicción de que nuestra forma de hacer las cosas es la única posible cuando estamos demasiado ocupados intentando subyugar a otra sociedad, que administra sus asuntos de una manera radicalmente distinta, pero en apariencia igual de efectiva. En ésta y en otras formas, la emergencia histórica del concepto de ideología da testimonio de un acendrado temor, la incómoda conciencia de que nuestras propias verdades sólo nos resultan plausibles porque nos encontramos en un lugar dado en un momento dado. La burguesía moderna se encuentra por consiguiente en una posición difícil. *Incapaz de replegarse en certezas metafísicas tradicionales*,

tampoco tiene interés en adoptar un escepticismo cabal, que simplemente derribaría la legitimidad de su poder” (op. cit., p. 214).

Eagleton ubica el iluminismo, netamente etnocentrista y proto-evolucionista, como relativista en confrontación con el modelo medieval. Y lo hace a partir de las *otredades* a que se ve sometido el mundo moderno desde el coro “polifónico” y multicultural (pero de culturas de sociedades explotadas) provisto por el colonialismo de los siglos XVI al XVIII y a las necesidades y enigmas desatados por la problemática del modo de producción capitalista.

Contexto de formulación de *ideología*: sentidos restringido y amplio

Las respuestas a formular por el siglo XVIII se configurarían en los bautismos que podrían considerarse primos hermanos de *ideología*, como el de *humanidad*, mayormente atribuida en términos modernos a Immanuel Kant, y el de *cultura*, como el “tesoro de signos de la humanidad”, de Jacques Turgot, en 1750 (Gravano, 2008).

Ya en el contexto de formulación, en 1796, Antoine Destutt De Tracy toma el término *ideología*, a la que define como “ciencia de las ideas”, con el propósito de corregir los pensamientos erróneos que impedían el progreso y que actuaban como prejuicios inculcados por tiranos y sacerdotes, en una batalla contra el oscurantismo, típica del movimiento iluminista (Payne, 2008, p. 393). Su libro se llamó *Elementos de Ideología* y fue publicado en 1801. Si bien De Tracy representaba a las disciplinas humanísticas (filosofía, pedagogía, educación), prestaba fidelidad al paradigma de las ciencias naturales, y por eso incluyó a la Ideología dentro de la Zoología.

Las ciencias de la naturaleza -paradas en los intereses de la Revolución- se constituyeron en un ariete para atravesar el portón de la hegemonía teológica y metafísica. Quizá convenga recordar el modelo epistemológicamente homeostático que sub-yace al enfoque inductivo sobre lo natural, que en el siglo XX se transformaría en la base de lanzamiento para las posteriores extrapolaciones biologicistas hacia lo social.

Hay coincidencia en distinguir por un lado el *sentido amplio* y por el otro el *sentido restringido*, coincidiendo con las connotaciones que el concepto adquiere desde su enunciación y sus primeros denigradores, como el conocido alegato de Napoleón Bonaparte en contra de los “delirios de los ideólogos”. Se muestra así desde un inicio y hacia el interior de su significado la polifonía bajtiniana señalada por Eagleton. Y hay gran coincidencia en que ambos sentidos se hacen presentes cuatro décadas después en la obra de Marx, con la que se nutre basalmente el contexto de formulación del concepto.

El sentido amplio se expone en el *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*, de 1859:

“En la producción social de su existencia, los hombres contraen determinadas relaciones necesarias e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a una determinada fase de desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. El conjunto de estas relaciones de producción forma la estructura económica de la sociedad, la base real sobre la que se eleva *un edificio (Uberbau) jurídico y político y a la que corresponden determinadas formas de conciencia social*. El modo de producción de la vida material determina (*bedingen*) el proceso de la vida social, política y espiritual en general. No es la conciencia del hombre la que determina el ser, sino, por el contrario, el ser social es lo que determina su conciencia. Al llegar a una determinada fase de desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad chocan con las relaciones de producción existentes, o, lo que no es más que la expresión jurídica de esto, con las relaciones de propiedad dentro de las cuales se han desenvuelto hasta allí. De formas de desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en trabas suyas. Se abre así una época de revolución social.” (Marx, 1968, p. 69).

El concepto de determinación, o *condicionamiento* específico, como podría pensárselo a la luz de lo que propone Atilio Borón respecto a la palabra *bedingen* (Borón, 2006, p. 48), se relaciona estrechamente con los *cambios históricos concretos*:

“Al cambiar la base económica, se revoluciona, más o menos rápidamente, todo el inmenso edificio erigido sobre ella. Cuando se estudian esas revoluciones, hay que distinguir siempre entre los cambios materiales ocurridos en las condiciones económicas de producción y que pueden apreciarse con la exactitud propia de las ciencias naturales, y las formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas o filosóficas, en una palabra, las *formas ideológicas en que los hombres adquieren conciencia* de este conflicto y luchan por resolverlo, y del mismo modo que no podemos juzgar a un individuo por lo que él piensa de sí, no podemos juzgar tampoco a estas épocas de revolución por su conciencia, sino que, por el contrario, hay que explicarse esta conciencia por las contradicciones de la vida material, por el conflicto existente entre las fuerzas productivas sociales y las relaciones de producción” (Marx, op. cit., p. 70; subrayado AG.).

Se nota con claridad la inclusión de las formas ideológicas en la categoría *conciencia social* y en relación con el conflicto estructural de la sociedad de clases.

Por otra parte, en *La ideología alemana* de 1846 Marx, con Engels, se ocupa de la crítica a los filósofos neo-hegelianos, para quienes “las ideas, los pensamientos, los conceptos y, en general, los productos de la conciencia por ellos independizada eran considerados como las verdaderas ataduras del hombre, [y] ... según su fantasía, las relaciones entre los hombres, todos sus actos y su modo de conducirse, sus trabas y sus barreras, son otros tantos productos de su conciencia” (Marx y Engels, 1968, p. 18). A este idealismo, le oponen una perspectiva materialista, en la que

“Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc. pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta

llegar a sus formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real. Y si en toda la ideología los hombres y sus relaciones aparecen invertidos como una cámara oscura, este fenómeno responde a su proceso histórico de vida, como la inversión de los objetos al proyectarse sobre la retina responde a su proceso de vida directamente físico” (íbid., p. 26).

El proceso material de vida es el que determina “también las formaciones nebulosas que se condensan en el cerebro de los hombres [que] son sublimaciones necesarias de su proceso material de vida, proceso empíricamente registrable y sujeto a condiciones materiales. La moral, la religión, la metafísica y cualquier otra ideología y las formas de conciencia que a ellas corresponden pierden, así, la apariencia de su propia sustantividad... No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia” (íbid., p. 26).

Es dable destacar que el registro empírico que proponen, empero, se subordina a la sistematicidad estructural del enfoque científico, ya que “tan pronto como se expone este proceso activo de vida, la historia deja de ser una colección de hechos muertos, como es para los empiristas, todavía abstractos, o una acción *imaginaria* de sujetos *imaginarios*, como para los idealistas” (íbid., p. 27).

Al reseñar las condiciones de las relaciones históricas reales, refuerzan su postura materialista: los hombres tienen historia porque producen su vida física y su conciencia, pero no una ‘conciencia pura’ o puramente espiritual. En todo caso,

“el ‘espíritu’ nace ya tarado con la maldición de estar ‘preñado’ de materia, que aquí se manifiesta bajo la forma de capas de aire en movimiento, de sonidos, en una palabra, bajo la forma del lenguaje [que es] la conciencia práctica, la conciencia real”, que nacen de la necesidad del intercambio entre los seres humanos, de su ser social real.

“La conciencia, por tanto, es ya de antemano un producto social, y lo seguirá siendo mientras existan seres humanos” (íbid., p. 31). Proponen entonces “no explicar la práctica partiendo de la idea, [sino] explicar las formaciones ideológicas sobre la base de la práctica material” (íbid., p. 40).

Es posible encontrar en estos párrafos el propósito prioritario de Marx en cuanto a no oponerse a la ideología como categoría *per se*, como proceso humano, sino contrarrestar a quienes postulan, desde el idealismo filosófico, la prevalencia de la idea por sobre la vida real. Aún la alegoría de la cámara oscura, en su efecto de inversión, está al servicio de esa crítica, fundamental para toda la construcción marxiana, y que ha servido para encapsular a la ideología como “falsa conciencia”, por encima del sentido amplio, que la incluye, como su costado negativo, o bien su contradicción interna, dentro del proceso de conciencia humana. De esto puede desprenderse que la falsedad que se critica en la *Ideología Alemana* es a lo que puede llevar el reduccionismo del idealismo filosófico. Aunque a Engels se le ha atribuido más el sentido de falsa conciencia de la ideología, él mismo aclara que

“toda ideología se desarrolla en conexión con el material conceptual dado y lo elabora aún más, de lo contrario dejaría de ser ideología, esto es, faena con los pensamientos como entidades autónomas” (Engels, 1968, p. 672).

Es esta autonomización de la idea lo que resulta falso, como proceso de abstracción que obnubila la conciencia de las propias condiciones de la vida material. Sin embargo, las alusiones a la conciencia “falsa” han sido tomadas más como *no verdad de las ideas* que del *proceso de ideación*, al que refieren principalmente Marx y Engels y que, como puede verse en la cita de arriba, denominan directamente “acción imaginaria de sujetos imaginarios”, o imaginados por los filósofos idealistas, con lo que se podría decir que Marx y Engels inauguran un sentido crítico de concebir precisamente el *imaginario*.

Contexto de crisis de *ideología*: el futuro no fue lo que *era*

El contexto de producción de la ideología como categoría fue el de los intentos revolucionarios obreros del siglo XIX, que culminaría con el triunfo de la Revolución de Octubre en Rusia, en la segunda década del siglo XX. Comenzaría así la posibilidad de la conformación posterior del campo socialista por más de setenta años que instaló, hasta su debacle, lo que Eric Hobsbawm llamó el siglo XX “corto” (1998). En su contra y sobre todo en la segunda posguerra mundial, vencido el fascismo en Europa, emergieron en Occidente las invocaciones sobre el “fin de las ideologías” y de la Historia, pero principalmente de la Revolución.

La crisis de las ideologías, empero, no es la crisis de la ideología, aunque la primera sirvió para decretar la segunda. Es necesario distinguir entre las condiciones históricas y los debates sobre ideología, a la vez de marcar la diferencia entre procesos externos y el interior de esos debates. Los procesos reales eran las concretas crisis endémicas del capitalismo, luego la globalización hegemónica neoliberal y la derrota de los socialismos, más los fenómenos emergentes que se conocen como la post-modernización de la vida cotidiana y la *licuación* de la modernidad (Bauman, 2005). Si hay un tópico que inundó los discursos del último cuarto del siglo XX fue el prefijo *post*, que en combinación con la etiqueta de la globalización conforman el mundo *post* y *glob*. La crisis del Estado de Bienestar y su pasaje al de Malestar neoliberal se potenció con el declive de lo público y de los propios estados nacionales. A pesar de los intentos de salida de las tenazas neoliberales en algunos países latinoamericanos (hoy en pujas plenas), ya lejos de la luz del faro cubano, un mensaje hegemónico de *callejón sin salida* parece haberse puesto en marcha en lo que va de este siglo XXI a nivel de las mallas mediático-digitales y, por si acaso, desde las bases militares norteamericanas y de la OTAN (ej. Malvinas), siempre a mano para producir el fin efectivo de quienes se levanten contra el

imperio. Sin embargo, es conveniente leer lo que Pierre Ansart afirmaba sobre el fin de las ideologías:

“En el curso de los años cincuenta, numerosos observadores creyeron descubrir una tendencia a largo plazo, conducente hacia “el fin de las ideologías”, a la retracción de las oposiciones simbólicas en los campos de la organización social y la vida política. Tras dos siglos de controversias teóricas, la humanidad debería alcanzar una etapa de apaciguamiento, en la cual las reflexiones técnicas y científicas reemplazaran los interminables debates acerca de los fines y los valores de la actividad social. (...) Como prueba de la decadencia de las ideologías políticas se invocaban, a un tiempo, la indiferencia de los electores hacia los debates de la oratoria, la delimitación del lenguaje ejecutivo, tan frecuente en el siglo anterior, la industrialización de los procedimientos para resolver los conflictos sociales, la eficacia creciente y la extensión de las tecnoestructuras, la transformación de los sindicatos en grupos de presión, la evolución de los partidos otrora revolucionarios hacia posiciones reformistas. De acuerdo con este análisis, los debates de ideas acerca de los fines de la acción política, habrían correspondido a la etapa inicial de la sociedad industrial, a ese periodo de mutación histórica en que los objetivos no estaban todavía aclarados, se producían las violencias de la acumulación primitiva de capital y las clases sociales no habían logrado todavía negociar sus oposiciones. Los debates teóricos, según esto, serían un signo de arcaísmo social y un síntoma de subdesarrollo. Pocas hipótesis políticas han sido desmanteladas, como esta, de manera tan rápida como brutal. Como por una singular ironía, los años que prosiguieron a los de la mitad del siglo, se caracterizaron por una profusión de los conflictos ideológicos en diversas partes del mundo” (Ansart, 1985, p. 7).

Esta época coincide con el reinado del postmodernismo pleno que, como señala David Harvey (1989), reivindica la indeterminación, el pragmatismo, el constructivismo, la diferencia y la fragmentación. Se suman la teoría del caos, la validación del otro en la antropología y el rechazo a las meta-narraciones a gran escala. Es la época y la emblemización de los giros, también problematizadores del modelo lineal, en aras del rizoma y el laberinto sin salida ni entrada.

Si bien es parte de la crisis del pensamiento iluminista, cabe la pregunta de si esas realidades postmodernas o las condiciones de la postmodernidad (como define Harvey) son totalmente nuevas o es nuevo el modo de observarlas y considerarlas, de evaluarlas de acuerdo con parámetros sin parámetro. Sin duda, si algo resulta útil del modo postmoderno de cuestionar la modernidad es, en primer lugar, la producción de rupturas –aunque no obligadamente dialécticas- al menos cuestionadoras de los esencialismos y cosificaciones, entre ellas la propia asunción de ideología y de conciencia, reificadas desde aquellos reduccionismos, con lo cual se verificaría mi primera hipótesis. En segundo lugar, las categorías de *identidad* y *cultura* no parecían ser muy usadas en los discursos políticos hegemónicos o considerados como más importantes, sobre todo los revolucionarios. Una razón posible es que para las revoluciones de la sociedad industrial de los siglos XIX y XX resultaba más imperioso tener en claro categorías como clase,

ideología y conciencia de clase que las dimensiones más inasibles que abría el uso de identidad o cultura. Quizá sea ésta la razón por la que en las ciencias sociales post-modernas la clase social (definida por el lugar en la producción y no desde el funcionalismo) haya pasado a habitar algún desván escondido en la casa, lejos del estar cotidiano. O quizá ocurra que las que quedaron lejos de la revolución sean esas disciplinas.

En cuanto a los debates internos, me permito destacar que tanto el concepto estricto de ideología (que lo imbrica en la cuestión de la verdad/falsedad de contenidos convirtiendo la crítica en confrontación muchas veces cosificada) cuanto su sentido amplio –como *proceso de ideación humana*–, no cruzado con el eje de la verdad sino sobre-entendido como conjunto de categorías específicas (religión, arte, derecho), hicieron que el resultado del uso de ideología se apartara del concepto de *producción*. Por ende, se alejaron del concepto hegeliano y marxista de *contradicción interna*, desliziándose hacia atajos homeostáticos, más de tipo dilemático y dicotómico que dialécticos y totalizadores. La teoría del reflejo transformada en una especie de dictado de correspondencias entre bases y superestructuras, el consignismo convertido en sustituto del cuestionamiento hacia el interior de cada proceso político, institucional e histórico, hipertrofió con frases vacías posibilidades de prevención desde el eje de la contradicción interna también. Y nuevamente el atajo fue y es la homeostasis, subyaciendo hoy en el sentido común (dicotómico en plenitud) y desde los modelos teóricos conductistas, neuro-científicos y extrapoladores del biologicismo hegemónico.

En unos u otro casos, en unas u otras alternativas, lo cierto es que, para la ideología en sentido estricto o el proceso de ideación que la constituye en un sentido amplio, los momentos vividos en su posta hacia la noción de imaginario se han desgarrado ante la certeza de que no desaparecieron ni las ideologías particulares ni el mundo sin ideología en general; en síntesis: el futuro que ya había llegado no era lo que iba a ser para los revolucionarios de otrora ni para la restauración neoliberal del presente.

Contexto de necesidad de *imaginario*: la no necesidad

Como he anticipado, el contexto de necesidad de la categoría imaginario coincide con el contexto de crisis de ideología, entre otras cosas, en que ya no se trata de pensar una historia del futuro sino sólo de registrar el presente. Entre otras posibles coincidencias pueden citarse la necesidad de sortear la ambigüedad de la noción de ideología (Williams, 2003, p. 172), de registrar las fragmentaciones y otredades que la ideología no contemplaba en su formulación (a pesar de que –según se vio– estaban en su contexto de necesidad) y la constatación del carácter circular de los procesos socio-comunicacionales vistos desde las miradas y escuchas de banda más ancha de los estudios culturales.

¿Imaginario *por* ideología? pero ¿sólo como un cambio de palabras? Bronislaw Bazcko decía, a mediados de los ochenta:

“La historia de las palabras ha conocido épocas en las que éstas oscilan, cambian de significaciones, se mueven de la ‘periferia’ al ‘centro’ de un campo discursivo. No está excluido que éste sea el caso actual de la ‘imaginación’ y del ‘imaginario’ en el discurso de las ciencias humanísticas” (1991, p. 13).

Estaba haciendo notar que el imaginario se disociaba del sentido de falsa conciencia del concepto de ideología y a la vez se extendía más allá de las academias.

“El imaginario social está cada vez menos considerado como una suerte de adorno de las relaciones económicas, políticas, etc., que serían las únicas ‘reales’ [mientras] las ciencias humanísticas le otorgan a los imaginarios sociales un lugar preponderante entre las representaciones colectivas y no los consideran ‘irreales’ si no es, precisamente, entre comillas.” (op.cit., p. 14).

Unas comillas que indican siempre que hay un sujeto, un actor, un emisor de un mensaje con sentidos posibles, pero que también en todo momento está implicado en un contexto y en una situación de totalidad, cuya dinámica puede ser determinada (*o bedingt*: condicionada) en cuanto a la *restricción* de esos sentidos desde una dimensión estructural o desde la nada misma, según las distintas formulaciones teóricas³.

Contexto de formulación de *imaginario*: determinando la indeterminación

Los aportes de Cornelius Castoriadis a la teoría del imaginario, a partir de su propuesta del concepto en 1964 (con obligados reconocimientos a Sartre o Lacan), se pueden sintetizar en la fórmula “el modo de existencia imaginario, es decir humano” (2005: 66). El auge posterior funda sus razones en su problematización de visiones parciales y estrechas de lo socio-histórico y a los interrogantes desatados a partir del contexto de crisis de ideología.

Define lo imaginario como “creación *ex nihilo*”, de la nada, “incesante y esencialmente *indeterminada* (social-histórica y psíquica) de figuras/formas/imágenes, y sólo a partir de éstas puede tratarse *de ‘algo’*” (1989, p. 29). Su distinción principal es entre lo simbólico y lo imaginario. Porque “todo lo que se nos presenta en el mundo social-histórico, pasa indefectiblemente por la urdimbre de lo simbólico” (íbid., p. 38); el mundo real, individual, institucional y colectivo no son símbolos, pero “son imposibles fuera de una red simbólica” (íbid., p. 38) y el componente de lo simbólico del cual no podemos salir es el lenguaje. Pero lo simbólico, en todo su despliegue, tiene un “componente esencial” que es *lo imaginario*. Define este “imaginario último o radical”

³ Raymond Williams (1980: 103) y Stuart Hall entienden la determinación como asignación de límites, y éste último en particular la ubica distante de toda ilusión de predictibilidad, cifrándola en un sentido semiótico, como base de su “marxismo sin garantías finales” (Hall, 2010, p. 152).

como la “raíz común de un imaginario efectivo de lo simbólico, de la capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen” (íd., p. 43).

Este imaginario efectivo se sostiene sobre la base de una autonomía de la identidad de cada sociedad (íd., p. 54), que Castoriadis incluye dentro de uno de sus conceptos centrales: el “magma de significaciones imaginarias sociales” (íd., p. 55), como resultado de la “ruptura radical, la alteración que representa el surgir de lo histórico-social en la naturaleza presocial” (íd., p. 55). Y lo que podríamos pensar como un acercamiento a la *determinación*, en Castoriadis, no va más allá de la relación entre “significaciones imaginarias sociales centrales”, (la familia, la ley, el Estado) y las secundarias (íd., p. 61). Es más, considera a la determinación como encubridora de lo histórico-social, resultado de la “ontología tradicional” y de la ciencia: “La determinación lleva a negar el tiempo, lleva a la atemporalidad: si algo está verdaderamente determinado lo está desde siempre y para siempre” (íd., p. 65). Y al preguntarse “¿cómo se imponen las instituciones?” (íd., p. 67) su respuesta vuelve al “magma de significaciones imaginarias sociales” (íd., p. 68).

Se pregunta entonces por la fuente de este magma y en su respuesta verifica mi hipótesis del surgimiento de la categoría imaginario para contrarrestar asunciones consideradas reduccionistas y del vínculo con las otredades polifónicas que marcaba Eagleton en el contexto de necesidad de la categoría ideología. En principio, rechaza Castoriadis todo determinismo psíquico-biológico: “Ni necesidades biológicas ‘permanentes’ ni ‘pulsiones’, ni ‘mecanismos’ o ‘deseos’ psíquicos eternos pueden dar cuenta de la sociedad y de la historia. Causas constantes no podrían producir efectos variables” (íd., p. 67). Para pasar enseguida a refutar sociologismos de amplio espectro: “ningún ‘sujeto’ ni ‘individuo’ (o grupo de sujetos e individuos) habría podido ser ese origen” (íd., p. 68), dado que ni siquiera poseemos el saber que explique, por ejemplo, a una “tribu primitiva”, y por lo tanto “desafía nuestra imaginación y de todas maneras se encuentra mucho más allá de nuestra comprensión” (íd., p. 69). Y parece luego doblar la apuesta: “mucho más radicalmente, los ‘sujetos’, los ‘individuos’ y sus ‘grupos’ son ellos mismos los productos de un proceso de socialización y su existencia presupone la existencia de una sociedad instituida” (ib.). Esto es: lo instituido sería el resultado de lo instituido y la explicación de los “otros” (“tribu primitiva”) “se encuentra mucho más allá de nuestra comprensión” (ib.), casi, en consecuencia, que ni siquiera valdría la pena apelar a nuestra imaginación para comprenderlos. La irreductibilidad parece estar cercana a este tipo de argumento, que circularmente apela al imaginario para trascenderla.

Luego de dejar de lado genes, pulsiones, individuos y grupos como fuente del magma, y a los entes materiales o físicos expone otro deslinde: “tampoco podemos reducir las diferentes instituciones de las sociedades que conocemos y las correspondientes significaciones a ‘conceptos’ o a ‘ideas’...” (ib.). Y finalmente sintetiza:

“Debemos reconocer que el campo histórico-social es irreductible a los tipos tradicionales de ser y que aquí observamos el fruto, la creación de lo que yo llamo lo *imaginario social* o la *sociedad instituyente* (en cuanto ella se opone a la sociedad

instituida) que pone gran cuidado en no hacer de nuevo otra ‘cosa’, otro ‘sujeto’ u otra ‘idea’” (íb.).

Parece no explicarse así *cómo se pasa de lo instituido a lo instituyente*, o cuál sería el carácter de la relación entre ambos componentes de lo imaginario. ¿Y hacia donde parece enfilarse Castoriadis para encontrar algún suelo firme de lo que nosotros podríamos establecer como *determinación histórica*, ya que al fin y al cabo si hay una pregunta por la *fuerza* es porque se solicita que un algo determine a otro algo? En la circularidad de la relación entre lo instituido y lo instituyente, pero reducido (como *fuerza*) al nivel de la identidad de cada sociedad y a su propio sistema de interpretación de sí misma:

“Toda sociedad *es* un sistema de interpretación del mundo ... una construcción, una constitución, creación de un mundo de su propio mundo. Su propia identidad no es otra cosa que ese ‘sistema de interpretación, ese mundo que ella crea’” (íb.).

De aquí derivará su esbozo de teoría de la identidad, en cuanto el eje de lo conjuntivo-identitario y lo imaginario y del proceso de remisión permanente de lo imaginario y de la existencia: “En la dimensión propiamente imaginaria, la existencia *es* significación. Se relacionan indefinidamente las unas con las otras según el modo fundamental de un *remitirse*. Toda significación remite a un número indefinido de otras significaciones“. (íd., p. 71-72).

Resulta difícil encontrar alusión explícita del principio de contradicción, y sobre todo de contradicción interna en Castoriadis. Rechaza la teoría de las catástrofes (“estrépito”) y de la anomalía para explicar lo social y sobre todo lo que llama “el nacimiento de formas sociales nuevas”, y parece ampararse –quizá paradójicamente– en una asunción idealista del par ‘orden/desorden’. “Ni siquiera el término ‘desorden’ es adecuado aquí. Lo que se manifiesta como ‘desorden’ en el seno de una sociedad es, en realidad, algo interno de la institución de esa sociedad, algo *significativo* y *negativamente evaluado*...”; esto es: lo interno lo coloca en la dimensión de la perspectiva de los actores, de quienes evalúan eso como “desorden”. Y remite el desorden a casos como el desmoronamiento del “mundo romano tardío o varias sociedades del tercer mundo actual” (íd., p. 75), en forma un tanto vaga (habla en 1984).

La determinación parece estar, en síntesis, a nivel de las representaciones imaginarias, en los “‘atributos arbitrarios’ y específicos de cada sociedad: sus significaciones imaginarias sociales” (íd., p. 70), por eso obtura la posibilidad de algún logro en esta empresa: “el determinismo es *la* metodología de la pereza por excelencia” (íd., p. 73).

En la teoría del imaginario la propuesta de Castoriadis resulta ser básicamente fundadora porque responde directamente al contexto de necesidad de la categoría, en cuanto a la necesidad de la indeterminación, o bien de la no necesidad. Otras postulaciones se pueden entornar en función de este eje entre las más sistemáticas (Lacan, Bachelard, Durand, Wunenburger y Armando Silva) y las más fluidas desde la

hermenéutica (Ricoeur) o desde la sociología fenomenológica (Baeza). En general comparten el principio de la indeterminación material.

Un autor proveniente de la misma matriz intelectual de Castoriadis, pero diferenciado por su proyección sociológica, antropológica y política es Ansart. Relaciona el concepto amplio de ideología con el de imaginario y práctica social desde una perspectiva dialéctica marxista, pero cuya característica central es la inmanencia de sentido, de raíz weberiana. Es notable su léxico abierto y su discurso fluido, en comparación con otros autores contemporáneos, y su amplitud hacia distintos tipos de sociedades, con el auxilio de la teoría antropológica del conflicto, refutadora de la homeostasis social, y sobre todo la vinculación entre ideología e imaginario en la obra de Marx, concretamente con el capítulo de *El Capital* donde se plasma el concepto de fetichismo de la mercancía, que Ansart asocia directamente con su versión crítica de la ideología⁴.

En su trabajo *Ideología, conflictos y poder*, de principio de los ochenta, además de relativizar la “crisis de las ideologías”, como se vio, apela a una categoría que estimo mucho más abarcadora que da en llamar “producción ideológica”, que es lo que permanece a esas *crisis* y *muertes*. Hay, afirma, una dimensión esencial de toda sociedad política que incluye la constitución de un imaginario social, como “fenómeno constante, decisivo dentro de la existencia y la producción de las sociedades”. La acepción restricta de ideología como ilusión desconoce, dice Ansart, esta dimensión más global y es lo que ignoran incluso las ideologías críticas, que pueden perder así la posibilidad de analizar los nuevos conflictos que ellas mismas provocan dentro del movimiento social que las contiene. Abre, en consecuencia, un racimo de categorías asociadas a la dimensión simbólica donde articula los medios, los bienes de significación, los sistemas de ideas, la teoría de la producción, circulación y recepción de esos bienes y mensajes y las prácticas definidas directamente como “manipulaciones” en un sentido amplio y lejos del carácter negativo con que se las suele concebir. Comparte que la ideología,

“en tanto que sistema intelectual estructurado, no ofrece más que el marco abstracto que importa precisamente transformar” (Ansart, 1985, p. 14).

Se aparta de Castoriadis al no escindir ese marco abstracto con el de las prácticas cotidianas de la totalidad de discursos públicos compartidos, *tanto letrados cuanto orales*, evaluados por la eficacia de su vigencia práctica y no por su mera presencia en los textos teóricos. Ansart toma la producción de sentido y de la acción social de Max Weber, pero apunta a las rupturas desde la dialéctica de los imaginarios, y reflota la hipótesis de la confrontación con los reduccionismos.

“Hay que insistir, en provecho de un análisis de las ideologías, en esta inmanencia esencial del sentido en la práctica, pues todo análisis de los hechos de significación sufre

⁴ Slavoj Žižek negará posteriormente esta asociación y hasta afirmará confusamente que “Marx se negó (sic) a categorizar el fetichismo de la mercancía como ideología: para él, la ideología era siempre del Estado” (2005, p. 28).

la tentación de romper esta relación, disociar el sentido y la acción, erigir los sistemas de representación en objetos culturales, en superestructuras distintas de la actividad. Todas estas distinciones ponen en peligro de ocultación la unidad primordial que es la práctica como dialéctica, es decir como actividad en la cual las significaciones están implicadas y le son constitutivas [en] esta dimensión previa que es la inmanencia de las significaciones a la práctica social y la necesidad, para efectuar una actividad común del establecimiento y la interiorización de una estructura de sentido” (íd., p. 17).

Distingue tres modalidades del imaginario social: el mito, la religión y la ideología y plantea el problema de cómo se articulan estos sistemas simbólicos con los conflictos sociales. La respuesta la brinda con la tipificación del mito (definido como relato, como “lo imaginario vivido” cotidianamente) en las sociedades sin escritura y luego con su comparación con la religión, entendida como una institución especializada propia de sociedades más complejas, y finalmente con la ideología política. En el mito adopta una posición crítica respecto a los modelos que ven a las sociedades en que tiene vigencia como cohesionadas y autocontenidas, que es lo que Castoriadis consideraba irreductible y sin explicación.

Si bien el mito, la religión y la ideología necesitan el consenso y una cierta estabilidad, los tres se constituyen a partir del conflicto y la manipulación de parte de los actores sociales. Ansart se aleja del homeostático modelo de la sociedad tradicional propia de la antropología esencialista y amplía el sentido de hablar de imaginario social hacia la totalidad humana universal.

En su trabajo de 1968 “Marx y la teoría del imaginario social”, sintetiza el vínculo explícito entre ideología e imaginario que me interesa destacar, que es el de las contradicciones estructurales y las producciones de sentido de los actores sociales. Dice Ansart que en la primera página de *El 18 Brumario de Luis Bonaparte* Marx sitúa en toda su amplitud el problema del imaginario social, al preguntarse acerca de las implicaciones históricas de los fantasmas colectivos, ya que ninguna revolución puede realizarse sin producir un imaginario (1989, p. 73).

“El imaginario colectivo no fue solamente una de las determinaciones de una situación compleja, sino precisamente la modalidad consciente y necesaria mediante la cual los revolucionarios tuvieron que percibir su presente: constituyó el juego de representaciones fantasmáticas gracias al cual pudieron actuar y hacer su propia historia.” (íbid.).

Por eso, Marx ve en la revolución de 1848 en Francia el doble movimiento contradictorio que instaura la oposición entre lo real en la conciencia de los revolucionarios y el enmascaramiento de lo imaginario con las ilusiones que era necesario combatir. Propone Ansart:

“si pudiéramos entre paréntesis la crítica de las ideologías y aquella dicotomía de lo real y lo irreal, que confinaría la imaginación colectiva en el dominio inconsistente de lo ilusorio, estaríamos en condiciones de rastrear, en los diferentes niveles de análisis, la

presencia de lo imaginario y los modos de articulación del mismo con las prácticas concretas.” (íd., p. 74). [Esto es lo que hizo] “Marx en sus estudios históricos concretos, donde muestra hasta qué punto el actuar político de las clases resulta ininteligible si no se intenta aprehender de qué manera una clase pudo percibir una situación o un actor histórico determinados en la modalidad de la imaginación pura, y cómo y por qué la ‘inteligencia colectiva’ pudo organizar su percepción en la modalidad de lo fantástico” (ibíd.).

El ejemplo que resalta Ansart es el del estudio sobre el fetichismo de la mercancía. El análisis de las representaciones interiorizadas por los agentes del intercambio “supone que la mercancía, dejando de aparecer como un valor inmediatamente cualitativo y como un valor de uso, dé lugar a una nueva percepción y se transforme, tanto para el productor como para el que intercambia, en la imagen o la expresión de lo que no es” (íd., p. 75). Este juego, sin embargo, “no es en modo alguno una falacia, y no necesariamente cubre con un velo engañoso la realidad de los valores” (íd., p. 76). “A este nivel el imaginario social no constituye un ‘reflejo’ de la práctica de los intercambios [ya que] *el imaginario no refleja una práctica, sino por el contrario participa en ésta como parte constitutiva*” (íd., p. 77 subrayado AG).

Refuerza aquí la unidad dialéctica entre la necesidad histórico-estructural del modo de producción y el imaginario ideológico que lo constituye como algo vivido por los actores sociales.

“En este régimen de producción sí que es posible develar un ‘secreto’ y denunciar una ‘forma fantástica’, ya que en efecto la ciencia, superando el imaginario colectivo, hace aparecer una verdad, verdad ésta necesariamente ignorada por los agentes del intercambio y que desentraña las leyes del valor y de su formación social. Este imaginario constituye la forma necesaria de las representaciones en este régimen de producción” (íd., p. 78).

“Si ese imaginario social fuese meramente de índole super-estructural, para disiparlo sería suficiente la crítica científica, pero Marx añade que el descubrimiento científico que revela la esencia del valor no es capaz de desvanecer la fantasmagoría propia de la práctica capitalista, precisamente porque esta imaginación es adecuada a la práctica y participa en ella de modo directo. Este imaginario social, inmanente y necesario a determinado tipo de producción, podría desaparecer sólo con el desplazamiento de esta práctica y la instauración de un nuevo modo de producción” (íd., p. 79).

Marx muestra cuán insuficiente sería recurrir al simple examen de las contradicciones económicas para explicar esa extraña ‘farsa’. “Es entonces cuando Marx propone buscar las causas de este fracaso en la importancia social de los imaginarios colectivos” (80). Pero, advierte Ansart, “sería un grave error atribuir un papel determinante a las estructuras mentales, y es necesario insistir en que no es la conciencia la que determina la existencia, sino, al contrario, *la estructura social de producción la que determina los imaginarios*” (íd., p. 81).

La epistemología marxiana muestra la insuficiencia de la interpretación positivista y da importancia a esos sueños colectivos y al surgimiento de nuevas formas de imaginarios políticos, pero no sin haber destruido los fantasmas propios del modo de producción, ya que no podrán desaparecer mientras no desaparezca el modo de producción al que están necesariamente ligados.

Sin embargo, en el mientras tanto de ese derrumbe estructural necesario, el imaginario es una herramienta de ruptura para Ansart, que vuelve a convalidar mi primera hipótesis:

“El imaginario social no es el velo que envuelve una práctica real, sino, al contrario, una forma de esta práctica. (...) La teoría del imaginario social permite, en alguna medida, completar esta concepción compleja de la totalidad social, señalando a la vez los puntos de articulación y los puntos de *fractura*.” (p. 83).

Contexto de crisis de *imaginario*: del postmoderno, no de la categoría

En el pasaje de ideología a imaginario algo se reconvirtió: la pluralización del concepto como *imaginarios*, especie de marca en el orillo de su cuna postmoderna, en el reinado de las otredades y el relativismo. Se podría plantear así la cuestión de cuál sería la unidad discreta para distinguir un imaginario particular de otro, junto a la pérdida de lo imaginario como proceso general de ideación. El relativismo cultural, progresista respecto al etnocentrismo occidental dominante, constituye un evidente riesgo de auto-conversión en nuevos centrismos, cuando se hipertrofia la fragmentación, y la totalidad histórica queda convertida en una especie de saldo de retazos en la tienda de la atomización *post y glob*. Vale la pena volver a Eagleton:

“Dentro de este espacio atomizado, caracterizado por una proliferación de la división del trabajo intelectual, una gran variedad de credos, doctrinas y modos de percepción se disputan la autoridad; y este pensamiento debería hacer reflexionar a los teóricos postmodernos que consideran la diferencia, la pluralidad y la heterogeneidad como inequívocamente ‘progresistas’. (...) La escena está lista para la aparición de un relativismo y un escepticismo filosóficos (por la convicción de que, en medio del bullicio impropio del mercado intelectual, ninguna forma de pensamiento puede declararse más válida que otra)” (2005, p. 213).

Lo notable es que estas palabras las escribió refiriéndose al concepto de ... ¡ideología! no de imaginario; y culmina: “Si todo pensamiento es parcial y partidario, entonces todo pensamiento es ‘ideológico’” (ibid.). Cualquier similitud con lo que venimos argumentando no es coincidencia.

A pesar del papel jugado por la teoría del imaginario en las rupturas con el esencialismo culturalista y la cosificación de sentidos ideológicos, resultado de esas “fracturas” que señala Ansart, producidas en buena medida por los estudios culturales (criaturas también de la mirada post-moderna), en el *debe* de la teoría se destaca, además, la pérdida del sujeto histórico, como sintetiza Wunenburger:

“El éxito del término ‘imaginario’ en nuestra época posmoderna también se explica, sin duda, por la tendencia a hacer desaparecer al sujeto como autor de sus representaciones, en beneficio de procesos de simples juegos (de textos, de imágenes, etc.) que, por combinatoria y deconstrucción engendran, de manera indefinida, nuevos efectos de significación (...). Los procesos de lo imaginario remiten, entonces, no tanto a una actividad autopoiética como a un modelo aleatorio y lúdico de hechos de lenguaje y de imágenes.” (Wunenburger, 2008, p. 18).

Esos efectos lúdicos y multi-culturales al extremo se aproximan peligrosamente a un ahistoricismo de imaginarios múltiples e indeterminados, incluso aquellos otrora iluminados por el concepto de imaginario como magma de significaciones, contrapuesto a las asunciones positivistas. El lavado de la totalidad histórica en aras de un presente vacío de rupturas y de contradicciones internas horada la posibilidad de profundización analítica y transformadora, como advierte, con cierta ironía, Jameson:

”cualquier observación del presente se puede poner al servicio de la propia búsqueda del presente, y utilizarse como síntoma e índice de la lógica más profunda de lo postmoderno que, de manera imperceptible, se convierte en su propia teoría y en la teoría de sí mismo. ¿Cómo podría ser de otro modo, si la superficie no tiene ya ninguna ‘lógica más profunda’ que manifestar, y si el síntoma se ha convertido en su propia enfermedad (y viceversa sin duda)?” (1998, p. 13).

Es la indeterminación la que se presenta como matriz de opacidad, aunque muchos enfoques metodológicos, hermenéuticos, fenomenológicos y semióticos, echen indiscutible luz en la interpretación simbólico-imaginario-ideológica de fenómenos y procesos socio-culturales y políticos.

La crisis de ideología y la necesidad de una categoría que la sustituya, o que de hecho se ha posicionado como su sucesora, no obliga a suscribir el panorama de arena movediza de su contexto de crisis. La investigación social puede no dar un sentido exclusivamente apocalíptico a la proyección de estos rasgos de la realidad post-moderna, desde el momento que debe captar no sólo las tendencias dominantes del sistema global sino también los re-flujos de resistencia y construcción de espacios de no acatamiento de los mandatos dominantes. Para ello es crucial el concepto de negatividad y de contradicción interna, que puede aplicarse a ideologías y a imaginarios o, y quizá esta hipótesis *de llegada* no haya sido propuesta aún: *aplicar el concepto de ideología –en sus dos sentidos- a los imaginarios.*

En concreto, por ejemplo, se podrían descorrer los velos que están detrás de las inconclusiones post y glob desde un proyecto revolucionario. Adquiere así un valor

renovado la necesidad –reivindicada por la post-modernidad también- de acentuar registros de las múltiples significaciones abiertas a la multiplicidad de interpretaciones, instaladas hoy en la palestra de los desafíos del nuevo milenio. Y entre esos desafíos está la emergencia de “nuevos” actores o, lo que insinué más arriba: la posibilidad de abordar las otredades con nuevos prismas epistemológicos y metodológicos.

Importa más la firmeza de la argumentación de una posibilidad de análisis conjunto y dialéctico entre la vida real y la realidad vivida, entre los usos materiales y el valor simbólico, imaginado, humanamente construido como tangibilidad objetiva y como representación intersubjetiva. Articular un ida y vuelta de ideología a imaginario y de imaginario a ideología, en sus sentidos amplio y restricto entendidos como unidad dialéctica, sólo dependiendo del contexto de uso concreto más que de pretendidas definiciones abstractas, puede permitir no arriar las banderas del ideario revolucionario que las parió, desde la revolución burguesa lograda a fines del siglo XVIII y los intentos socialistas del siglo corto hasta la no renunciada aspiración de *emancipación humana*, que sigue proponiendo Marx hoy.

Las otredades estaban *de antes*

Tomando estas propuestas como punto de partida me permito ahora aproximarme a los desafíos de la convocatoria de *Sociedad Hoy*. Se recordará que en la convocatoria se esgrimía que en la actualidad “la estabilidad de ciertos significados se ha visto derrumbada por la emergencia de nuevos actores, por ejemplo mujeres y pueblos indígenas”. Propongo tomar como claves los “descubrimientos” de la cultura popular y las otredades indígenas, en el mismo contexto histórico de surgimiento del concepto de ideología.

En primer lugar, los pueblos originarios, los “otros” a partir del proceso de expansión colonial europea (capitalista mercantil) entre los siglos XVI y XIX configuran la parte explotada de esa “Creación del Mundo” -como la denominara Peter Worsley (1971)-, en que las potencias coloniales se repartieron el planeta. Desde este proceso básico se impulsó el correspondiente interés en extender el conocimiento científico hacia esos nuevos y “descubiertos” actores sociales. Constituían esa polifonía, esa mezcla de jergas, estilos de vida y culturas extrañas del contexto de necesidad de los conceptos de *cultura*, *humanidad* e *ideología*. Lo distinto producía incómodas preguntas, luego de las perplejidades e inestabilidades inevitables (tal como parece reflejar la convocatoria), hasta el extremo de hacer surgir una nueva disciplina, la Antropología, de la que provinieron las teorizaciones especializadas, en principio acerca de encontrar el eslabón entre aquellos mundos perdidos, que esos pueblos parecían representar, y la modernidad naciente que los iba a estudiar. De ahí surgió incluso el nombre: *ab-orígenes*, provenientes de los orígenes. El mito de la humanidad perdida y redimida fue parte del primer

imaginario europeo con que se categorizó a los pueblos que hoy, valiendo la paradoja, se auto-consideran *originarios*.

En segundo lugar, también podría tomarse como modelo el “descubrimiento” de la cultura popular a fines del siglo XVIII por el movimiento romántico, lo que tuvo su continuidad a mediados del siglo XIX con la constitución de otra nueva especialidad que “recogería las espigas esparcidas” de la cultura campesina tradicional en los países en pleno proceso de industrialización, el *Folk-lore*, a partir de la Carta de Thoms (Gravano, 1988). De manera análoga a los pueblos “otros”, constituyeron un nuevo objeto de estudio que las asunciones esencialistas tipificaron teóricamente como representantes arcaicos *dentro* de la modernidad. Pero en lo estructural, estos pueblos eran parte de la fuerza de trabajo necesaria y apta para reconvertir, por medio de la educación formal de la sociedad industrial, que tendería a su estandarización y olvido de sus culturas diversas originarias.

A la vista de lo reseñado respecto al pasaje propuesto entre ideología e imaginario (y de ahí a imaginarios), se podría recuperar esa dimensión estructural, que propone dirigir la mirada a los intereses materiales de la articulación baconiana entre el poder y el conocimiento que promovían esas preguntas hacia las otredades. Ambos casos, las otredades lejanas de los centros de poder-conocimiento, y las físicamente más cercanas, pueden servir de claves para un posicionamiento epistemológico que permita abordar el desafío planteado por la convocatoria de *RSH* sobre esas emergencias que parecerían ser novedosas, pero sin duda constituyen partes sustanciales de la totalidad del mundo humano por excelencia: *mujeres y pueblos originarios*, nada menos. Son los que, parafraseando la metáfora del poema *Antiguo labrador*, del mendocino Armando Tejada Gómez (1966), como la tierra misma, estaban *de antes*, humanamente hablando *desde siempre*. ¿Por qué se los imagina como “nuevos actores”, entonces?

Bibliografía:

- Aliaga Sáez, F.; Maric Palenque, M. y Uribe Mendoza, C. (Eds.) (2018). *Imaginario y representaciones sociales, estado de la investigación en Iberoamérica*. Universidad Santo Tomás de Aquino.
- Ansart, P. (1985). *Ideologías, conflictos y poder*. Premia.
- Ansart, P. (1989). Marx y la teoría del imaginario social. En: Colombo, E. (1989). *El imaginario social*. Nordan, 71-86.
- Baeza, M. (2011). Elementos básicos de una teoría fenomenológica de los imaginarios sociales. En: Coca, J., Valero Matas, J., Randazzo F. y Pintos, J. (coord.) (2011). *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. TREMIN-CEASGA, 31-42.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Nueva Visión.
- Bauman, Z. (2005). *Modernidad líquida*. Fondo de Cultura Económica.
- Bayón, M. y Saraví, G. (2019). Desigualdades: subjetividad, otredad y convivencia social en Latinoamérica. *Desacatos*, 59, 8-15.
- Borón, A. (2006). Clase inaugural: por el necesario (y demorado) retorno al marxismo. En: Borón, A., Amadeo, J. González, S. (comp.) *La teoría marxista hoy, problemas y perspectivas*. CLACSO, 35-52.
- Carrera, J. (2017). Entre lo imaginario y lo real, teórica y reflexividad para una antropología de lo imaginario. *Cinta de Moebio*, 59, 143-156.
- Castoriadis, C. (2005 [1984]). Lo imaginario: la creación en el dominio históricosocial. *Los dominios del hombre*. Gedisa, 64-77.
- Catelli, Laura (2018). Lo colonial en la contemporaneidad: imaginario, archivo, memoria. *Tabula Rasa*, 29, 133-156.
- Eagleton, T. (2005). La ideología y sus vicisitudes en el marxismo occidental. En: Žižek, S. (comp.) *Ideología, un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, 199-251.
- Engels, F. (1968). Feuerbach. En: Marx, C. y Engels, F. *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos, 671-673.
- Garbulsky, E. (2014). *Antropología crítica*. Laborde.
- Gómez Pérez, G. (1985). *La polémica en ideología*. UNAM.
- Gravano, A. (1988). Ideología, cultura popular y formulación clásica del Folklore. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, UBA, 2, 40-44.

- Gravano, A. (2008). La cultura como concepto central de la Antropología. En: Chiriguini, M.C. (compil.) (2008). *Apertura a la Antropología, alteridad, cultura, naturaleza humana*. Proyecto Editorial, 93-122.
- Gravano, A. (2019). Cauciones epistemológicas para el trabajo sobre imaginarios urbanos”. En: Vera, P., Gravano, A. y Aliaga, F. (eds.) (2019). *Ciudades (in)descifrables: imaginarios y representaciones sociales de lo urbano. Bogotá-Tandil*. Co-edición de la Universidad Santo Tomás de Aquino y Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires, 257-273.
- Hall, S. (2010). El problema de la ideología: el marxismo sin garantías. En: *Sin garantías, trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Envió Editores, 133-153.
- Harvey, D. (1989). *The Condition of Postmodernity*. Basil Blackwell.
- Hobsbawm, E. (1998). *Historia del siglo XX*. Crítica.
- Jameson, F. (1998). *Teoría de la Postmodernidad*. Trotta.
- Jameson F. (2014). *Las ideologías de la teoría*. Eterna Cadencia.
- Marx, K. (1968 [1859]). *Prólogo de la Contribución a la Crítica de la Economía Política*. Pasado y Presente.
- Marx, K. y Engels, F. (1968 [1846]). *La ideología alemana*. Ediciones Pueblos Unidos.
- McLellan, (1985). Ideology. Milton Keynes, Open University Press. En: Payne (comp.) *Diccionario de teoría crítica y estudios culturales*. Editorial Paidós, 393.
- Riffo-Pavón, I. (2019). El imaginario: revisitando la obra de Gilbert Durand. *Imagonautas*, 13, 91-110.
- Sánchez Capdequí, C. (2011). Dialéctica de lo social. El imaginario del iniciar y el iniciar de lo imaginario. En: Coca, J., Valero Matas, J., Randazzo F., Pintos, J. (coord.) (2011). *Nuevas posibilidades de los imaginarios sociales*. TREMIN-CEASGA, 43-54.
- Tejada Gómez, A. (1966). *Antología del Juan*. Editorial Jorge Álvarez.
- Vázquez Rodríguez, G. (2018). Imaginarios contrapuestos del humanismo y del racionalismo en la sociedad y la ciudad contemporánea. *Imagonautas*, 12, 19-36.
- Vera, P., Gravano, A. y Aliaga, F. (Eds.) (2019). *Ciudades (in)descifrables: imaginarios y representaciones sociales de lo urbano. Bogotá-Tandil*. Co-edición de la Universidad Santo Tomás de Aquino y Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires.
- Vovelle, M. (1985). *Ideologías y mentalidades*. Ariel.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Editorial Alianza.
- Williams, R. (2003). *Palabras clave, un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Nueva Visión.

Worsley, P. (1971). *El Tercer Mundo*. Siglo XXI.

Wunnenburger J.-J. (2008). *Antropología del imaginario*. Ediciones del Sol.

Zizek, S. (2005). El espectro de la ideología. En: Zizek, S. (comp.) (2005). *Ideología, un mapa de la cuestión*. Fondo de Cultura Económica, 7-42.