

CONSTRUCCIÓN DE IMAGINARIOS

El papel que cumple la imaginación en el plano individual en cuanto a su intervención en los proyectos de acción, lo cumplen los imaginarios en el plano social. El imaginario lo entendemos como «creación inmotivada, que sólo es en y gracias al acto de poner imágenes. Es social porque es «inconcebible como obra o producto de un individuo o de una multitud de individuos (el individuo es institución social), inderivable a partir de la psiquis como tal y en sí misma.» (Castoriadis, 1989, p. 137) Esta función ha sido reconocida desde los griegos. Para Platón (*Filebo*) la imaginación sostiene las esperanzas. Para Aristóteles (*De anima*), la imaginación es la permanencia de la sensación que pasa y la facultad imaginativa permite que el recuerdo sostenga los referentes sobre el mundo y los otros, aún en su ausencia. Sin embargo, ni en Platón ni en Aristóteles se desarrolla la relación de la imaginación con la acción, aunque implícitamente en Platón se reconoce su importancia, al proponer sus mitos para entender su pensamiento. Pero estos mitos son creaciones individuales del filósofo, que con toda su influencia en occidente, no son creaciones colectivas, y por lo tanto no son estrictamente imaginarios. Y aun cuando el análisis del papel psicológico de la imaginación puede darnos luces, no nos resuelve del todo el problema, porque queda aún el problema de la trascendencia. Por tanto los análisis psicológicos o psicoanalistas, como los presentados por Piaget, Freud o Jung, nos servirán en tanto hagan referencia a la consideración de la imaginación como hecho social, o den pistas para tratar de entender cómo

se origina el imaginario social. Puede ser el caso de la teoría del sueño en Freud.

La teoría del sueño de Freud, y con ella la del inconsciente como partes de su teoría psicológica total, son herederas de la concepción dualista propia de la modernidad que contrapone naturaleza a sociedad (Noguera, 1995) Con el sueño y el inconsciente Freud sustituye el orden de la razón de las filosofías clásicas por el desorden de lo imaginario. «Tal vez lo esencial de la obra de Freud resida en el descubrimiento del elemento imaginario de la psique -en el desvelamiento de las dimensiones más profundas de lo que yo llamo aquí imaginación radical.» (Castoriadis, 1989, p. 190)

Se parte que hay dos ordenes: el natural y el social. El orden natural en el plano de la acción está dado por los instintos, la herencia biológica. Antes de Freud se consideraba que el orden social, por medio de las instituciones y la institucionalización, corrige el orden (o desorden) natural y lo humaniza. Al orden social se le asignaba la función de controlar los instintos y la parte animal del hombre, valga decir su pura biología. Pero lo histórico social es imaginario radical, esto es, originación incesante de la alteridad que figura y se autofigura y emerge en lo presocial o lo natural... (Castoriadis, 1989, p. 69-70). Con Freud hay un avance. Según Freud el orden social se identifica con la represión que conduce a desórdenes de comportamiento, o se sublima¹. Sin embargo la concepción de Freud es insuficiente pues

¹ «... la sublimación es el proceso a través del cual la psique es forzada a reemplazar sus 'objetos privados o propios' de carga libidinal (comprendida su propia 'imagen') por objetos que son y valen, en y por su institución social, y convertirlos en 'causas', 'medios' o 'soportes' de placer para sí mismo. Evidentemente ello implica, por una parte, la psique como imaginación, a saber, como posibilidad de poner esto por aquello, en el lugar de aquello (quid por quo); y por otra parte, lo histórico social como imaginario social, a saber, como posición, en y por la institución, de formas y significados que la psique como tal es totalmente incapaz de producir. El acceso al lenguaje en el sentido pleno del término (como lenguaje público) y el acceso al hacer social, con sus instancias cardinales.» (Castoriadis, 1989, p. 240)

«no hay imperativos sociales que sean exteriores a la vida instintiva, sino que son descubrimiento, a través de ésta, de la alteridad de otro como confrontación, hostilidad, amor, tiranía... y transformación progresiva de los instintos en vida interpersonal. Es cierto que ésta no es sólo sociabilidad, ayuda mutua, sino también conflictos y luchas, pero no es la vida social la que se opone a los instintos, sino que son instituciones al servicio de un cierto estilo de vida instintiva las que se oponen a otras instituciones, a otro estilo de satisfacción social de los instintos. Podemos llamar vida cultural a esta composición de instituciones y de instintos.» (Malrieu (1971, p. 40)

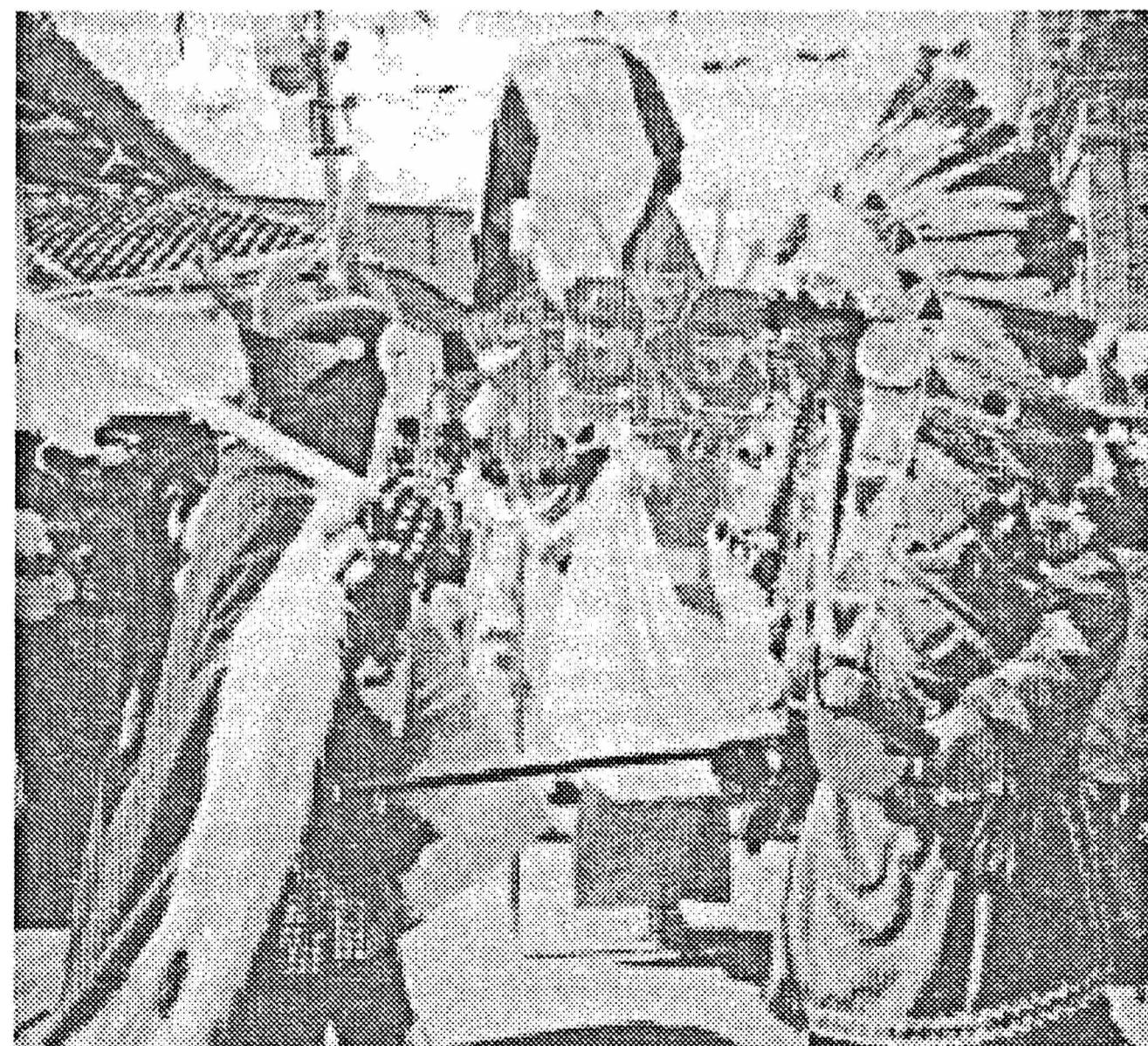
En esta dirección se debe considerar el papel que juegan los imaginarios como parte de esta vida cultural. Castoriadis lo visualiza así: «El papel esencial de la imaginación, aun cuando ésta no se reconozca ni se nombre, hace su aparición en Freud a través de la importancia capital de la fantasía en la psique y la relativa independencia y autonomía de la producción de fantasías. /.../ la formación originaria de fantasías, lo que yo llamo imaginación radical, preexiste y preside toda organización de la pulsión...» (p. 191 y 198)

Parece irrelevante señalar que esta actividad es irracional, es decir, que no se mueve siguiendo la lógica de los procesos racionales del conocimiento:

«... lo que la relación signitiva pone en juego es una figura concreta, material-sensible (habitualmente audible o visible), pero que únicamente es signo en la medida en que existe como sensible sin materia para los hombres de la sociedad considerada, y ello más allá de la existencia concreta de un individuo particular cualquiera. Lo sensible sin materia: es ahí, exactamente, lo que Aristóteles da como definición de phantasma, la fantasía, la imagen. /.../ Ese phantasma social sólo es reducible a los esquemas mediante los cuales siempre se ha querido pensar la imaginación y lo imaginario, esto es, no pensándolos...» (Castoriadis, 1989, p. 136-137)

La consecuencia inmediata es que los afectos juegan un papel primordial en la producción de los imaginarios. Los afectos derivados de la necesidad de placer, pero no sólo en el sentido de libido de Freud, sino en su sentido dionisíaco más amplio. Digamos que en el sentido de la búsqueda del goce, que es donde se emparenta la producción de imaginarios con el juego y la fiesta. Castoriadis ha señalado cómo el placer es fuente de socialización:

«... el individuo puede y debe poder encontrar placer en una modificación del 'estado de cosas'. Poco importa la 'naturaleza' de estas cosas, siempre, claro está, que se trate de cosas sociales. Sean cuales fueren los componentes de las fases anteriores siempre presentes, el individuo social es alguien que puede experimentar placer en fabricar un objeto, en hablar con otros, en oír un relato o un cantar, en mirar una pintura, en demostrar un teorema o en adquirir un saber; también en conocer que los otros tienen una buena 'opinión' de él e incluso en pensar que ha 'actuado' bien. Esta transformación tanto de la 'fuente' como del 'carácter' del placer, que es en sí misma una de las cosas más asombrosas de todas aquellas a las que la que la psique nos enfrenta, pone en juego una multitud de procesos y de puntos de apoyo.» P. 244



Veámoslo con el caso del imaginario del diablo en el carnaval. La figura del diablo, introducida para producir terror, miedo, y alejar a los hombres del pecado, es aceptada con afecto por los negros e indios que ven en ella la posibilidad de representar a sus dioses o imágenes totémicas sin que su «idolatría» tenga consecuencias fatales. Y a esa figura le van colocando sus propios elementos simbólicos: los rastros felinos, los cuernos y cola del toro, la fuerte contextura del cuerpo del negro, el calabazo... Se crean aquí, por síntesis sucesivas, nuevas imágenes. Pero más que suma de elementos o de asociación de imágenes, lo que se presenta es la combinación de afectos, caros a las historias particulares, hasta el punto de poder decir que, en el caso particular, el carnaval permite que Riosucio se convierta para sus habitantes en la tierra de sus afectos, o en general, que el imaginario se convierta en el ámbito de residencia de sus afectos. «Sólo mediante el conocimiento preciso de sus fuentes afectivas será posible comprender, en lo que tiene de original, el pensamiento imaginativo y simbólico» (Malrieu, 1971) No sobra decir que estos afectos pueden ser tanto positivos como negativos. La relación afectiva permite la re-creación de significación.

¿Qué es una significación? En nuestra ayuda vuelve Castoriadis (1989), entendiendo para nuestro caso que lo que dice para la palabra se puede aplicar a la imagen:

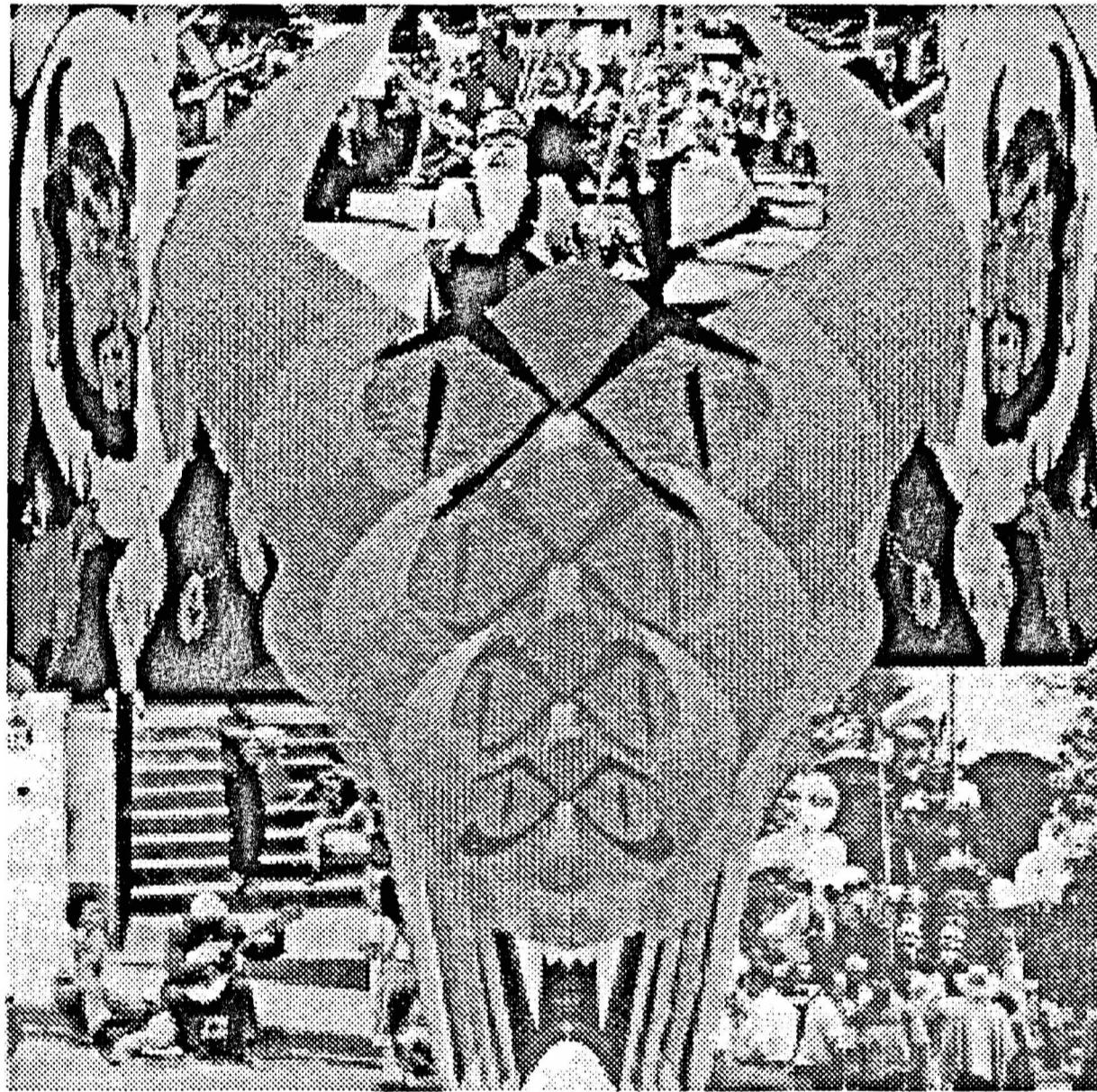
«Sólo podemos describirla como un haz indefinido de remisiones interminables a otra cosa (lo que parecería que fuera dicho inmediatamente). Estas cosas son siempre al mismo tiempo significaciones y no-significaciones (aquellos a lo que las significaciones se refieren o aquellos con lo que se relacionan). El léxico de significaciones de una lengua no vuelve sobre sí mismo, no se cierra sobre sí mismo, como se ha dicho con gran simpleza; lo que, de una manera ficticia, se cierra sobre sí mismo, es el código, el léxico de los significados identitarios-conjuntistas, susceptibles de una o varias definiciones suficientes cada uno de ellos. Pero el léxico de las significaciones está abierto por doquier; pues la significación plena de una palabra, se puede decir, pensar, representar o hacer

socialmente. Ciertamente ese haz de remisiones, cada una de las cuales desemboca en algo que a su vez es origen de nuevas remisiones, dista mucho de ser caos indiferenciado. En efecto, en el todo de ese magma se aprehenden corrientes más densas, puntos nodales, zonas más claras o más oscuras, puntas de roca. Pero el magma no deja de moverse, de hincharse y de desinflarse, de licuar lo que era sólido y de solidificar lo que no era prácticamente nada. Y justamente porque el magma es así, puede el hombre moverse y crear en y por el discurso, no quedarse para siempre inmovilizado por los significados unívocos y fijos de las palabras que emplea; dicho de otra manera, por eso el lenguaje es el lenguaje.» P. 132

Durand (1981) avanza la crítica anterior y plantea su propia posición. Para hacerlo distingue entre signo y símbolo: «Si en el lenguaje la elección del signo es insignificante porque este último es arbitrario, nada parecido ocurre en el terreno de la imaginación donde la imagen es portadora en sí misma de un sentido que no ha de ser buscado fuera de la significación imaginaria /.../ El *analogon* que constituye la imagen no es jamás un signo arbitrariamente escogido, sino que siempre está intrínsecamente motivado, es decir, es siempre símbolo» y que como han señalado algunos psicólogos (Pradines, Jung, Piaget): «en el símbolo constitutivo de la imagen hay homogeneidad del significante y del significado en el seno de un dinamismo organizador, y que por ello la imagen difiere totalmente de lo arbitrario del signo». O como dice Bachelard en afirmaciones que Durand dice hacer suyas: «la imaginación es dinamismo organizador y este dinamismo es factor de homogeneidad en la representación». Según Bachelard, la imaginación está lejos de sólo formar imágenes: «es potencia dinámica que deforma las copias pragmáticas proporcionadas por la percepción y este dinamismo reformador es el fundamento de la vida psíquica. «Puede decirse, concluye Durand, que el símbolo no pertenece al dominio de la semiología, sino que es incumbencia de una semántica especial, es decir, que posee más de un sentido artificialmente dado, pero cuenta con un poder esencial y espontáneo de resonancia».

La construcción simbólica obedece a motivaciones específicas. En primer lugar parecen partir de objetos bien definidos, tal como se tratan de presentar las clasificaciones de las claves de los sueños. Este método conduce a confusión debido a la «masividad de las motivaciones». Puede ser más productivo ubicar los símbolos en grandes centros de interés de un pensamiento perceptivo en donde los sucesos perceptivos permiten la ensueñación imaginaria. Así han procedido los analistas del simbolismo religioso (ejemplo: Mircea Eliade) o de la imaginación literaria (ejemplo Bachelard). Se escogen matrices sociológicas basadas en rituales, epifanías cosmológicas o pulsiones internas compartidas. En el primer caso se parte de normas de adaptación a lo objetual, ya sea sideral, telúrico o cosmológico. Bachelard, por su parte establece que «la asimilación subjetiva juega un papel importante en el encadenamiento de los símbolos y de sus motivaciones». La sensibilidad es el médium entre el mundo de los objetos y el sueño para lo cual se sirve de las clasificaciones físicas aristotélicas: lo cálido, lo frío, lo seco, lo húmedo, como axiomas clasificatorios. Pero, más que escribir monografías sobre la imaginación se limita a teorías de los cuatro elementos, considerados como «hormonas de la imaginación». Como esta clasificación es demasiado racional, el mismo Bachelard trata de romper la simetría, escribiendo no cuatro, sino cinco libros dos de los cuales están dedicados a los aspectos antitéticos del elemento terrestre que es ambiguo: tanto blando en la gleba como duro en la roca.

Bachelard «toca una regla fundamental de la motivación simbólica en la que todo elemento es bivalente: invitación a la conquista adaptativa y rechazo que motiva repliegue asimilador». Pero no solo en el elemento terrestre: también Bachelard percibió la ambigüedad en el elemento acuático. La



clasificación de Bachelard es insuficiente porque «la percepción humana es rica en tonalidades elementales mucho más numerosas que la tetralogía aristotélica: «el hielo y la nieve no se resuelven en agua, el fuego es distinto de la luz, el barro no es roca o cristal». Sin embargo Bachelard entrevé en «El aire y los sueños» la «revolución copernicana que consistirá en abandonar las intimaciones objetivas, que inician la trayectoria simbólica, para no ocuparse más que del movimiento de esta trayectoria misma».

También se ha intentado encontrar motivaciones sociológicas y filológicas para las categorías simbólicas, por ejemplo, las divisiones en castas, en poblaciones pastoriles y sedentarias o de género (diosa madre y dios padre, por ejemplo). Estas clasificaciones

«pecan de un positivismo objetivo que trata de motivar los símbolos únicamente con ayuda de los datos extrínsecos a la conciencia imaginante y están obsesionados, en el fondo, por una explicación utilitarista de la semántica imaginaria». Durand hace una crítica a esta posición y presenta su alternativa:

«Fenómenos astrales y meteorológicos, elementos de una burda física de primera instancia, funciones sociales, instituciones de etnias diferentes, fases históricas y presiones de la historia, todas estas explicaciones que, en rigor, pueden legitimar tal o cual adaptación del comportamiento, de la percepción y de las técnicas, no explican ese poder fundamental de los símbolos que es el de unirse, más allá de las contradicciones naturales, de los elementos inconciliables, de los tabicamientos sociales y las segregaciones de los períodos de la historia. Parece entonces que hay que buscar las categorías motivantes de los símbolos en los comportamientos elementales del psiquismo humano, reservando para más adelante el ajuste

de ese comportamiento a los complementos directos de objeto e incluso a los juegos semiológicos».

Este es el camino que ha tomado Freud al concederle a las motivaciones de la libido la producción simbólica a través de las fijaciones orales, anales y genitales, teoría criticada por Piaget: este mecanismo freudiano está basado en el rechazo y «el simbolismo supera con mucho, en su riqueza, el angosto sector de lo rechazado y no se reduce a los objetos convertidos en tabú por la censura» pues en el psiquismo se produce, además del rechazo muchos otros tipos de experiencias oníricas.

En esta misma línea, además de las motivaciones derivadas del principio de placer, Adler adiciona el principio del poder y Jung propone la complicación que significa la influencia de motivaciones ancestrales. En los tres casos (Freud, Adler y Jung) hay una simplificación extrema que conduce a postular que «la imaginación es resultado de un conflicto entre las pulsiones y su rechazo social». Además del rechazo, muchas veces las motivaciones de lo imaginario «provienen de un acuerdo entre los deseos y los objetos del ambiente social y natural». Para corregirlo Durand adopta el siguiente principio para su clasificación: «la imaginación es origen de una liberación. Las imágenes no valen por las raíces libidinosas que ocultan, sino por las flores poéticas y míticas que revelan».

Este análisis conduce a Durand a optar por la vía antropológica. Y da al concepto de antropología una connotación precisa: «conjunto de ciencias que estudian la especie *homo sapiens*». Excluye el «espiritualismo camuflado» de la ontología culturalista y las posiciones psicologicistas que parten de «exclusivas a priori». Para eso, dice, «hemos de situarnos deliberadamente en lo que llamaremos el *trayecto antropológico*: es decir, el *incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las intimaciones objetivas que emanen del medio cósmico y social.*» (Bastardilla en el original). Así, define lo imaginario como «el trayecto en el que la representación del objeto se deja asimilar y modelar por los imperativos pulsionales del sujeto, y en el que recíprocamente, como magistralmente ha demostrado Piaget, las representaciones subjetivas se explican por

las acomodaciones anteriores del sujeto al medio objetivo».

Durand extrae dos consecuencias:

- la anterioridad del simbolismo sobre cualquier significancia audiovisual. El desarrollo del pensamiento es el estrechamiento de la metáfora: «es este sentido de las metáforas, este gran semantismo de lo imaginario, la matriz original a partir de la que todo pensamiento racionalizado y su cortejo se despliegan. Durand, entonces, se sitúa «en la perspectiva simbólica para estudiar los arquetipos fundamentales de la imaginación humana». Se está así rechazando el «primer principio saussuriano de lo arbitrario del signo»,
- rechazar para lo imaginario lo arbitrario del signo implica rechazar también la «linealidad del significado». El símbolo no es de naturaleza lingüística, por lo que no se desarrolla en una sola dirección. Los símbolos no forman cadenas de razones, pero ni siquiera cadenas. El símbolo es pluridimensional y espacial.

Dice Durand: «Para delimitar los grandes ejes de estos trayectos antropológicos que constituyen los símbolos, nos hemos inclinado por utilizar el método totalmente pragmático y totalmente relativista de convergencia, que tiende a señalar vastas constelaciones de imágenes, constelaciones más o menos constantes y que parecen estructuradas por cierto isomorfismo de los símbolos convergentes». Imágenes que se agrupan en dominios diferentes del pensamiento: «los símbolos constelan porque son desarrollos de un mismo tema arquetípico, porque son variaciones sobre un arquetipo» y estas constelaciones las encuentra en el dominio psicológico, para lo cual utiliza principalmente el método del psicoanálisis literario, que le permite «un estudio cuantitativo y quasi estadístico». En este dominio descubre los grandes ejes de la clasificación, para lo cual toma prestado de la psicología algunos principios derivados de los gestos dominantes del sistema funcional que se revelan en aparato nervioso del recién nacido, en particular dos de ellas y una tercera estudiada en el animal adulto macho:

- dominante de posición, de forma privilegiada, verticalidad y horizontalidad

- dominante de nutrición
- reflejo sexual o dominante copulativa producto de la erotización del sistema nervioso

Aunque en la tercera hay en germen una relación social, el análisis de Durand nos limita la explicación a las motivaciones individuales. Es necesario introducir las motivaciones sociales, culturales, para completar el análisis.

En el juego de los afectos, el proceso de creación de imaginarios puede condensarse así:

1. Hay una necesidad o malestar social que debe solucionarse. Puede ser una represión, insatisfacción, preocupación o angustia. Esta puede ser tan trascendental y límite como la muerte, o los temores a lo desconocido. La angustia de la soledad, de la falta de reconocimiento social, o la falta de identificación con su grupo. En el caso de Riosucio, la desaparición de sus tradiciones y sus dioses y el desarraigamiento de las tres razas en conflicto y las luchas entre vecinos.
2. La búsqueda de solución recurre a elementos del pasado. Personal pero principalmente del pasado social, ya sea que tome la dirección de aceptar o rechazar ese pasado. Los españoles tratando de imponer sus creencias en los símbolos de su religión y costumbres sociales, en donde, como vimos, el diablo, por ejemplo juega un papel primordial en la construcción de sus imaginarios. Los negros e indios tratando de conservar en donde se les permite imágenes y ritos de sus tradiciones. Cada uno tratando de apropiarse del territorio al que se ha desplazado, por propia voluntad o a la fuerza.
3. Identificación con el elemento o imagen que se acepte del pasado, o con la que contradiga la imagen rechazada. El español rechaza el ídolo, en el que se le figura está el diablo; el indio y el negro aceptan el

diablo, que por ser creencia europea puede aparecer en sus fiestas, y en él va identificando sus elementos simbólicos, al tiempo que rechaza los elementos terroríficos y de culpabilidad. Aceptando el enemigo de su enemigo como su aliado. Los dominados aceptan la fiesta del español porque les permite expresarse, pero le colocan sus propias connotaciones.

4. Se encuentran soluciones imaginativas que satisfacen la necesidad, transforman la angustia en esperanza o tranquilizan las incertidumbres. No importa que esta solución no tenga soporte racional o lógico, es decir, no importa que no tengan relación de causa efecto. El efecto es socio psicológico.

Las construcciones individuales se van transmitiendo o comunicando a los grupos sociales. Permanecen aquellas que tienen aceptación o consenso, pues lo imaginario o lo histórico social, son un «tipo de ser que escapa de modo esencial a la determinación,,» (Castoriadis, 1989, p. 12). Las condiciones aceptadas se ritualizan o estandarizan en acciones y se realizan transferencias del deseo o la necesidad, a los objetos o acciones ritualizadas. Este es el proceso de carga de significados.

Los imaginarios se nutren de la contradicción y el conflicto. El Carnaval de Riosucio es un buen ejemplo: los bailes y ritos de negros y nativos, el culto a la tierra y a sus totems o dioses tutelares, trataron de ser institucionalizados permitiéndoles el esparcimiento en ciertos momentos, con lo que se pretendía sacralizar lo que consideraban pagano. A la vez los pueblos dominados aprovechan el resquicio de la fiesta religiosa para expresarse. Por ambas razones, el carnaval de Riosucio se permite e institucionaliza en la fiesta de Reyes. Lo que no captaron los españoles fue que tras los bailes, la música y la mascarada se escondían rituales de invocación, alabanza y adoración a los orichás o a los dioses indígenas. Tras el sonido, los ritmos y las danzas² hay una simbología sobrenatural o por lo menos mágica que provoca la

² «La danza era un fenómeno dialógico con sentido mágico y religioso, sus efectos estaban relacionados con su idea de trascendencia. Mientras los españoles pensaban que se trataba de una simple diversión, los esclavos ritualizaban con diferentes sonidos de tambores, las invocaciones y las posesiones extáticas de sus dioses: un canto de nostalgia y un acto de resistencia en la colonia neogranadina. En África la música era un poderoso aglutinante social, en el desarraigamiento también lo fue y se reprodujo con frecuencia a través de los cabildos y las cofradías, las que ayudaron a fortalecer los lazos de solidaridad entre los negros, ya fueran esclavos o libres. La música finalmente tenía una fuerza cultural que expresaba la identidad étnica, una expresión cultural que formaba parte de la esencia africana» (Borja, 1998, p. 151)

comunicación entre el pasado y el presente, entre el mundo profano y el sagrado.

En el conflicto y la confrontación cada uno lee de acuerdo a sus referentes. En tanto que el escribano español traducía cualquier nombre de orichá por demonio, el demonio cristiano era interpretado por el negro como un bufón protector e independiente del mal al que le asignan los símbolos de su tierra, y el indio lo reviste de sus animales tutelares y lo carga con el licor fermentado usado en sus fiestas de la tierra. Símbolos con los que organizaban las correspondencias entre lo visible y lo invisible según correspondencias inmediatas que les permitían cohesionar los actos cotidianos y las fuerzas cósmicas. Dice Borja (1998):

«El diálogo de dos realidades. Mientras un representante de la cultura cristiana occidental interrogaba buscando pruebas de un pacto, el negro respondía desde otra estructura. El primero juzgaba desde la experiencia de dos siglos de cacería de brujas en Europa con todas sus características, mientras el negro contestaba desde su pensamiento mágico, es decir, desde el carácter iniciático de su religión. Para los primeros la hierba, la posesión, le baile nocturno, la sexualidad, era brujería, pacto demoníaco, para los segundos era el culto de Ashé, la fuerza vital. Cada uno juzgaba desde su conocimiento de la realidad: poco a poco se daban los cimientos que terminarían creando una cultura mestiza [...] En los siglos XVI y XVII los esclavos tomaban algunos animales de gran importancia en la concepción mítica de la región de Guinea: la serpiente, opuesta a la condición mortal del hombre; el tigre, el león y el leopardo, vinculados a reyes míticos y dioses. En la cosmovisión española era una de las formas de simbolizar a Satanás» (p. 170-171)

Se termina creando representaciones compartidas con base en figuras comunes aunque de significado distinto. «El concepto y la imagen del demonio se convertía en un punto de convergencia necesario para ‘acordar’

normas culturales, valores y comportamientos. Fue el comienzo de una nueva manera de relacionarse con la realidad. Apropiarse del enemigo de sus enemigos fue toda una relación de poder. Esta era la base de un intrincado sistema simbólico que no sólo se agotaba en la demonización de los españoles o en las redes de resistencia del negro.» (Borja, 1998, p. 171) En el proceso se están gestando correspondencias de imaginarios: «...jamás se ha contemplado la representación, la imaginación ni lo imaginario por sí misma, sino siempre en referencia a otra cosa - sensación, intelección, percepción, realidad-, sometida a la normatividad incorporada a la ontología heredada, reducida desde el punto de vista de lo verdadero y lo falso, instrumentalizada en una función, como medio que se juzga según su contribución posible a la realización de ese fin que es la verdad o el acceso al ente verdadero, al ente realmente existente (*ontos on*)» Castoriadis (1989, p. 10-11)

Por eso, no es de extrañar que al momento en que la fiesta aglutine los dos pueblos enfrentados y separados por la cerca, y que a sus ritmos se pueda derrumbar y el pueblo de Riosucio empiece a construir una identidad nueva. En la fiesta y en el juego también confluyen dos de los principales motivos del entramado simbólico: la erotización de la vida y la muerte, en donde de nuevo entra a jugar papel el diablo, pues el demonio cristiano siempre estuvo asociado en el imaginario católico europeo con la sexualidad y la muerte.

El español llegó obsesionado por la mirada de la sexualidad culpable y de conciencia de dolor ante la muerte. No percibían las diferencias que ante estas dos situaciones humanas tenían los negros y los indios y las globalizaban como un todo producto asociado al demonio. Su cultura trataba de imponer la castidad y la monogamia ante el comportamiento sexual, y la imagen del Cristo salvador ante la muerte. El negro a sus ojos era libertino y descreído. Y así como los negros e indios se enfrentaban a la represión de la religión, los españoles se sentían fuertemente atraídos por la liberalidad de los otros pueblos a ellos negada.

³ Según Huizinga, esta afirmación no tendría validez, pues lo lúdico es la base de lo sagrado: «...el juego humano, en todas sus formas superiores, cuando significa o celebra algo, pertenece a la esfera de la fiesta o del culto, la esfera de lo sagrado». (Huizinga, 1996, pág 21)

En el conflicto los imaginarios también se degradan. La chicha, centro de las celebraciones de la tierra de los indios, pierde su carácter sagrado al sincretizarse con las festividades católicas. La chicha sigue utilizándose en las festividades católicas, pero poco a poco se transforman en una situación lúdica³ que sirve para euforizar, reparar fuerzas y como afrodisíaco. La degradación continúa hasta volverse objeto folclórico artesanal para consumo de turistas. Poco queda de los ritos ancestrales del culto a la tierra. Y el diablo en algunos carnavales, ya no es la imagen terrorífica de los judeo cristianos, pero tampoco la deidad ancestral de los negros. Puede llegar a ser tan solo un gigantesco fantoche para decorar el fondo de la foto de los folclorólogos si se pierde la capacidad simbolizadora de los grupos sociales y se le deja esa función a las fuerzas del mercado.

DEL IMAGINARIO INDIVIDUAL AL IMAGINARIO SOCIAL

En este momento surge otra cuestión: ¿podemos lícitamente hablar de imaginario a propósito de estas asimilaciones? ¿Cómo se efectúa la transferencia de una acción personal a una participación en la mentalidad de grupo? Lo más fácil sería recurrir al mismo mecanismo que emana de tendencias y actitudes inconscientes, una especie de regulación mítica que obedecería a un inconsciente social, en la línea de Jung (1994). Pero si este mecanismo parece funcionar en las construcciones míticas primitivas, en procesos mediados parece más bien influir elementos anteriores de la tradición cultural, renovados por medio de a cargo de sentido nuevo que termina siendo aceptado y compartido por el grupo social, que si bien no son del todo explicitados, no obedecen mecánicamente a inconscientes que tienen más bien la característica de elementos metafísicos. En otras palabras creemos más bien en las transferencias culturales que en los imperativos psicosociales. Según Castoriadis (1989)

«al poner el signo, lo imaginario social, por primera vez en el desarrollo del universo, da existencia a la identidad, y lo hace de una manera tal que no existe y que no puede existir en ningún otro sitio, instituye la identidad, y la

instituye en y por la figura. (P. 134). /.../ El phantasma social que es el signo (que son los signos) crea al mismo tiempo la posibilidad de su representación (Vorstellung) y reproducción por cualquiera que se encuentre en el área social considerada; además infiere en ello la cuasi-certeza mediante la formación del individuo como social, formación en la que desempeña un papel central. Pero únicamente puede ser signo si, además de ser segura la posibilidad de su representación para los individuos, es también categóricamente cierta su incansable conquista y reproducción por los individuos. Esto implica no sólo que el individuo habla en y a través de la representación, sino también que sólo puede hablar en la medida en que la representación sea excentración y alteridad respecto de sí mismo: hablar, ser en los signos, equivale literalmente a ver en lo que es aquello que no es absolutamente.» P. 137

CAMBIO EN LA CONCEPCIÓN SOCIAL

La introducción del concepto de imaginario nos exige un cambio de paradigma en la concepción de las sociedades y en su forma de abordaje (Morin, 1996) El paradigma más aceptado se ha concretado en la «visión hegeliano marxista de la sociedad y de la historia, a saber, suma y secuencia de acciones (consciente o no) de una multiplicidad de sujetos, determinadas por relaciones necesarias y a través de las cuales un sistema de ideas se encarna en un conjunto de cosas (o lo refleja). (Castoriadis, 1989, p. 12-13)

Qué es la sociedad y qué la mantiene unida? ¿Qué es la historia y cómo y por qué en una sociedad hay alteración temporal? ¿Hay emergencia de lo nuevo en esta historia y qué significa? Se han dado dos tipos de respuesta:

1. Visión fisicalista que reduce la sociedad y la historia a naturaleza, en primer lugar la naturaleza biológica del hombre (tales como *ser genérico* de Marx, aún a pesar de que este supera el reduccionismo mecanicista físico, o el concepto hegeliano). La teoría representativa de esta visión es el funcionalismo que

supone necesidades humanas fijas y explica la organización social como el conjunto de funciones que tienden a satisfacerlas. Según Castoriadis (1989) esta explicación no explica nada pues «en toda sociedad hay una multitud de actividades que no cumplen ninguna función determinada en el sentido del funcionalismo /.../ se encubre el hecho esencial, a saber, el de que las necesidades humanas, en tanto sociales y no meramente biológicas, son inseparables de sus objetos, y que tanto las unas como los otros son instituidos cada vez por la sociedad en cuestión.» (P 14)

En otra de sus vertientes, el fisicismo se vuelve naturalmente causalismo, visión desde la cual no existiría problema, «pues la cuestión de la historia es una cuestión relativa a la emergencia de la alteridad radical o de un nuevo absoluto /.../ y la causalidad es negación de la alteridad y afirmación de una doble identidad: identidad en la repetición de las mismas causas que producen los mismos efectos e identidad última de la causa y el efecto. /.../ se ignora el elemento mismo en y por el cual se despliega eminentemente lo histórico social, a saber, las *significaciones* y la historia se vuelve finalismo racionalista.» (Castoriadis, 1989, p. 18)

2. Visión logicista, representada por el estructuralismo, que concibe la sociedad como las diferentes combinaciones posibles de una cantidad finita de los mismos elementos discretos, nueva forma mecanicista de ver la sociedad. Esta teoría parte del concepto de

estructura definida como «forma transformable que juega el papel de protocolo motivador para toda una agrupación de imágenes y susceptible a su vez de agrupación en una estructura más general que nosotros llamaremos régimen», de donde se deriva «una filosofía de lo imaginario que se interroga sobre la forma común que integra estos regímenes heterogéneos y sobre la significación funcional de esta forma de imaginación y del conjunto de estructuras y de los regímenes que subsume». (Durand, 1981) Pero «lo imaginario social radical y lo histórico social implican un cuestionamiento profundo de las significaciones heredadas del ser como determinado y de la lógica como determinación.» (Castoriadis, 1989, p. 20)

El imaginario es un elemento extraño en la filosofía de occidente. Aunque se le reconoce, se escamotea su sentido. «El pensamiento occidental, y especialmente la filosofía francesa, tiene por tradición constante devaluar ontológicamente la imagen y psicológicamente la función de la imaginación *maestra del error y la falsedad*» (Durand, 1981) Aristóteles que introduce por primera vez el concepto filosófico de la imaginación -*phantasia*- dice tan poco de ella que lo que dice -elemento entre la sensación y la intelección- carece de importancia frente a lo que tendría que decir⁴. Kant desvela el papel de lo que llama la «imaginación trascendental» pero lo vuelve a ocultar como elemento incómodo, a tal punto que, de una edición a otra, cambia parte de la introducción de la primera crítica,

⁴ Estas afirmaciones sobre Aristóteles se le deben a Castoriadis, a quien le llama la atención la razón de la imaginación. En el libro primero del tratado del alma, Aristóteles considera que las aficiones son sólo del alma. Pero aun cuando el alma no hace ni padece nada sin el cuerpo, no obstante, el intelecto parece exclusivo del alma. La imaginación se cuela en su sistema cuando dice: «No podemos pensar sin fantasmas». Aristóteles es aquí el primer filósofo que habla de la imaginación. El problema está en que el griego no puede pensar el ser sino como ser determinado y, según Castoriadis, en Aristóteles la imaginación es un ser indeterminado. «La imaginación es rebelde a la determinación». Concluye Castoriadis que para la imaginación hay que inventar una nueva ontología, por fuera del logos, problema que va a aparecer de nuevo, siglos después, en Kant.

Aristóteles sitúa la imaginación entre la sensibilidad y el entendimiento. La filosofía de occidente puede verse colocando la imaginación como un dial de radio: la sensibilidad en un extremo del dial, el entendimiento en el otro. Los diversos filósofos se colocan en el puesto del dial (la imaginación) que se desplaza hacia un extremo u otro.

Aristóteles nos habla de dos imaginaciones: la primera y la segunda. Imaginación segunda en el sentido trivial (Libro III, cap III, es la que toma Sartre en Lo Imaginario), sentido que se ha incorporado a nuestra conceptualización cotidiana. Sin embargo hay una imaginación primera que no explica ni expone como tema. Cuando la introduce, rompe el ordenamiento lógico del tratado y «hace estallar virtualmente» su ontología, lo cual equivale a decir, la ontología general de occidente. Este descubrimiento es ignorado por occidente, y sólo es retomado por Kant y Fichte. Descartes, por ejemplo, hace un corte radical: el cuerpo como puro mecanismo, el alma como capacidad racional pura y solo eso. En su filosofía no cabe la imaginación.

La tradición occidental ha tomado la imaginación en dos sentidos: como reproductora (por representación) y como combinatoria (por añadidos fantásticos). En estos sentidos, la imaginación es vapuleada por toda la filosofía pues sólo conduce al error por solo ser una imagen o copia de la realidad, a la que se suma la opinión, en términos de Platón.

para eliminar el imaginario de su sistema⁵. Hegel y Marx lo *reducen* para hacerlo entrar en un sistema que no puede contenerlo y Freud, que saca a la luz el inconsciente, termina ocultando su indeterminación en tanto imaginación radical.

La filosofía no ha aceptado la imaginación como fuente de conocimiento sino de error, la psicología tampoco ha sido indulgente con esta «loca de la casa», la psicología ha confundido «la imagen con el doblete mnemésico de la percepción», miniaturas desdibujadas que copian malamente los objetos (Sartre, 1973). Sobre esta concepción se ha construido el asociacionismo que es una recomposición caleidoscópica de la imaginación: fragmentos de imágenes que están en la memoria y se recomponen continuamente. En oposición Sartre presenta lo imaginado como distinto a lo rememorado: «existe una esencia propia de lo imaginario que diferencia el pensamiento del poeta del pensamiento del cronista o del memorialista». Sartre cree que la imaginación no es una cosa, sino un dinamismo con tres características: 1) la imagen es conciencia y por tanto trascendente. 2) la imagen se diferencia de otros modos de conciencia porque «el objeto imaginado viene dado inmediatamente por lo que es» mientras que lo percibido se forma por aproximaciones sucesivas y 3) el carácter último de la conciencia imaginante es la espontaneidad, explicado en que «plantea su objeto como una nada»

Pero si bien Sartre tratará de hacer un censo completo de la familia de la imagen, no puede superar considerarla el pariente pobre mental, por lo que, de manera paradógica, termina abandonando el dualismo que había pretendido establecer entre «espontaneidad imaginaria» y «esfuerzo de conocimiento verdadero» y «vuelve a un monismo del cogito». Lo prometido en L'Imagination lo desbarata en L'Imaginaire. (Durand,

1981). El esfuerzo de Sartre por describir el funcionamiento específico de la imaginación y distinguirla del comportamiento perceptivo y mnemésico no llega a feliz término porque finalmente devalúa igual a lo imaginario, incapaz de «captar el papel de la obra de arte y de su soporte imaginario» dejando por fuera la manifestación original de su función psicosocial, por lo que no capta la imagen o la obra de arte su sentido pleno, tomándola tan sólo como un mensaje de irreabilidad que inclusive torna inauténtica su propia obra. Sartre se limita a una aplicación restringida del método fenomenológico que se reduce a un solipsismo psicológico sin consultar el patrimonio imaginario de la humanidad representado en la poesía y la morfología de las religiones, limitándose a la conciencia de la imagen en sí mismo. Sartre no es lo suficientemente humilde para «dignarse llenarse de imágenes», Sartre no es más que la continuación de una tradición de devaluación de lo imaginario que no distinguía la imaginación de la corriente homogénea de los fenómenos de la conciencia como en el asociacionismo o que mantiene el dualismo cartesiano de la razón frente y sobre las otras posibilidades. (Durand, 1981)

La tendencia actual es la de cimentar, contra la devaluación en boga, la importancia de lo imaginario en la cultura (Durand, 1981), pues sin imaginario es incomprensible la sociedad y el hombre. Para decirlo con Castoriadis:

«La institución histórico social es aquello en y por lo cual se manifiesta y se manifiesta en el imaginario social. Esta institución es institución de un magma de significaciones⁶, las significaciones imaginarias sociales. El sostén representativo participable de estas significaciones consiste en imágenes o figuras,

⁵ Kant se asoma al problema y también retrocede ante él. El problema se puede plantear en estos términos: ¿Puede haber una raíz común para la sensibilidad y el entendimiento que podría ser la imaginación? Es decir, no colocar la imaginación entre los dos, sino como su fundamento. Por eso se dice que hay que instaurar una nueva ontología si se siguieran los caminos de esbozados por Aristóteles y Kant, trabajo ante el cual ellos retroceden porque altera la ontología. Ante la polarización propia de la lógica occidental se podría pensar que este tercero en discordia no cae sobre ninguno de los dos polos. ¿No será que la imaginación está por fuera de lo sensible y lo inteligible?. La imaginación no sería un medianero, un servidor que lleva recados de un polo a otro, sino que sustentaría a ambas, considerado que lo que define al hombre como hombre es su capacidad de imaginar. Sin embargo, el problema de la imaginación desborda el problema de lo humano para ser fundamento del ser vivo, situándose en la ontología del ser vivo.

en el sentido más amplio del término: fonemas, palabras, billetes de banco, geniecillos, estatuas, iglesias, utensilios, uniformes, pinturas corporales, cifras, puestos fronterizos, centauros, sotanas, partituras musicales. Pero también en la totalidad de lo percibido natural, nombrado o nombrable por la sociedad considerada. Las composiciones de imágenes o figuras pueden, a su vez, ser, y a menudo son, imágenes o figuras, y, por tanto, también soportes de significación. Lo imaginario social es, primordialmente, creación de significaciones y creación de imágenes y figuras que son su soporte. La relación entre la significación y sus soportes (imágenes o figuras) es el único sentido preciso que se puede atribuir al término simbólico, y precisamente con ese sentido se utiliza aquí el término». (P. 122)

En la construcción del imaginario social se da el siguiente proceso⁷:

- la instauración de una correspondencia entre dos dominios
- Una iniciativa individual derivada de una motivación también individual, hecha de emociones, cruzada por motivaciones sociales y que encuentra en las creencias del grupo la forma y el contenido de las analogías
- una actividad de control y regulación de esta correspondencia efectuadas por el grupo y sus creencias.
- Puesta en lenguaje de la transferencia, verbalización que permite la comunicación y la aceptación grupal.

– Aceptación de normas y prácticas sociales por efecto de la interiorización de la creencia en el individuo, y su correspondiente aceptación consensual por el grupo⁸.

Este proceso lo podemos observar en la asignación de atributos a la efigie del diablo en el carnaval de Riosucio. El indígena trae la chicha y su correspondiente calabazo, por ejemplo, y carga al diablo con ese atributo durante la temporalización de la fiesta. El antiguo símbolo del culto a la tierra lo transfiere al actual señor del carnaval. Luego al quemar la efigie del diablo, y por tanto volverlo a sus reinos permanentes hasta el nuevo evento, entierra también el calabazo. Lo que es de la tierra vuelve a la tierra. El grupo lo ve adecuado a sus creencias y así lo explica en sus versificaciones. Está cerrado el ciclo.

Esta serie de actividades es indisolublemente individual y social⁹. *Lo imaginario* aparece entonces como la expresión de la afirmación, no voluntaria, sino afectiva, de la correspondencia entre la naturaleza y la sociedad. El mito -la leyenda- y el sistema entero de relaciones descubiertas entre el cuerpo social y el cuerpo natural, sirven de garantía a cada transferencia particular, a cada imagen; y cada transferencia, una vez que ha sido propuesta al grupo por uno de sus miembros, viene a reforzar el sistema. Así la creación individual de imágenes, inscribiéndose en una construcción colectiva, aparece como indispensable a la persistencia de esta última, pues «la psique y lo histórico social son dos expresiones de lo imaginario radical» (Castoriadis, 1989, p. 178). El mito es la ratificación del vínculo social. Ante el mito, el individuo no es responsable, del mito no se sospecha, Normalmente se dice: este relato no es mío pero lo he

6 En otras partes insiste Castoriadis: *Lo social «hemos de pensar como un magma, e incluso como un magma de magmas, con lo que no quiero decir el caos, sino el modo de organización de una diversidad no susceptible de ser reunida en un conjunto, ejemplificada por lo social, lo imaginario y lo inconsciente»* (p. 34 y p. 106)

7 Este esquema nos ha sido sugerido por la lectura de Malrieu (1971)

8 La institución es también institución de la norma... (Castoriadis, 1989, p. 72)

9 «... irreductibilidad de lo histórico social a lo psíquico, al mismo tiempo que la irreductibilidad inversa. El carácter irreductible de lo social es reconocido implícitamente en este párrafo de Totem y Tabú: «genéticamente, la naturaleza asocial de la neurosis deriva de su tendencia más originaria a huir ante una realidad insatisfactoria hacia un mundo fantástico en el cual el placer es mayor. En este mundo real que el neurótico evita, impera la sociedad de los hombres y las instituciones que ellos han producido colectivamente; apartarse de la realidad es al mismo tiempo salirse de la comunidad humana» (IX, p. 92) «Esto equivale decir que para el hombre no hay realidad fuera de aquella en la que 'imperan' la sociedad y sus instituciones, que jamás hay otra realidad que la socialmente instituida...» (Castoriadis, 1989, p. 239)

oído en algún lugar (Sennett, 1991) Un mito colectivo, lejos de imponerse a los individuos como una realidad acabada, no puede vivir sin las emociones y las invenciones particulares, que lo consolidan, lo autentifican y lo recrean sin cesar. (Malrieu, 1971, p. 69) Esta consolidación se da en el proceso de ritualizar la acción individual hasta ser asumida por el grupo. Es la diferencia de un simple adorno, a una imagen cargada de sentido.

El ritual es una fuerza que preserva al recuerdo mediante la repetición de gestos y palabras una y otra vez. El ritual no es simple repetición mecánica indefinida sino que se adapta para que viejas fórmulas sirvan a nuevas necesidades. Inclusive a veces lejos de su relación original. Tal es el caso del entierro del calabazo al final del Carnaval, viene del ritual de la fertilización de la tierra en los ritos indígenas. El ritual también tiene un efecto sanador. El rito crea zonas mágicas de afirmación mutua. Los gestos del ritual son vinculantes. (Sennett, 1991):

«El ritual es una de las formas en que los oprimidos pueden responder a las ofensas y al desprecio que sufren en la sociedad, y, más en general, los rituales pueden hacer soportables los sinsabores de la vida y de la muerte. El ritual constituye la forma social mediante la que los seres humanos tratan de enfrentarse al rechazo como agentes activos en lugar de cómo víctimas pasivas. .../ La civilización occidental ha tenido una relación ambivalente con estos poderes del ritual. La razón y la ciencia parecían prometer la victoria sobre el sufrimiento humano, en lugar de limitarse a afrontarlo, como hace el ritual. Y al tipo de ritual que ha configurado nuestra cultura siempre le han parecido sospechosos los

fundamentos del ritual, sus metonimias y metáforas en el espacio, y sus prácticas corporales, que no son susceptibles de justificación o explicación.» (p. 86)

El ritual no se utiliza para investigar y debatir lo desconocido e invisible. No es un herramienta o instrumento que se manipula, para explotar las diferentes posibilidades y resultados, como podría hacerse con un experimento científico. Tampoco se puede asemejar a una obra de arte, cuyos materiales son explotados conscientemente para causar el mayor efecto posible. La esencia del rito es penetrar en lo que existe y que parece exterior. (Sennett, 1991) El ritual es el conjunto de acciones individuales y sociales que ratifican los hechos cotidianos desde la sacralidad y como tal conforman la cultura. En el ritual «la intención es encauzar las fuerzas y conocimientos básicos con una finalidad específica, y el método más eficaz para ello consiste en la repetición precisa de un número determinado de acciones, con los que se puede llegar a crear energía o nuevos conocimientos» El ritual es un mito vivido y su valor reside en la regularidad de los comportamientos y de las acciones que motiva. «En un plano más estricto se podría afirmar que para que la vida se transforme, es necesario que las culturas repitan, con ciertas variaciones, lo que han hecho a través de la historia». La cultura transforma la realidad con el rito continuado, por lo que es una práctica que activa las acciones de la vida, por lo que el rito, aunque comunica o se relaciona con conceptos, no se centra en esa función. Más bien cumple funciones como las de unir los miembros de un grupo social para resolver algún problema vital, lo que hace que el rito medie, no sólo con lo sagrado, sino también entre los componentes del grupo. Por eso el rito exige la participación, aspecto que lo diferencia



fundamentalmente de la acción teatral. (Araque, 1998) «La participación hace que las cosas parezca», que se revelen. Los rituales totémicos y los ritos de iniciación de las comunidades primitivas siguen este proceso: cuando el chamán induce la alucinación del iniciado por la planta sagrada, en la alucinación el iniciado confirma que los relatos de los ancianos son ciertos porque él los ve, se le revelan. (Malrieu, 1971, Furst, 1982) En el Carnaval de Riosucio, las procesiones, las ceremonias de recepción y despidos del diablo, los conjuros, la literatura matachinesca, las cuadrillas, los disfraces y la danza cumplen esta función ritual.

LA TEMPORALIDAD INTEMPORAL DEL IMAGINARIO

La creación de imaginarios está sustentada en concepciones temporales basadas en condicionar el futuro basándose en experiencias pasadas. La angustia ante el futuro, sobre todo en procesos de desarraigamiento como los de las tres etnias participantes en la construcción de Riosucio, exige la presencia de sucesos temporales que garanticen de alguna manera la permanencia y el éxito. Se crean así situaciones temporales fuera del tiempo histórico. «... la relación del tiempo identitario (el del calendario) y el tiempo de la significación (el tiempo imaginario) no es la misma...» (Castoriadis, 1989, p. 75) La creación temporal del carnaval no tiene relación con ninguna cronología establecida, como no sea la repetición del evento primero cada año y luego cada dos. Lejos estamos de la transferencia de ciclos naturales o cósmicos. Ninguna relación existe ni con estaciones, ni con ciclos de cosecha o siembra. El que esté cerca del año nuevo sólo tiene relación con la posibilidad de celebrar la fiesta en la circunstancia permita de una celebración religiosa aceptada por los dominadores, la fiesta de los reyes. Hay un tiempo identitario y un

tiempo imaginario: «El tiempo instituido como identitario¹⁰ es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo-referencia y tiempo de las referencias. El tiempo instituido como imaginario (socialmente imaginario, se entiende) es el tiempo de la significación, o tiempo significativo. /.../ El tiempo instituido como tiempo de la significación, tiempo significación, tiempo significativo o tiempo imaginario (social) mantiene con el tiempo identitario la relación de inherencia recíproca o de implicación circular...» Los ciclos diarios o anuales, primavera o verano, nos han sido meros hitos en el desarrollo del año...siempre ha estado entretejido con un complejo de significaciones míticas o religiosas. (Castoriadis, 1989)

Para librarse de la angustia que produce la incertidumbre, se efectúa el simulacro de que se cumpla lo deseado. De nuevo el diablo, con su reaparición cíclica, garantiza que se dé la permanencia por medio de la institución explícita del tiempo como «ciclo de repeticiones, escandido por la recurrencia de acontecimientos naturales llenos de significaciones imaginarias o de rituales importantes» (Castoriadis, 1989, p. 75) Aunque estemos lejos de la resurrección del Dionisios griego, cumple el mismo papel significante: puede haber los cambios que haya, su retorno garantiza la continuidad del grupo. Se recibe así, de su presencia, fuerzas renovadas para enfrentar el futuro y no permitir que el pasado desaparezca del todo. La creación temporal permite el arraigo.

El desarraigamiento, la incertidumbre, el sentirse impotentes o arrojados de un paraíso mítico, el impulso de conservar la vida o la especie, el amor, la enfermedad o la muerte cualquier tipo de angustia que acongoja la vida del hombre, cualquier situación límite a la que se enfrente, encuentran su apaciguamiento en el mundo cerrado y armónico del mito. El mito institucionaliza las relaciones fuera del tiempo¹¹. La modernidad creyó darle todas las

¹⁰ Identitario: tiempo calendario, segmentado en partes idénticas o congruentes, divisiones apoyadas en fenómenos periódicos, día, luna estaciones...

¹¹ «La institución, nacida en, por y como ruptura del tiempo, manifestación de la autoalteración de la sociedad como sociedad instituyente, la institución, decimos, en el sentido profundo del término, sólo puede darse si se postula como fuera del tiempo, si rechaza su alteración, si postula la norma de su identidad inmutable y se postula como norma de identidad inmutable, sin lo cual ella misma no tiene existencia. Decir que la institución puede prever, regular, regir su propio cambio, equivale a decir que lo instituye como su no-cambio en sí misma, que pretende regular el tiempo, que se niega a ser alterada como institución.» (Castoriadis, 1989, p. 85)

soluciones al hombre por medio de la respuesta instrumental y lógico racional, rechazó (desde Bacon, en su crítica a los *idola*) todo tipo de relación con el mundo que no fuera la científico/matemática. Desarrollos posteriores convirtieron al hombre en factor de producción y pretendieron darle calidad de vida completa por la realización en el trabajo, pero lograron sólo producir un hombre fragmentado, desterritorializado, escindido (Noguera, 1998).

La crisis de la modernidad volvió a impulsar la necesidad de la reconciliación del hombre con la naturaleza de la cual nunca ha dejado de formar parte, y con su grupo social particular, situación que se agrava al perder el hombre contemporáneo los procesos por los cuales realizaba su integración al imaginario y por ellos a su sociedad particular¹². En efecto, la educación (primer y fundamental proceso) al reducirse a desarrollo lógico instrumental y productivo, ha desconcertado el desarrollo de la afectividad y el sentimiento. Estos procesos que se daban naturalmente por la integración del niño al mundo de los adultos, lo que garantizaba el mantenimiento de la armonía del grupo, por la presencia cercana de ese mundo adulto se transformó en una relación mediada. El mundo del adulto le llega al niño mediada por los medios de comunicación. Además las nuevas relaciones han incorporado con fuerza la influencia de los pares (grupos contemporáneos, las barras o grupos hetarios) lo que conduce a la separación y la soledad y en últimas a la angustia, porque el niño y el joven se sienten más identificados horizontal que verticalmente. La creencia del mundo adulto está lejos de ser compartida por el mundo joven. La reacción de la sociedad y la escuela

ha sido la de achacar esta crisis a la pérdida de lo tradicional, pero no podemos pretender reproducir las formas antiguas cuando ya estamos en otro tipo de relación social. Se trata de inventar nuevas formas que correspondan a los contextos actuales, para lo cual volvemos a encontrar la necesidad de entender cómo se crea el imaginario, con el fin de prospectarlo. Creemos que un camino es el de la estetización de la educación.

En conclusión, se ha agotado el esquema de recurrir a las experiencias pasadas para la construcción del imaginario que libre al hombre de las angustias de la soledad, la separación o la muerte. La aceptación de los rasgos de los antepasados, esencia de totem, que controlaba las amenazas el miedo, ya no funciona, pues ante el antepasado ahora se produce rechazo. Ha cambiado el tiempo y el espacio de la tradición, y los grupos sociales no pueden mirar al pasado sino al futuro. Esto es posible porque la temporalidad también es instituida¹³, como lo es el espacio. No superamos la ruptura de la modernidad regresando a los ancestros, la superaremos construyendo nuevos mecanismos de relación y de significación. Ya no se puede invocar un inconsciente colectivo o una presencia de arquetipos enterrados en la arqueología de la historia. Ya no podemos recurrir a la tradición. Las oposiciones fundamentales entre los sexos, las edades, los grupos y las sociedades necesitan nuevas imágenes e imaginarios. Nuevas formas de integración. La construcción del imaginario hasta ahora ha sido inconsciente, no intencional, desde el pasado y el inconsciente. Estamos en el momento de encontrar la forma de que esa construcción se torne intencional y hacia el futuro. Es el momento de soñar despiertos.

12 «Únicamente la institución de la sociedad, que procede del imaginario social, puede limitar la imaginación radical de la psique y dar existencia para ésta a una realidad al dar existencia a una sociedad. Únicamente la institución de la sociedad puede sacar a la psique de su locura monádica originaria, y de lo que muy bien podría ser -y a veces lo es efectivamente- su continuación ‘espontánea’, una locura a dos, a tres o a muchos. Y esto implica la fabricación ‘hereditaria’ de individuos como individuos sociales, lo cual quiere decir también de individuos que pueden y desean continuar la fabricación de individuos sociales.» (Castoriadis, 1989, p. 234-235)

13 Castoriadis (1989): «Toda sociedad existe gracias a la institución del mundo como su mundo, o de su mundo como el mundo, y gracias a la institución de sí misma como parte de ese mundo. De esa institución del mundo y de la sociedad por la sociedad misma, la institución del tiempo es un componente esencial» (p. 41) «...la descripción y el análisis de una sociedad es, evidentemente, descripción y análisis de sus instituciones; y de estas, la primera es la que la instituye como ser, como ente social y como esta sociedad particular, a saber, su institución como temporalidad propia.» (p. 73)

BIBLIOGRAFIA CITADA EN EL TEXTO

ARAQUE Osorio, Carlos (1998) Ceremonia, ritual y fiesta Muisca. En Miradas en torno al carnaval y la fiesta, una aproximación multidisciplinaria. Revista Escuela Popular de Arte. Núm 1, 1998. Medellín.

ARISTOTELES. (1993) De anima. Libro Tercero. Barcelona: Planeta, D'Agostini.

BORJA Gómez, Jaime Humberto (1998) Rostros y rastros del demonio en la Nueva Granada. Indios, negros, judíos, mujeres y otras huestes de Satanás. Santafé de Bogotá, editorial Ariel.

CASTORIADIS, Cornelius (1989) La Institución imaginaria de la sociedad. Vol2: el imaginario social y la institución. Barcelona, Tusquets

DURAND, Gilbert. (1981) Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general. Madrid, Taurus.

FURST, Peter T. (1992) Alucinógenos y cultura. México, Fondo de Cultura Económica

HUIZINGA, Johan. Homo ludens. Madrid, Alianza Editorial, 1996.

JUNG, C.G. Arquetipos e inconsciente colectivo. Barcelona: Paidós.

MALRIEU, Philippe (1971) La construcción de lo imaginario. Madrid: Guadarrama.

MORIN, Edgar (1996) El paradigma perdido. Un ensayo de bioantropología. Barcelona: Kairós.

NOGUERA Patricia. (1995) Ciencia Moderna y Epistemología Ambiental. Una mirada crítica al concepto de ciencia en Descartes, Husserl y Habermas. in: Cuadernos de Epistemología Ambiental # 2. Manizales: Instituto de Estudios Ambientales IDEA, CINDEC Universidad Nacional. p.p. 115 a 136

NOGUERA, Patricia (1998) Escisión y reconciliación: movimiento autorreflexivo de la modernidad estética. Manizales: Universidad Nacional

NOGUERA, Patricia (1998) Escisión y reconciliación: movimiento autorreflexivo de la modernidad estética. Manizales: Universidad Nacional

PLATON (1979) Diálogos. México: Porrúa.

BIBLIOGRAFIA ADICIONAL

BAJTIN, Mijail (1995) La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. Madrid, Alianza

BERIAIN, Josetxo (1990) Representaciones colectivas y proyecto de modernidad. Barcelona, Anthropos

CANCLINI, García, Néstor (1989) Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad. México, Grijalbo.

LEROI-GOURHAN, André (1971) El gesto y la palabra. Caracas, Universidad Central de Venezuela

MORIN, Edgar (1995) Mis demonios. Barcelona, Kairós

NOGUERA, Patricia (1997) Educación estético-ambiental y fenomenología. Problemas filosóficos de la Educación estético-ambiental en la modernidad. Tesis de Doctorado, Universidad Estatal de Campinas, en prensa (Universidad Nacional de Colombia, sede Manizales)

