

LA CULTURA EN ALGUNAS DE SUS IMÁGENES

INTRODUCCIÓN

El presente artículo constituye apenas el inicio de una recopilación bibliográfica sin otra pretensión que la de servir de marco teórico para una investigación posterior sobre las representaciones colectivas locales, que rigen los sistemas de identificación y de integración social y que hacen visible lo socialmente invisible.

El tema que pretendo realizar sobre las representaciones, es un ejercicio que me permitió conocer y darle un manejo conceptualmente adecuado a aspectos tales como, **imaginario, ideología y mentalidad.**

La gran cantidad de literatura disponible privilegia en número y antigüedad el tratamiento de la ideología y por ello su estudio arroja mucha claridad en cuanto a su contenido y a su papel; que a pesar de cumplir funciones diversas tanto en la vida social como en la explicación o elaboración teórica de la misma, ha sido reducido en la riqueza de contenido a uno solo de ellos: ser un medio de distorsión de la realidad al punto de constituirse en justificadora de un orden hegemónico.

Le sigue en número y actualidad el concepto de imaginario social que constituye una serie de entidades mentales: idearios, símbolos, imágenes mediante las cuales los individuos y las sociedades se representan a sí mismos, a su quehacer presente y futuro, en cuyo tratamiento he hallado gran ambigüedad, poca nitidez en la frontera que la separa de la ideología a no ser quizá por el elemento moral, pues ellos en sí mismos no tienen pretensiones ni de veracidad ni de eticidad

aunque hay algunos imaginarios que sirven para representar lo cierto, lo justo y lo bello.

Los imaginarios sociales tienen una función primaria, podría definirse como la elaboración y distribución generalizada de instrumentos de percepción de la realidad social construida como realmente existente, teniendo que ver entonces con la instrumentación del acceso a lo que se considere realidad en unas coordenadas espacio-temporales específicas (Juan Luis Pinto de Cea - Naharro).

Constituyen pues un elemento importante en la identificación de formas emboscadas de dominación que subyacen en las pretensiones omnicomprendivas de los discursos hegemónicos, y su investigación el primer paso para la construcción deliberada de un conocimiento y comprensión de la realidad que coadyuve a la elaboración de un contradiscurso emancipador; es por eso que la función de los imaginarios es imposible de institucionalizar, a pesar de la creencia establecida de su determinación funcional o su operatividad sistémica.

Más escaso aún y más difícil de aprehender me ha parecido el concepto de mentalidad, desarrollado de manera muy limitada por la historiografía moderna, y que constituye imágenes de autointerpretación decantadas que es posible observar o que permiten delimitar períodos definidos en la historia, pero su delimitación conceptual con la ideología y con los imaginarios sociales, ofrece gran dificultad.

En la determinación del concepto de ideología y sus

funciones me he dejado llevar de la mano de las apreciaciones de Paul Ricoeur en su trabajo "Ideología y Verdad" traducido como "ciencia e ideología" aparecido en la revista Ideas y Valores Nos. 42-45, 1973-75, por parecerme un tratamiento no reduccionista del concepto, y porque lo saca del exclusivo campo de la política devolviéndolo al ámbito de la Sociología de la Cultura, y he tomado también el clásico concepto de Parsons.

El tratamiento conceptual de la ideología remite necesariamente a su desarrollo marxista, esto es, vinculado al concepto de clases sociales, hecho que conlleva entrar en una estéril polémica cuando de dilucidar el concepto se trata, pues aunque el tratamiento del problema de la dominación es ineludible cuando se habla de ideología, hay un fenómeno más amplio del cual, la dominación es apenas una de sus dimensiones, como es el de la **integración social**.

Identificar como condición única y esencial de la ideología, lo que tiene que ver con la dominación, reduce el planteamiento a la condición de "falsa conciencia", "distorsión interesada e inconsciente" cuya función no es otra que "disimular la pertenencia de los individuos, profesada por un individuo o un grupo, y que a su vez aquellos tienen interés en no reconocer"¹; deja de lado otras de sus funciones y dimensiones no menos importantes y esclarecedoras.

Con demasiada frecuencia la "ideología es atribuida al "otro" es "el pensamiento del adversario"; con demasiada ligereza se admite que el hombre de la sospecha no posee la tara que denuncia".²

Sin embargo, una representación "objetiva" no ideológica de los hechos o fenómenos es vana pretensión y contraponer a la ideología la ciencia peor error aún.

Cada vez acuden nuevas razones para justificar el pluralismo de los métodos y de los grados de rigor en

la comprensión de la realidad apoyadas en la moderna reflexión sobre la "condición histórica de la comprensión de la historia".



(5)

LOS UNIVERSOS SIMBÓLICOS: SU CONSTRUCCIÓN, CARACTERÍSTICAS Y FUNCIONES SEGÚN BERGER Y LUCKMAN

La realidad de la vida cotidiana no solo está llena de **objetivaciones**, sino que es posible únicamente por ellas.

Estas son manifestaciones de productos de la actividad humana que están al alcance no sólo de sus productores sino de los otros seres por ser elementos de un mundo común.

Un caso especial de objetivación es la significación o sea la producción humana de signos cuya característica esencial es su explícita intención de servir como indicio de significados subjetivos.³

"Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles objetivamente más allá de la expresión de intenciones subjetivas "aquí y ahora".

¹ RICOEUR, Paul. Ciencia e Ideología. En: Ideas y Valores, Nos. 42-45, 1973-75. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia. p. 3.

² Ibid.

³ BERGER, Peter L. y LUCKMAN, Thomas. La Construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1983. p. 54.

El lenguaje es capaz de transformarse en depósito objetivo de vastas acumulaciones de significado y experiencia, que puede perseverarse a través del tiempo y transmitirse a las generaciones futuras.

La terapia psicoanalista parte del presupuesto de que las personas objetivan por medio del lenguaje su propio ser haciéndolo accesible masiva y continuamente tanto para el como para el otro. "El lenguaje hace "más real" mi subjetividad". "Los hombres necesitan hablar de sí mismos hasta que llegan a conocerse" (Berger y Luckman pp. 56 y 57)

Pero el lenguaje se me presenta como una facticidad externa a mí mismo y su efecto sobre mí es coercitivo me obliga a adaptarme a sus pautas pero, proporciona una posibilidad ya hecha para las continuas objetivaciones que necesita la experiencia para desenvolverse.

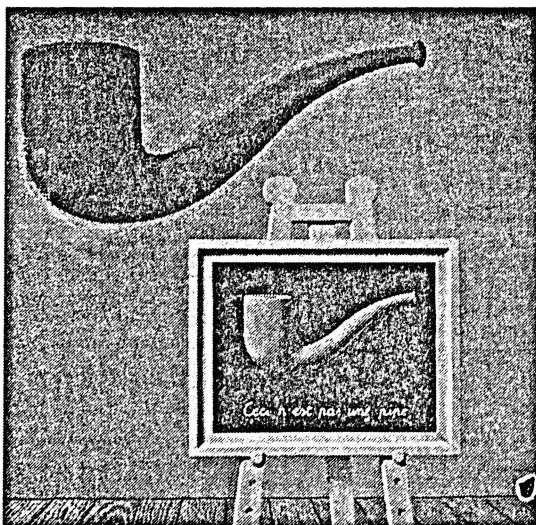
Tipifica experiencias permitiendo incluirlas en categorías amplias en cuyos términos adquieren significado para mí y para mis semejantes. Tipifica volviéndolas anónimas. Una experiencia tipificada puede ser repetida por cualquiera que entra dentro de la categoría en cuestión.

Experiencias así tipificadas forman parte en la memoria personal y colectiva, de un "fichero" en el que se encuentran clasificaciones que dan información acerca de todo tipo de situaciones, adquiridas por la experiencia individual o colectiva y acuden a nuestro pensamiento cuando carecemos de la evidencia particular empírica, sustituyéndola. Estructuras de relevancia que se constituyen en "enmarcaciones" (Bernstein). Algunas de ellas tan fuertes que se han hecho acreedoras al apelativo de "prisiones de larga duración" (Braudel) o las famosas "jaulas de hierro", o mentalidades que orientan la totalidad de nuestros juicios y de nuestras acciones.

Una lucha en el mundo moderno por SER no es otra que la aspiración legítima por ser juzgado, valorado, percibido sin mediaciones; en la especificación irreductible de la propia individualidad, proceso para el cual no solo se hace superfluo el "fichero" sino que se hace posible su constante revaluación, por medio de confrontaciones sucesivas y actualizadas.

De ahí la tensión propia de los tiempos modernos en los que la democracia introduce la valoración jerárquica que privilegia lo general colectivo sobre lo particular personal a veces en detrimento de los valores que pretende.

El lenguaje es capaz de trascender por completo la realidad de la vida cotidiana, y transponer una realidad en otra. Visitar varias esferas de la realidad.



Magritte (6)

"Cualquier tema significativo que de ésta manera cruce de una esfera de realidad a otra puede definirse como un símbolo, y el modo lingüístico por el cual se alcanza esta trascendencia puede denominarse lenguaje simbólico... El lenguaje construye entonces enormes edificios de representación simbólica que parecen dominar la realidad de la vida cotidiana como gigantescas presencias de otro mundo. La religión, la filosofía, el arte y la ciencia son las de mayor importancia

histórica entre los sistemas simbólicos de esta clase" (Berger y Luckman p. 59).

La legitimación es un proceso de objetivación de significado de "segundo orden"; produce nuevos significados que sirven para integrar los ya atribuidos a procesos institucionales dispares. Su función consiste en lograr que las objetivaciones de "primer orden" ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles además de integradoras (el término proviene de Max Weber desarrollado en el contexto de su sociología política).

La inteligibilidad de la biografía y de la historia en el proceso de transmisión intergeneracional, se logra mediante "explicaciones" y justificaciones de los elementos salientes de la tradición institucional. "Este proceso de explicar y justificar que constituye la legitimación (desviaciones para Pareto) atribuye validez **cognoscitiva** a sus significados objetivados, adjudicando dignidad **normativa** a sus imperativos prácticos". La legitimación no sólo indica al individuo por qué debe realizar una acción y no otra sino también por qué las cosas son lo que son.

Los universos simbólicos son cuerpos de tradición teórica afectiva y estética que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica (Marx era consciente de la posible autonomía de la ideología como legitimadora por antonomasia); son procesos de significación referidos a realidades diferentes a las de la experiencia cotidiana por el grado de generalización y el alcance de su integración significativa, aunque es posible concebir que toda la experiencia humana se desarrolla dentro de aquel.

- El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; cualquier individuo o colectividad se siente como un hecho que ocurre dentro de ese universo.

- Tienen un carácter nómico u ordenador: ordena en una jerarquía las realidades volviéndolas inteligibles y menos aterradoras; "pone cada cosa en su lugar". Son la referencia directa a la cual pueden integrarse los sectores discrepantes.

- Posibilita el ordenamiento de las diferentes fases de la biografía.

- Induce sentimientos de seguridad y pertenencia. Comparte puntos de vista dentro de una teoría científica o filosófica o participa de una cosmovisión.

- "La identidad se legitima definitivamente situándola dentro del contexto de un universo simbólico". Se puede saber quién se es sujetando la identidad a una realidad cósmica, protegida tanto de las contingencias de la socialización como de las autotransformaciones malévolas de la experiencia marginal.

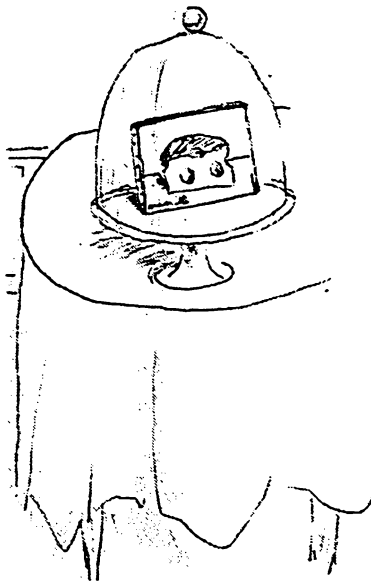
- El universo simbólico resguarda al individuo contra el terror definitivo adjudicando legitimación a las estructuras protectoras del orden institucional.

Ser anómico... significa carecer de esa defensa y estar expuesto, solo, al asalto de la pesadilla... el horror a la soledad... se manifiesta en... la incapacidad del ser para llevar una existencia significativa aislada de las construcciones nómicas de la sociedad. (Berger, p. 132)

- Ordena la historia y ubica los acontecimientos colectivos dentro de una unidad coherente que incluye el pasado, el presente y el futuro. Establece una memoria que comparten todos los individuos socializados dentro de la colectividad y establece un marco de referencia para la proyección de las acciones individuales. Así se vinculan los seres con sus antecesores y sucesores en una totalidad significativa que sirve para trascender la finitud de la existencia individual y adjudica significado a la muerte del individuo (Berger, p.133).

- Proporciona una amplia integración de todos los procesos institucionales aislados. Instituciones y roles particulares se legitiman al ubicárselos en un mundo ampliamente significativo (Berger, p.133).

- Existen varios niveles de legitimación de los universos simbólicos, ellos mismos legitiman el orden institucional en su más alto nivel de generalidad, pero también la teorización acerca de ellos los legitima. Existen mecanismos conceptuales específicos para su mantenimiento ya que todo universo simbólico es incipientemente problemático:



Magritte (7)

La socialización no se logra totalmente; algunos individuos "habitan" el universo transmitido en forma más definitiva que otros, aún entre los "habitantes" más o menos acreditados siempre existirán variaciones de idiosincrasia en su manera de concebirlos. Las versiones divergentes se constituyen en definiciones alternativas, herejías que son una amenaza teórica para el universo simbólico y práctica para el orden institucional legitimado por el universo simbólico en cuestión. Esto desencadena procedimientos represivos contra tales grupos heréticos por los custodios de las definiciones "oficiales", represión por supuesto legítima e implica poner en marcha mecanismos conceptuales destinados a mantener el universo "oficial" contra tales desafíos.



(8)
Los chamanes también utilizan animales para llegar al mundo de los muertos. Aquí vemos a un chamán samoyedo tocando el tambor a lomos de un oso. El oso es la forma animal de Erik, el dios del mundo de los muertos.

b) La aniquilación utiliza un engranaje similar para liquidar conceptualmente todo lo que esté fuera de dicho universo, negando la realidad de cualquier interpretación de fenómenos que no encaje dentro de él.

Suele aplicarse a los extraños a la sociedad y por tanto indeseables para la terapia, así:

1) Neutraliza las definiciones de la realidad adjudicándoles un status ontológico inferior (carente de seriedad, charlatanería, inhumanidad, barbarie, atraso, etc...).

2) Explicar las desviaciones según conceptos que pertenecen al universo propio, incorporando las concepciones desviadas (traducirlas) al universo propio para liquidarlas definitivamente.

Esto se evidencia a través del "**impacto de cultura**" propiciado por el con-tacto de sociedades con historias diferentes.

El éxito de los mecanismos conceptuales particulares se relaciona con el poder que poseen los que los manejan. "El resultado histórico de cada lucha de dioses lo decidían los que blandían las mejores armas más que los que poseían los mejores argumentos" (Berger, p.140).

- Para Berger y Luckman son tradicionalmente, dos los mecanismos conceptuales para el mantenimiento de los universos: a) La terapia y b) La aniquilación.

a) La terapia debe ocuparse de las desviaciones que se apartan de las definiciones "oficiales" de la realidad, tienen que desarrollar un cuerpo de conocimientos que incluya una teoría de la desviación, un aparato para diagnósticos y un sistema conceptual para la "cura de almas" (Berger, p. 145) (exorcismo, psicoanálisis, cura pastoral, hasta los diversos programas de asesoramiento personal y de "desarrollo humano").

- Cuando se produce una rivalidad no sólo teórica sino práctica entre grupos de expertos consagrados a formular diferentes definiciones "últimas" de la realidad, la fuerza pragmática de las teorías involucradas se vuelve extrínseca: una de las teorías se "demuestra" como pragmáticamente superior no por sus cualidades intrínsecas, sino por la aplicabilidad a los intereses sociales del grupo que se ha convertido en su "portador". Los expertos universales ejercen un monopolio efectivo sobre todas las definiciones últimas de la realidad, lo cual significa que una sola tradición simbólica mantiene al universo en cuestión. Esta situación monopolista presupone un alto grado de estabilidad socio-estructural y son de por sí estabilizadoras.

Las definiciones tradicionales de la realidad inhiben el cambio social; inversamente las rupturas en la aceptación establecida del monopolio lo aceleran (Berger, p. 156).

No extraña pues la gran afinidad entre quienes retienen las posiciones de poder establecidas y los elencos que

administran las tradiciones monopolizadoras para el mantenimiento de los universos, ni tampoco su gran conservadurismo una vez consiguen estabilizar su monopolio en una sociedad dada.

- "Cuando una definición particular de la realidad llega a estar anexada a un interés de poder concreto, puede llamársela **ideología** (el cristianismo en la Edad Media no lo era, mas sí en la sociedad industrial), porque la burguesía utilizaba la tradición cristiana y sus elencos en su lucha contra la nueva clase trabajadora industrial que en su gran mayoría en Europa no habitaba ya el universo cristiano" (Berger, p. 157).

"Lo que distingue a la ideología reside más bien en que el mismo universo general se interpreta de maneras diferentes que dependen de intereses concretos creados dentro de la sociedad de que se trate" (Berger, p. 158).

Con frecuencia una ideología es adoptada por un grupo en razón de que sus elementos teóricos específicos conducen a sus intereses, por ejemplo un grupo de campesinos empobrecidos lucha contra un consorcio comercial urbano que los ha sojuzgado económicamente, tal vez se agrupe en torno a una doctrina religiosa que sostenga las virtudes de la vida agrícola, condene la economía financiera y su sistema crediticio como inmoral y denuncie los vicios de la vida ciudadana. Aunque la relación entre un grupo de intereses y su ideología no siempre resulta tan lógica.

Todo grupo comprometido en conflictos sociales requiere solidaridad y las ideologías la generan, pero no siempre puede saberse cuáles de los aspectos de la ideología revisten interés político para ciertos grupos ni por qué esa y no otra fue acogida para llevar a cabo los fines propuestos. Una vez que es adoptada, se modifica de acuerdo a los intereses que ha de legitimar lo cual entraña un proceso de relación y adición con respecto al cuerpo original de proposiciones teóricas.

- La mayoría de sociedades modernas son pluralistas: esto es coexisten en ellas diferentes universos parciales en un estado de acomodación mutua. Los conflictos entre ideologías están siendo reemplazados por grados variables de tolerancia y hasta cooperación. Tal pluralismo altera tanto la posición

social de las definiciones tradicionales de la realidad, como la manera como son percibidas por los individuos.

El pluralismo presupone una sociedad urbana con una división del trabajo altamente desarrollada y su diferenciación concomitante. Un superávit económico, constituye un factor acelerador de procesos de cambio, resta eficacia a las resistencias al mismo, fomenta el escepticismo, la innovación y es por ende subversivo para la conservación del status quo tradicional.

El intelectual es el experto idóneo en las definiciones tradicionales de la realidad y en principio tiene su importancia histórica, sin embargo, termina siendo un tipo marginal; Karl Mannheim insiste en el concepto del intelectual como "experto no requerido" por la sociedad en general, debido a su falta de integración teórica dentro del universo de su sociedad, contraparte del técnico o el experto "oficial" que tiene un plan para la sociedad, está concertado con los programas institucionales a los que sirve la legitimación teórica. El intelectual se mueve en un vacío institucional socialmente objetivado o en una subsociedad de intelectuales, colegas que hoy llaman "comunidades académicas", en las cuales se protege del aniquilamiento pues sus colegas se encargarán de otorgarle realidad y desde la cual luchará por defender la comunidad de los intentos de aniquilamiento externo.

La revolución es una opción de gran importancia histórica, en este caso los intelectuales emprenden la realización de sus designios para la sociedad desde dentro. Pero ellos necesitan un grupo de seguidores que los apoyen en mantener las definiciones divergentes de la realidad. Ninguna conspiración puede triunfar sin organización, "los subuniversos requieren subsociedades como bases de objetivación y las contradefiniciones de la realidad requieren contrasociedades" (Berger, p.162), con el triunfo la nueva realidad asume proporciones masivas cuando todos los estratos sociales se convierten en sus "portadores".

LOS IMAGINARIOS

Imaginario: Creación incesante y esencialmente indeterminada (social - histórica - psíquica) de figuras/ formas/imágenes, a partir de las cuales puede tratarse

de "algo". Lo que llamamos "realidad" y "racionalidad" son obras de esta creación.

Difiere esto de la tradicional forma de concebir lo imaginario como lo especular, el reflejo o lo ficticio derivado de la alegoría de la caverna según la cual es preciso que el mundo sea imagen de algo. Así mismo la idea que ha sustentado a la teoría como "mirada que inspecciona lo existente" al igual que la idea de teoría pura es una ficción incoherente.

Castoriadis no intenta una teoría de la sociedad ni de la historia; sino una elucidación inseparable de una perspectiva y un proyecto políticos... "Lo que llamo teoría es el trabajo por el cual los hombres intentan pensar lo que hacen y saber lo que piensan".

"No existe lugar ni punto de vista alguno exterior a la historia y a la sociedad, "lógicamente anterior" a éstas en el cual poder situarse para teorizarlas, inspeccionarlas, contemplarlas, afirmar la necesidad determinada de su ser así "constituirlas", representárselas o reflejarlas en su totalidad".⁴



Magritte (9)

Gramsci había llamado ya la atención sobre "la llamada realidad del mundo externo" redefiniendo el concepto de objetividad como una subjetividad generalizada y la ciencia como una subjetividad universal.

La historia es esencialmente poiesis: creación y génesis ontológica en y por el hacer y el representar/decir de los hombres, que "se instituyen históricamente, a partir de algún momento, como hacer pensante o pensamiento que se hace".

"Todo lo que se nos presenta, en el mundo social histórico, pasa indefectiblemente por la urdimbre de lo simbólico" (Castoriadis p. 38) que encontramos en primer lugar en el lenguaje pero también en las instituciones que son "sistemas simbólicos sancionados" los cuales consisten en "atribuir a determinados símbolos (significantes) unos significados (representaciones, órdenes, intimaciones o incitaciones a hacer o a no hacer, consecuencias o más exactamente - significaciones) y hacerlos valer como tales, es decir, hacer de éste vínculo algo más o menos forzado para la sociedad o el grupo considerado" (Castoriadis p. 39).

No tiene sentido alguno la idea de neutralidad en los símbolos y la creencia de su "adecuación" total al funcionamiento de los procesos reales porque:

- Los símbolos no pueden tomar los signos que quieran ni donde quieran: cada individuo tiene que vérselas para su comunicación con un lenguaje ya constituido. Y por más que intente encontrar un particular sentido a las palabras o expresiones, su libertad llega solo hasta donde se lo permite su individual capacidad para apropiarse de algo que ya "está ahí".

- La sociedad construye también sus símbolos echando mano de lo que está ahí: la naturaleza y la historia. "Por sus concreciones naturales e históricas virtualmente ilimitadas, el significante trasciende siempre la vinculación rígida a un significado específico y puede conducir a los lugares más inesperados (no guardan relación alguna con la formación cerrada y transparente del simbolismo matemático).

⁴ CASTORIADIS, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. En: El imaginario social. Eduardo Colombo, compilador. 3ª ed. Montevideo: Altamira, 1993. p. 30

La evolución personal crea un nuevo lenguaje porque desde ella se tienen nuevas cosas que decir, pero las dificultades que encarna un cambio de mentalidad llevan con frecuencia a "**decir con palabras nuevas cosas antiguas**" y a veces no nos es posible conocer la diferencia.

Pero los significantes ya se trate de lenguajes como de instituciones no están sometidos al "contenido" que se supone que vehiculan sino que pertenecen a unas estructuras ideales "racionales" que les son propias con consecuencias, que se les imponen tanto si se es consciente de ellas y se las quiere como tales como si no.

En el simbolismo se tejen lo natural con lo histórico y lo racional en una trama de relaciones que apuntan a unas consecuencias que no estaban previstas, terminando así por determinar ellas sí, ciertos aspectos de la vida y de la sociedad (y no solamente aquellos que se suponía que determinara) sin carecer de intersticios y grados de libertad.

Lo cual no es suficiente para dar cuenta de la autonomización de las instituciones ni del simbolismo con respecto a la sociedad. Hay un uso inmediato de lo simbólico en el que el individuo puede dejarse dominar por él, pero hay también un uso lúcido y reflexivo; movimientos culturales que apuntan a la domesticación de las figuras, a la conquista progresiva del simbolismo tanto en sus relaciones con el lenguaje como a sus relaciones con las instituciones ya que no puede descartarse la posibilidad del surgimiento de otra relación más adecuada y no autonomizada de lo simbólico, puesto que no se puede llegar a creer que es imposible decir otra cosa que no sea la que el lenguaje tradicional nos sugiere. Ya la poesía ha demostrado que nuestra movilidad dentro del lenguaje no tiene límites.

Nada en el simbolismo excluye su uso lúcido por parte de la sociedad.

COMPONENTE IMAGINARIO DE TODO LO SIMBÓLICO:

El uso corriente del vocablo imaginario nos ubica en la invención absoluta (¿fantasía?) o de un desplazamiento de sentido en el que se le atribuye a

unos símbolos ya disponibles otras significaciones diferentes a las "normales" o "canónicas". En ambos casos se da por supuesto que lo imaginario es diferente de lo real ya sea porque pretenda ponerse en su lugar (una mentira) o no lo pretenda (una novela).

Lo imaginario tiene que utilizar lo simbólico, no sólo para expresarse sino para existir: dejar de ser algo virtual y convertirse en "algo" más, en "objeto". Delirios, fantasmas y conceptos, están hechos de "imágenes" cuyo papel es representar otras cosas y en ello radica su función simbólica. Simbolismo que a su vez presupone la capacidad imaginaria de ver en una cosa lo que no es, o de verla diferente de lo que es.

El imaginario último o radical es la capacidad de hacer surgir como imagen algo que no es y nunca fue, y a sus productos o sea lo imaginado se llama imaginario efectivo; se trata finalmente de la "capacidad elemental e irreductible de evocar una imagen.

"El hombre es esa noche, esa nada vacía que lo contiene todo en su simplicidad... la noche, la interioridad de la naturaleza: el puro "en sí..." es esa noche la que asoma cuando se mira a un hombre a los ojos: una noche que se vuelve terrible; es la noche del mundo la que entonces se nos enfrenta. El poder de sacar de esa noche las imágenes, o de dejarlas caer en ella (eso es), el hecho de afirmarse a sí mismo, la conciencia interior, la acción, la escisión" (Hegel. *Jenense Realphilosophie*, 1805-1806 citado por Castoriadis).

"El simbolismo supone la capacidad de establecer entre dos términos un vínculo permanente, de modo que uno de éstos "represente al otro". "Sólo en etapas muy avanzadas del pensamiento racional lúcido pueden estos tres elementos (significante, significado y vínculo sui géneris) mantenerse simultáneamente unidos y distintos, en una relación a la vez firme y flexible" (Castoriadis pp. 43 y 44). Lo cual implica el dominio de la función imaginaria por la función racional; de lo contrario la función simbólica no pasa de ser un vínculo rígido (en la modalidad de identificación, participación o causación) entre el significante y el significado, el símbolo y la cosa.

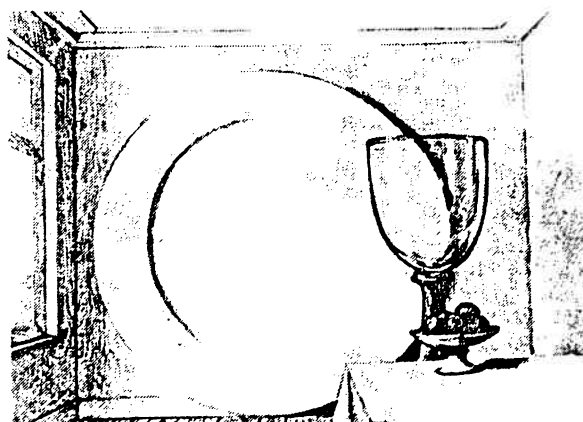
En cierta etapa de la evolución de las sociedades

humanas, la institución de un imaginario cargado con más realidad que lo real (Dios por ejemplo), resulta de las condiciones reales y cumple una función esencial. Que tal sociedad produce tal imaginario porque es necesario para su funcionamiento (Freud respecto de la religión), es una explicación que puede ser cierta pero sobretodo útil, pero que hay que tomarla con cautela pues no explican por qué y cómo puede este imaginario, una vez planteado, determinar unas consecuencias propias que van más allá de sus "motivos" funcionales, e incluso, a veces los contrarían, que sobreviven mucho tiempo después de las circunstancias que lo engendraron y que evidencian en el imaginario un factor autonomizado de la vida social.

"¿Cómo puede ser que, tres mil años después, estemos aún experimentando las consecuencias de lo que soñaron judíos y griegos?" (Castoriadis p. 45).

Toda institución se configura conforme a un imaginario central pero no podrá sobrevivir sin que alrededor del imaginario central comience a proliferar un imaginario segundo.

Por ejemplo, la religión en cuanto tal debe instaurar ritos, en cuanto institución debe rodearse de sanciones. Dios creó el mundo en seis días y descansó el séptimo día. ¿Por qué el siete?, determinación terrestre real o imaginaria?. "Tras ser exportada al cielo, de allá vuelve a ser importada en forma de una sacralización de la semana" (Castoriadis p. 46). Existe también el imaginario periférico no menos importante por sus efectos reales; "corresponde a una segunda o enésima elaboración imaginaria de los símbolos, a capas sucesivas de sedimentación".⁵



Magritte (10)

Las ceremonias no pueden interpretarse mediante una reducción directa al aspecto funcional de la misma ya que en ellas se "cristalizan innumerables sedimentos de reglas, actos, ritos, símbolos...", unos componentes llenos de elementos mágicos y más generalmente, imaginarios, cuya justificación con respecto al núcleo funcional es cada vez más mediata, y finalmente nula" (Castoriadis p. 47).

Toda representación consta de unos elementos últimos que son los símbolos en cuya constitución no es posible separar ni aislar lo imaginario; y unas síntesis sucesivas o derivaciones de las cuales está hecha la vida y la estructura de la sociedad; son las "figuras" según las cuales ésta se deja ver como tal (clanes, ceremonias, momentos, las formas de las relaciones de autoridad... etc.) y que poseen un sentido indivisible como si fuesen

el resultado de una operación originaria establecida de entrada, situándose en un nivel diferente al de cualquier determinación funcional.⁶

"En la cultura griega en la que la religión es inseparable de la ciudad y de la organización social-política, recubre con sus símbolos cada elemento de la naturaleza y confiere por eso mismo un sentido global al universo y al lugar que ocupan los hombres en él".

"Gaia es a la vez el nombre de la primera diosa que junto con Urano está en el origen del linaje de los dioses; y el nombre de la tierra, que desde un principio se ve como diosa originaria... cuya propiedad o manera de ser esencial: **fecunda** y **nutridora** son las que connota también el significante **madre**. El vínculo e identificación de los dos significados: Tierra-Madre es evidente: ... "El componente imaginario del símbolo particular es de la misma sustancia, por así decirlo, que el imaginario global de esta cultura..." (Castoriadis, p. 48).

⁵ Un icono es un objeto simbólico de un imaginario, pero se lo carga a otra significación imaginaria cuando los fieles rascan su pintura para tomarla como medicamento. Castoriadis. p.48.

⁶ En culturas más integradas como en el totemismo el símbolo elemental es a un tiempo principio organizador del mundo y fundamento de la existencia de la tribu.

La visión moderna de la institución, que reduce su significación a lo funcional es una mera proyección de lo que el mundo capitalista quisiera que fuesen sus instituciones, pero que nunca "fueron y siguen sin ser pese al colosal movimiento de "racionalización", del todo funcionales" (Castoriadis p. 49). Igual puede decirse de las visiones más recientes que quieren ver en las instituciones únicamente lo simbólico.⁷

El imaginario social del que se originaron las instituciones debió entrecruzarse con lo simbólico -de lo contrario la sociedad no hubiera podido "reunirse", aglutinarse y con lo económico funcional- de lo contrario no habría podido sobrevivir.

Especificidad y unidad de lo simbólico y orientación y finalidad de lo funcional son piezas irreductibles sin las cuales el imaginario es del todo incomprensible. Igual puede ejemplificarse con el amor como necesidad.

Un sistema meramente funcional es una serie integrada de dispositivos supeditados a la satisfacción de las necesidades de la sociedad o de las personas.⁸

¿Pero funcional en relación a qué y con qué fin?. Es algo que no encuentra respuesta desde una perspectiva funcionalista.

Una relación amorosa "crea continuamente necesidades" y formas de satisfacerlas "que ni pueden ser descritas ni comprendidas en su funcionalidad misma si no se las relaciona con unas orientaciones, cadenas de significaciones que, no solamente escapan a la funcionalidad, sino que son aquellas, más bien, a las que ésta se ve en buena parte sometida" (Castoriadis p. 50).

Las interpretaciones simbólicas no presentan menos problemas puesto que la red simbólica que forma las instituciones, suscita las preguntas: "¿Por qué este

sistema de símbolos y no ningún otro, qué significaciones vehiculan los símbolos, a qué sistema de significados remite el sistema de significantes? ¿Por qué y cómo consiguen autonomizarse las redes simbólicas?" (Castoriadis p. 51), y esto nos remite a las siguientes consideraciones:

a) comprender la "elección" que una sociedad hace de su simbolismo exige que sean superadas las consideraciones formales o, incluso, "estructurales" ¿Por qué se elige un par determinado de oposiciones, más que cualquier otro en el sinnúmero que ofrece la naturaleza?

b) Aprender el simbolismo de una sociedad es aprender las significaciones que éste conlleva, las cuales se dan dentro de unas estructuras significantes sin reducirlas a ellas ni determinarlas.

Las estructuras bipolares mediante las cuales se valoran hechos, la obsesión de los orígenes que reafirma la identidad del ser del grupo que se la plantea. "Ante la pregunta ¿qué es el mundo humano? y responden con un mito "... es aquel que somete los elementos naturales a una transformación (aquel en que los alimentos se cuecen) es, en última instancia, una respuesta racional que se da en el imaginario con medios simbólicos (Castoriadis p. 52).

c) Los sistemas simbólicos consiguen autonomizarse gracias a la imaginación creadora inherente al sujeto, tanto individual como colectivo sin la cual la historia es imposible de concebir. Ya la filosofía clásica alemana había señalado que la imaginación productiva es la que hace posibles todas las síntesis de la subjetividad; si algunos filósofos idealistas la asimilaron a libertad o indeterminación se debe a que en "este hacer se plantea y se da algo distinto de lo que simplemente existe, y porque lo habitan significaciones que no son ni mero reflejo de lo percibido, ni simple extensión y sublimación de las tendencias de la

⁷ Las concepciones antiguas sobre el origen "divino" de las instituciones eran, bajo sus envoltorios míticos, mucho más certeras. Así hablaba Sófocles de las leyes divinas: "... las leyes más altas, nacidas en el éter celeste, de las que el Olimpo solo es padre, que no fueron engendradas por la naturaleza mortal de los hombres y que ningún olvido adormecerá jamás; pues en ellas yace un gran dios, que no envejece". Edipo Rey, 865-871. citado por Castoriadis. p. 49.

⁸ "Decir que una sociedad funciona es un truismo, pero decir que todo en una sociedad funciona es absurdo". Claude Levi Strauss. Antropología estructural. París, 1958. p. 17. Citado por Castoriadis. p. 50.

animalidad, ni tampoco elaboración estrictamente racional de los datos" (Castoriadis p. 54).

Lo imaginado o **imaginario efectivo** se constituye y articula cada vez en función de un sistema de significaciones; entender la "elección" que cada sociedad hace de su simbolismo en general y en particular su simbolismo institucional, así como los fines a los que subordina la "funcionalidad" es la tarea de la sociología de la cultura.

Mediante las respuestas a las constantes preguntas acerca de qué se es, quiénes somos unos para otros, dónde y en qué estamos, qué queremos, qué nos hace falta?, la sociedad define su identidad, su articulación con el mundo, en sus relaciones y los objetos que contiene, sus necesidades y deseos. "Sin una "respuesta" a estas "preguntas", sin estas "definiciones", no hay mundo humano, ni sociedad, ni cultura, pues todo se quedaría en un caos indiferenciado" pues ni la realidad ni la racionalidad son capaces de proporcionar una respuesta a estas preguntas.

Ahora bien; no ha de creerse que tales preguntas y respuestas son enunciadas explícita y conscientemente ni que las respuestas se suceden a las preguntas; la mayoría de las veces el quehacer social configura como "sentido encarnado" la respuesta a preguntas que sólo implícitamente se ha planteado.

La sociedad cada vez instituye el mundo como mundo suyo, o su mundo con el mundo, suscita un conjunto de significaciones que le sirven de soporte, de referencia y mantiene la cohesión social. Ahora bien, a partir de que momento una sociedad en su proceso de autoalteración deja de ser la sociedad esa?

El surgimiento de una significación central que reorganiza, redetermina, reforma una multitud de significaciones sociales ya disponibles, y con ello las altera, condicionando así la constitución de otras significaciones y desencadenando lateralmente unos efectos análogos sobre la casi totalidad de significaciones del sistema considerado; todo esto acompañado de transformaciones en los actos y valores de la sociedad, de los individuos y de los objetos sociales que paulatina, progresiva e irretornablemente

va ocurriendo sin que nada ni nadie en particular pueda evitarlo habiendo eso sí circunstancias que activen, aceleren o atenúen sólo temporalmente estos procesos de cambio.

A lo largo de la historia, las sociedades se entregan a una invención permanente de sus propias representaciones globales, ideas-imágenes a través de las cuales se dan una identidad, perciben sus divisiones, legitiman su poder o elaboran modelos formadores para sus ciudadanos tales como "el valiente guerrero", el "buen ciudadano", el "militante comprometido", la "esposa fiel", el "buen marido", la "madre abnegada", el "docente excepcional", el "todo un hombre", la "muy mujer", el "trabajador eficiente", el "muy profesional", el "hombre de éxito", el "padre ejemplar", el "decano magnífico" sin más explicación, pareciera como el solo nombrarlas remitiera a regiones conocidas por todos, y tal ausencia de definición no hace más que encubrir situaciones embarazosas: es más fácil hablar de lo que no existe que de lo que realmente existe pues lo real apabulla y anonada.

Una de las funciones de los imaginarios consiste en la organización y el dominio del tiempo colectivo sobre el plano simbólico. Las utopías conjuran el futuro al recibir y estructurar los sueños y las esperanzas de una sociedad distinta.

Marx, Durkheim y Weber hicieron aportes importantes a la definición del campo sobre los imaginarios sociales que se complementan tanto en sus interrogantes como en las hipótesis que presentan.

Marx insiste en los orígenes de los imaginarios en particular de las ideologías, así como de sus funciones en el enfrentamiento de las clases sociales; Durkheim pone el acento en las correlaciones entre las estructuras sociales y las representaciones colectivas, así como en la cohesión social que éstas asegurarían; Weber da cuenta del problema de las funciones que pertenecerían a lo imaginario en la producción de sentido que los individuos y los grupos sociales dan necesariamente a sus acciones y fundan la legitimidad de sus poderes específicos.

Constituyen el tratamiento "clásico" del tema en el

sentido de que es construido por la ambición de producir un discurso científico unitario que responda a los interrogantes sobre el hombre y sobre la sociedad global y su futuro. Discurso producido por una ciencia social que se piensa ella misma como heredera de la tradición intelectual que se remonta al siglo del iluminismo, pero que hoy se encuentra escindida por la ruptura crítica según la cual ya no le es dado hablar del "hombre", la "sociedad", la "cultura", el "amor", sino a los hombres y mujeres, las sociedades, las culturas, los amores, etc.

Desde otra óptica, un tema referido a los imaginarios tiene que ver con los arquetipos pensados por la semiología, el psicoanálisis y la sociología de la cultura. Northrop Frye maestro del nuevo criticismo, define así los arquetipos: *"Los arquetipos forman haces de asociaciones de ideas, conjuntos variables que se diferencian, por esa causa, de los signos. Esos conjuntos contienen numerosas asociaciones enseñadas o adquiridas y que son fácilmente comunicables por el hecho de ser familiares a todos los que participan de una cultura común. Cuando debemos hablar del simbolismo, pensamos particularmente en arquetipos largamente elaborados como los de la cruz, de la corona o en asociaciones convencionales: el blanco asociado a la pureza, el verde a los celos. El verde, considerado como arquetipo, puede simbolizar la esperanza, la vegetación natural, el libre paso o el patriotismo irlandés tan fácilmente como los celos, pero el vocablo verde, en tanto que signo verbal, designa siempre un color definido. Algunos arquetipos están vinculados tan profundamente a ciertas representaciones convencionales que sugieren inevitablemente una asociación idéntica, como ocurre en el trazado geométrico de la cruz, evocador de la muerte de Cristo..."*⁹

LAS IDEOLOGÍAS

"¿Qué es la ideología? Su imagen más reveladora se encuentra en la filosofía posthegeliana, liberal y democrática. Marx la critica junto con Engels en la

IDEOLOGÍA ALEMANA (1845-1846). Se puede advertir que en la descripción de la historia, entendida como liberalización progresiva del hombre, los filósofos han ignorado la relación del hombre con la naturaleza y reflexionado únicamente sobre las ideas. Esta desviación de la investigación ha impedido una reconstrucción segura del proceso histórico. Los motivos de la acción, antes que a la causa real, se han relacionado con la esfera de la política o de la religión. Un error, este último típicamente alemán. "Mientras que los franceses y los ingleses se aferran, por lo menos, a la ilusión política, que es, ciertamente, la más cercana a la realidad, los alemanes se mueven en la esfera del "espíritu puro" y hacen de la ilusión religiosa la fuerza motriz de la historia. La filosofía hegeliana de la historia es la última consecuencia, llegada a su "expresión más pura" de toda esta historiografía alemana, que no gira en torno a los intereses reales, ni siquiera a los intereses políticos, sino en torno a pensamientos puros".¹⁰

¿Es pues la ideología una simple ilusión? Pensarlo sería simplista. Más provechoso es preguntarse de dónde y por qué surge la ideología. Si ésta se vuelve a conducir hasta sus orígenes nos encontramos entonces con los problemas reales, o mejor, con las situaciones concretas. Lo que precede a la ideología es una realidad lacerada, en la que se verifica una división del trabajo, entre el trabajo material y el trabajo intelectual. El desarrollo del lenguaje ha dado al trabajo intelectual separado un poder inmenso. La constricción física ha sido substituida por la influencia sobre la conciencia. Históricamente se puede asistir al surgimiento de una serie de enmascaramientos con los cuales el poder ha extendido el control sobre la vida cotidiana. Entre estos instrumentos de dominio, o mistificaciones, para Marx y Engels se pueden contar la filosofía, el derecho, el arte, la religión.

Sin embargo, la mistificación se traiciona a sí misma, pues su forma depende de la situación real, y la revela. La ideología, pues es un saber que refleja las creencias e ignora el mecanismo de su formación, un saber que no se preocupa de sus propias causas efectivas. Por

⁹ Northrop Frye. Anatomie de la critique. Traducción de G. Durand, NRF, p. 128. Citado por Pierre Guiraud en "La semiología". 13a. ed., en español México: Siglo XXI, 1986. p. 98, 99.

¹⁰ MARX, K.; ENGELS, F. La ideología alemana. 4ª ed. E.P.M. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1974. p. 42.

ello está separado de la práctica y no consigue introducirse sino en un sentido, también ignorado; el de contribuir, mediante la simulación de un estado ideal del hombre, al mantenimiento del estado real. Este es el efecto de la ideología alemana.

De aquí una conclusión general de Marx y Engels: "Las ideas de la clase dominante son en todas las épocas las ideas dominantes; es decir la clase que es la potencia material dominante de la sociedad es en un tiempo igual a su potencia espiritual dominante".

La crítica de la ideología se precisa junto con la del "materialismo histórico". Este individualiza la sucesión de los acontecimientos: el sistema de las necesidades y la realidad social son el fenómeno primario, o estructura; la conciencia y los productos culturales son las derivaciones o superestructuras".¹¹

Dentro del contexto del pensamiento marxista la ideología era concebida como un mecanismo consciente o inconsciente de distorsión de la realidad, para desfigurarla, camuflarla, en fin acomodarla a los fines de dominación del proletariado por parte de la burguesía. Frente a ella el proletariado debía recuperar la "objetividad", desentrañando la realidad de los fenómenos de la naturaleza externa e interna, por medio de la ciencia que se constituiría en fundamento y fuente de fortaleza para tomar las riendas de su destino, que sería transparente y lúcido, ambiente sólo en el cual podría darse el despliegue total de las potencialidades de crecimiento de su humanidad.

No extraña pues que este razonamiento le atribuya a la ideología características no solamente de falsedad sino incluso de maldad e insubstancialidad.



Magritte (11)

Sin eludir esta problemática que pesa sobre el concepto de ideología ni asumirlo como cierto, considero que es preciso ampliar el foco de visión para enfrentarlo en todas sus dimensiones, tratando de superar con ello el reduccionismo "ideológico" del que ha sido presa.

"La naturaleza de la relación entre ciencia e ideología depende tanto del sentido que pueda darse a la noción de ciencia... cuanto del sentido que se le dé a la ideología misma".¹²

Una ideología, la define Parsons, como un sistema empírico de creencias, mantenido en común por los miembros de toda colectividad que sirve para legitimar las pautas de orientación de valor centrales en una sociedad estable; que se orienta a su integración evaluativa mediante la interpretación de su naturaleza empírica, de la situación en que se encuentra, de los procesos por los que ha llegado a un estado dado, de las metas a que se encuentran colectivamente orientados sus miembros y de su relación con el curso futuro de los acontecimientos.

Para que se forme una ideología debe darse adicionalmente el factor compromiso con la creencia como aspecto de pertenencia a la colectividad; la obligación de aceptar sus principios como base de la acción, y poseer la idea implícita de que el bienestar de la comunidad depende del mantenimiento del sistema de creencias y de su realización efectiva.

Los elementos empíricos (interpretación de la naturaleza y de la sociedad) deben mezclarse con los no empíricos en aquellos puntos en que están implicadas la justificación de los valores de la acción colectiva y las metas últimas.

¹¹ RAVAGLIOLI, Fabrizio. "Perfil de la Teoría Moderna de la Educación". p. 28, 29.

¹² RICOEUR, Paul. Ob.cit. p. 3.

Las ideologías tienen funciones homólogas a las de la racionalización en el sistema de la personalidad.

La referencia fuertemente evaluativa de las ideologías tiende a conectarse con el elemento "deseo" o romántico-utópico de motivación que se halla presente en todo sistema social.

La tendencia a la distorsión ideológica de la realidad se manifiesta cuando se da supremacía al elemento de lo deseable. La contrastación entre la situación idealizada y de aquella con la que se compara se plantea en términos bipolares, maniqueos, sin matices.

En una ideología "conservadora" tiende a darse una gran sensibilidad en torno a cualquier sugerencia de imperfecciones en el status quo. Para el "radical" el status quo institucional contra el que se rebela puede parecer casi absolutamente malo y se ve por ello compulsivamente motivado a rechazarlo. Las ideologías se convierten en el campo de batalla simbólico de algunos de los principales elementos de tensión y conflicto existentes dentro de un sistema social. El proceso de polarización ideológica se encuentra sujeto a mecanismos de control social tales como la tradición y/o la imposición autoritaria, la manipulación oficial de la información, la propaganda, el ocultamiento amén de las más sofisticadas y violentas formas de represión abiertas o veladas, individuales o colectivas.¹³

Partiendo de los conceptos Weberianos de acción social y relación social, Paul Ricoeur encuentra un interesante punto de partida: "Se da acción social cuando el comportamiento humano es significativo para los

agentes individuales y cuando el comportamiento de un individuo se orienta en función de otro... La idea de relación social añade a este doble fenómeno de significación de la acción y de orientación mutua la idea de una estabilidad y de una previsibilidad de un sistema de significaciones"... "es del carácter de significaciones mutuamente orientado y socialmente integrado de la acción donde aparece en toda su

originalidad el fenómeno ideológico, ligado a la necesidad que tiene un grupo social de darse una imagen de sí mismo, de representarse, en el sentido teatral de la palabra, de ponerse en escena".¹⁴

Jacques Ellul citado por Ricoeur "considera como primitiva la relación que una comunidad histórica mantiene con el acto de fundación que le ha dado origen: Declaración Americana de los Derechos, Revolución Francesa, Revolución de Octubre. La ideología es función de la distancia que

separa la memoria social de un advenimiento que se trata no obstante de repetir. Más allá de difundir la convicción, más allá del círculo de los fundadores, para convertirla en el credo de todo el grupo, su papel consiste en perpetuar su energía inicial más allá del período de su efervescencia".¹⁵

Es así como las representaciones, imágenes e interpretaciones acuden para reactualizar el natural distanciamiento ante el peligro de desvanecerse entre situaciones posteriores.

"Quizás no exista grupo social que no posea una relación indirecta con su propio nacimiento. Esta es la razón por la cual el fenómeno ideológico comienza muy pronto: con la domesticación que se hace por



Marc Chagall
(12)

¹³ Parsons, Talcott. El sistema social. p. 327, 353.

¹⁴ RICOEUR, Paul. Ob.cit p. 5.

¹⁵ Ibid. p. 6.

medio del recuerdo, se da comienzo efectivamente al consenso, pero también a lo convencional y a la racionalización".¹⁶

Además de movilizadora, la ideología pasa a ser justificadora de rasgos biunívocamente entrelazados que definen funciones primordiales de ella.

El **dinamismo** es otro rasgo que Ricoeur le atribuye y toca directamente con lo que puede llamarse una teoría de la motivación: "Ella es a la praxis social lo que un motivo a un proyecto individual". Un motivo es al mismo tiempo justificación e impulso pero también justificación y proyecto; es decir, no solamente "esta movida por el deseo de demostrar que el grupo que la profesa tiene razón en ser lo que es", sino que ejerce un poder generativo en las instituciones y empresas que "de ella reciben la creencia en el carácter justo y necesario de la acción instituida".¹⁷

Otro rasgo atribuido, explica la manera como tal dinamismo se preserva: "Toda ideología es simplificadora y esquemática. Es una clave, un código para darle una visión de conjunto, no sólo del grupo sino de la historia y, en último término del mundo". Su capacidad de transformación se da en la medida en que las ideas que la forman se conviertan en **opiniones** (carácter dóxico de las ideologías), cuya eficacia social aumenta en la medida en que disminuya su rigor y la cobertura de su acción incluye no solamente la memoria de los actos fundadores sino también los sistemas de pensamiento: ética, religión, filosofía, pueden llegar a ser ideológicas.

Un típico fenómeno ideológico se presenta cuando un sistema de pensamiento se transforma en un sistema de creencia, proceso en el cual la "idealización de la imagen que un grupo elabora de sí mismo no es sino el corolario de esta esquematización que refuerza el código interpretativo y se aprecia en los fenómenos de ritualización y estereotipia infalibles en las celebraciones de los hechos fundadores".¹⁸

¹⁶ Ibid.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ibid. p. 7.

²⁰ Ibid. p. 8.

La ideología es, por excelencia, el reino de los ismos: liberalismo, socialismo, espiritualismo, materialismo. Se expresa satisfactoriamente en máximas, en slogans, en fórmulas lapidarias. Tanto la fórmula retórica -arte de la persuasión- como en las presuposiciones o paradigmas (más adelante se volverá sobre esto).

"... el código interpretativo de una ideología es algo en lo cual los hombres habitan y piensan, más bien que una concepción que ellos proponen"... "En otras palabras una ideología es operativa y no temática: Obra a nuestras espaldas y no es un tema que tengamos ante nuestros ojos. Más que pensar sobre ella, pensamos a partir de ella". Dada la imposibilidad para un individuo o grupo de "tematizar todo en objetos de pensamiento, la ideología es por naturaleza una instancia no crítica".¹⁹

Otro rasgo que agrava su estatuto ni reflexivo ni transparente es su **inercia**: "Lo nuevo no puede ser recibido sino a partir de lo típico, surgido de la sedimentación de la experiencia social". No faltan rasgos de ortodoxia; esto es intolerancia ante el peligro de marginalidad o ante la amenaza de la posibilidad de reconocimiento del grupo con los principios esbozados en el acto fundador.

Es la ideología también efecto y resistencia al desgaste, al mismo tiempo es "interpretación de lo real y agotamiento de lo posible" y produce un "estrechamiento del campo con respecto a las posibilidades de interpretación que pertenecen al impulso inicial del acontecimiento"²⁰ (ceguera ideológica). A pesar de que sólo a través de un código ideológico es posible que se produzca una toma de conciencia, difícilmente le es posible abstraerse a la esquematización, la mayoría de las veces se constituye en un obstáculo para el conocimiento de la propia identidad.

IDEOLOGÍA: INVERSIÓN - JUSTIFICACIÓN:

En otro concepto, la ideología es tomada no sólo por su función sino también por su contenido.

La distorsión es una inversión: "Los hombres y sus relaciones se nos manifiestan con la cabeza hacia abajo en los procesos de vida histórica... al igual que en la retina por efecto de un proceso físico".²¹

El concepto marxista tiene que ver con el fenómeno mediante el cual "el proceso real de vida, deja de ser lo fundamental para ser reemplazado por lo que los hombres dicen, se imaginan, se representan. La ideología es el "error" que nos hace tomar la imagen por lo real, el reflejo por lo original",²² en una palabra la concepción por lo concebido y el rasgo de superioridad que en nuestras vidas tiene lo concebido sobre lo vivido.

Este concepto supone los procesos de identificación e integración; su eficacia histórica se debe al papel mediador incorporado al más elemental vínculo social; su novedad se reduce a la especificidad del tratamiento de su papel en los procesos de dominación en los que, de modo privilegiado se aplica la función justificadora y disimuladora que tiene la ideología, y su mayor limitación es habérsela atribuido a la religión. Esto es, el privilegio del contenido sobre la función, lo cual llevó a Marx a no ver cómo la ciencia y la tecnología, juegan también el papel de ideología al disfrazar la "función justificadora del sistema militar-industrial del capitalismo avanzado".

Llama la atención en Marx el peso atribuido a la "realidad material" en la que operan los hechos reales: la producción material de la vida, la urdimbre de relaciones entre las personas, frente a la producción de sus ideas, que son tomadas como "simples reflejos", apariencias o ilusiones mantenidas únicamente por la violencia, cuando no simples fantasmagorías que obnubilan la mente de los hombres impidiéndoles ver la realidad que transformará sus vidas, tal apreciación lo lleva a pensar que esa sociedad económicamente llamada "capitalismo" y socio-políticamente "burguesa" construida por la burguesía sobre la representación es tan poco sólida que con empujar un poco se derrumbará.

El desconocimiento y la subvaloración de la relación exacta entre lo representado (fenómeno) y la representación (medición, función), hizo que Marx y muchos marxistas "hubieran esperado el derrumbe de una sociedad "fundada" en una abstracción, en una frágil superestructura", pero mientras esperaban esa sociedad construida sobre la medición y la cuantificación de todos los elementos de la práctica, se desplegaba y consolidaba, no sin crisis, pero de todas maneras de una manera inesperada. Como si en últimas fuera más fuerte (tenía más peso específico) lo concebido que lo realmente vivido.

Creo que ese prejuicio sobre el papel secundario y "reflejo" de las ideas influyó poderosamente en la errónea previsión del fenómeno analizado.

No faltó quien atribuyera a Marx el haber "proporcionado al capitalismo su ideología justificadora" (Edgardo Lander). "... Habría propuesto su crítica de la sociedad que se formaba en su tiempo sólo para brindarle su ideal y su ideología: un esquema general de producción, un código que funciona por y en el espejo de la economía política, "fantasma que se confunde con el de la representación".²³

Seguramente esto no fue así, pero el desconocimiento de los fenómenos de desplazamiento y sustitución de lo representado por la representación consolida esta última. Lo que sucedió es que "el mundo de las representaciones (algunas ideologías que sustituyen la dialéctica por la lógica, la crítica por la cientificidad y la verdad social por lo político) va a convertirse en lo real (realizarse) dotado de una realidad imprevista".²⁴

La "realidad" se disimula, luego se trasluce y se modifica representándose, lo cual es mucho más que el simple reflejo y exige nuevas elaboraciones. Los marxistas y el mismo Marx creyeron abolir las representaciones impugnables con el concepto y la crítica de la ideología y en ello comprometieron toda la filosofía, la religión, el arte...

²¹ Ibid. p. 10.

²² Ibid.

²³ LEFEVRE, Henri. *La presencia y la ausencia*. Fondo de Cultura Económica. México, 1983. p. 37.

²⁴ Ibid. p. 38.

"La crítica de las representaciones por una representación elude el análisis de lo representado y fija la atención en un resultado: la ideología sistematizada a partir de las representaciones admitidas en tal o cual época inherentes al lenguaje, a la vivencia y a la práctica". Elude también preguntarse sobre el poder de la abstracción. "El pensamiento abstracto domina la naturaleza y también a los seres humanos organizados social y políticamente".²⁵

¿Cómo se explica entonces el poder manipulador de la maquinaria política (propaganda) y comercial (publicidad)? Ellas construyen representaciones que reemplazan a las "cosas" y a la "gente". El político no sólo cuida su imagen sino que la produce y mantiene. El vendedor no sólo produce la imagen del producto sino las necesidades y las motivaciones.

Un sin fin de sustituciones que se operan tanto en la realidad física como en la mental de los hombres; esto es: en la acción y en las teorías sobre la acción. La representación que sustituye lo representado es una operación perpetua: la palabra y el signo sustituyen la sensación y la emoción vividas, la moneda sustituye a las cosas, las necesidades se sustituyen en y por el intercambio. El oro se proclama equivalente universal y por ende sustituto eventual de todas las cosas (mercancías). El trabajo en su dimensión cualitativa por el tiempo de trabajo (dimensión cuantitativa).

"En esta sociedad las representaciones (ideología) van precisamente a disimular "la base" sobre la cual se construyen, que consiste en representaciones, ¿Cuáles? El obrero asalariado como productor -el contrato de trabajo como justo contrato entre el asalariado y el poseedor de los capitales-. El trabajador como "calificado" o "descalificado" -el productivismo como "actividad al servicio de la sociedad". La representación se vuelve lo "real" y sobre ella se establece el modo de producción. Lo que para Marx no es sino apariencia fenomenal se consolida cosificado y no verificado".²⁶

Y a ello contribuye la técnica: el reloj que transforma el tiempo cíclico de los días y de las horas en un tiempo lineal homogéneo, que permite evaluarse en dinero.

El reloj no se contenta con representar el tiempo sino que establece el tiempo social: mensurable -medido-mensurante, no hace más que simular los ritmos cíclicos de la vivencia, y hasta los latidos del corazón vivo con su tic-tac, reina así no sólo sobre el tiempo de trabajo sino sobre la totalidad de las coacciones y obligaciones sociales tanto como sobre las ansiedades particulares.

El concepto de tiempo sustituye pues al de vivencia. Igual sucede con la máquina, herramienta de aceleración y potenciación de la energía y precisión humanas. El objeto industrial moderno a diferencia del producto artesanal encubre la marca de su productor, su manera, su estilo; y si habla lo hace en su lengua, la de la mercancía para jactarse -y aún para mentir-, lo cual permite superponer a su función una imagen de marca y una apariencia de estilo.

Las representaciones ideológicas llenan el intervalo vacío entre producción y consumo encubriendo la plusvalía, la condición sojuzgada del trabajo productivo y del trabajador, y sumerge así mismo en igual desconocimiento el acto social del consumo.

LAS MENTALIDADES

Existe una gran dificultad para plantear el problema de la historia intelectual debido a la especificidad nacional que ha adquirido el vocablo o la enorme dificultad para transportar las designaciones utilizadas a otra lengua dentro de un contexto intelectual.

La historiografía norteamericana reconoce dos categorías con relaciones no muy bien especificadas y siempre problemáticas:

- Una es la **intellectual history** que apareció con la "new history" de principios de siglo con Perry Miller.

²⁵ Ibid. p. 32.

²⁶ Ibid. p. 34, 35.

- Otra, **history of ideas** construida por Lovejoy, disciplina con su propio objeto, programa, metodología y lugar institucional (gracias al Journal of the History of Ideas fundado en 1940 por el mismo Lovejoy).

- En ninguno de los países europeos se introdujo con éxito ni logró sustituir las tradicionales historias de la filosofía, literaria, del arte, etc., en Francia los historiadores de los Annales crearon los vocablos: historia de las mentalidades, psicología histórica, historia social de las ideas, historia sociocultural, etc., pero la **histoire des mentalités** no cuenta con equivalente en otras lenguas dando lugar a confusiones, pues no se traduce la expresión, reconociendo "la especificidad irreductible de una manera nacional de pensar ciertas cuestiones".²⁷

Para Jean Ehrard la historia de las ideas recubre tres historias: "La historia individualista de los grandes sistemas del mundo, la historia de esa realidad colectiva y difusa que es la opinión y la historia estructural de las formas de pensamiento y de sensibilidad".

Para Robert Damton, la historia intelectual comprende: "La historia de las ideas (estudio del pensamiento informal, climas de opinión y movimientos de alfabetismo), historia social de las ideas (el estudio de las ideologías y de la difusión de las ideas) y la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo concepciones del mundo y mentalidades colectivas)".

Para la mayoría de los autores el conjunto de las formas de pensamiento y su objeto no tiene más precisión a priori que el de estar referidas a la historia social o económica.

Más allá de las designaciones, lo importante es la manera o maneras como en un momento dado los historiadores descubren ese territorio inmenso e impreciso y el tratamiento que le dan a las unidades de observación así constituidas; objeto, conceptos, metodologías cada uno se representa la totalidad del campo histórico, del lugar que pretende ocupar en él y

del sitio dejado o negado a los demás, y llevan inevitablemente a esas "luchas interdisciplinarias cuyas configuraciones son propias a cada campo de fuerza intelectual y cuyo envite revela la supremacía hegemónica de un léxico.

Roger Chartier expone algunos debates de los Annales desde 1930. En el período de entreguerras fue el discurso de los historiadores Lucien Febvre y Marc Bloch quienes formularon una nueva manera de escribir la historia intelectual y en quienes cobró importancia institucional en los Annales a partir de 1945. Pretendían los historiadores de este movimiento intelectual: "Encontrar la originalidad irreductible a toda definición a priori, de cada sistema de pensamiento, en su complejidad y sus dislocaciones".

Pensar la relación de las ideas (o de las ideologías) y de la realidad social a través de otras categorías que no sean aquellas de la influencia o del determinismo. Febvre rechaza la historia intelectual de su tiempo que deducía de algunos pensamientos voluntaristas el conjunto de los procedimientos de la transformación social, pues "lo social no puede disolverse de ninguna manera en las ideologías que intentan modelarlo".

Consideraba Febvre que el modelo adecuado a un análisis histórico eran las descripciones de los acontecimientos mentales tal como los construían los sociólogos de la escuela de Durkheim o los etnólogos que siguen los pasos de Levy - Bruhl.

Sugiere que la lectura de una época dada debe consultar las "estructuras de pensamiento, gobernadas por las evoluciones socio-económicas que organizan tanto las construcciones intelectuales como las producciones artísticas, tanto las prácticas colectivas como las ideas filosóficas".²⁸

Así, igual que Panofsky (1951, Gothic Architecture and Scolasticismo) toma distancia respecto de los presupuestos de todos los trabajos de historia intelectual a saber:

²⁷ CHARTIER, Roger. El mundo como representación -Historia cultural, entre práctica y representación. 2ª ed. Barcelona : Gedisa, 1995. p. 14.

²⁸ Ibid. p.18

1. "El postulado de una relación consciente y transparente entre las intenciones de los productores intelectuales y sus productos.

2. La asignación de la creación intelectual (o estética) a la exclusiva inventiva individual partiendo de su libertad ..."

3. "Explicar las concordancias descubiertas entre las distintas producciones intelectuales (o artísticas) de una época, por el juego de las imitaciones y las influencias o por participar de un "espíritu de la época" (conjunto compuesto por rasgos filosóficos, psicológicos y estéticos)".

Lograrlo exigía crear nuevos conceptos en Panofsky:

costumbres mentales (*habitus*); conjunto de esquemas inconscientes de principios interiorizados que otorgan unidad a las maneras de pensar de una época sea cual fuere el objeto pensado. En Fevre: utillaje mental (instrumentos intelectuales: palabras, símbolos, conceptos, imágenes, etc., a disposición del pensamiento); a partir de estas nociones se marcó la distancia con respecto a los procedimientos habituales de la historia intelectual, y el objeto de estudio en sí, se encontraba desplazado.

Fevre caracterizó el utillaje mental en su *Rabelais*, 1942, de la siguiente manera:

"A cada civilización corresponde su utillaje mental; más aún a cada época de una misma civilización, a cada progreso, ya sea de técnicas, de ciencias que la caracterice: una máquina renovada, un poco más desarrollada para ciertos empleos, un poco menos para otros. Un utillaje mental que esa civilización, esa época, no está segura de poder transmitir, en forma íntegra, a las

civilizaciones, a las épocas que le irán sucediendo. Este conjunto de herramientas conocerá mutilaciones, retrocesos, deformaciones importantes. O, por el contrario, avances, enriquecimientos, nuevas complicaciones. Este instrumento vale para la civilización que supo forjar; vale para la época que lo utiliza; no vale para la eternidad, ni para la humanidad: ni siquiera para el restringido curso de una evolución interna de civilización".²⁹

Lo anterior significa:

1. Que las categorías del pensamiento no son universales, ni tampoco reducibles a las puestas en marcha por los hombres del siglo XX.

2. Las formas de pensar dependen, ante todo, de instrumentos materiales (las técnicas) o conceptuales (las ciencias) que las hacen posibles.

3. La sucesión de las diferentes herramientas mentales no se da como piensa el evolucionismo ingenuo, en un progreso continuo y necesario (definido como un paso de lo simple a lo complejo).

"La maquinaria mental" está compuesta por "el estado de la lengua, en su léxico y sintaxis", las "herramientas y el lenguaje científico disponibles y también "el apoyo sensible del pensamiento" que es el sistema de percepciones que "gobierna la

estructura de la afectividad". En una época dada, el cruce de estos diferentes soportes (lingüísticos, conceptuales, afectivos, gobierna las "formas de pensar y de sentir" que troquelan las configuraciones intelectuales específicas (por ejemplo, sobre los límites entre lo posible y lo imposible o sobre las fronteras



(13)

²⁹ FEVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au XVI siècle. La religion de Rabelais* 1942. Reedición París Albin Michel, 1968. p. 141-142. Citado por Roger Chartier. p. 19.

entre lo natural y lo sobrenatural) "y la tarea tanto del historiador como del etnógrafo es la de encontrar esas representaciones del pasado en su especificidad irreductible sin recubrirlas con categorías anacrónicas ni medirlas con el utillaje mental del siglo XX, implícitamente expuesto como el resultado necesario de un progreso continuo".³⁰

Fevre ve el utillaje intelectual que pueden manejar los hombres de una época como un conjunto dado de materiales de ideas.

"Lo que diferencia las mentalidades de los grupos sociales es, ante todo, la utilización más o menos extensa que realizan de las "herramientas" disponibles; los más sabios utilizarán la casi totalidad de las palabras o conceptos existentes, los más desprovistos, sólo utilizarán una ínfima parte del utillaje mental de su época, quedando limitados así, con respecto a sus propios contemporáneos, sobre lo que les es posible pensar".³¹

Panofsky llama la atención sobre otro aspecto donde las costumbres mentales reenvían a su condición de inculcación, conformándose como "fuerzas formadoras de costumbres (habit-forming forces), por ejemplo la institución escolar en sus distintas modalidades, propias a cada grupo" (p. 21). Como uno de los mecanismos más expeditos mediante los cuales "unas categorías fundamentales de pensamiento se convierten, dentro de un grupo concreto de agentes sociales en esquemas interiorizados inconscientemente, estructurando todos los pensamientos o acciones particulares" (p. 20) (conceptos desarrollados por la nueva sociología de la educación, Bourdieu y Bernstein); resultando así comprensibles las homologías de estructura existentes entre productos intelectuales diferentes de un medio dado y permitiendo organizar las diferencias entre grupos como divergencias en los sistemas de percepción y de apreciación.

"Marc Bloch se acerca a este concepto en la *Société Féodale* cuando en el capítulo "maneras de sentir y de

pensar", jerarquiza niveles de lengua y universos culturales en función de las condiciones de formación intelectual".

"Lo que importa no es comprender las audacias del pensamiento sino más bien los límites de lo pensable".³² "La biografía intelectual al estilo de Fevre es, en realidad, la historia de la sociedad que coloca a sus héroes como testigos y como productos de los condicionamientos colectivos que limitan la libre invención individual".

Fue así como se abrió camino una distancia de los sistemas de creencias, de valores y de representaciones propios a una época o un grupo que en la historiografía francesa se conoce con el nombre de "Historia de las Mentalidades".

La noción de mentalidad se impuso a partir de 1960 en la historiografía francesa para designar una historia "basada en un cierto número de concepciones más o menos comunes a los que la practican". "La mentalidad de un individuo, aunque se trate de un gran hombre, es justamente aquello que tiene en común con los otros hombres de su época" siendo su nivel "el de lo cotidiano y de lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia al ser revelador del contenido impersonal de su pensamiento" (ambas definiciones de Le Goff. *Les mentalités. Une histoire ambiguë, en faire de l'histoire*. París Gallimard, 1974. Citado por Chartier. p.23).

Más ejercitada que teorizada esta propuesta historiográfica francesa se nos revela diferente a la clásica historia de las ideas o a la historia de los fundamentos socioeconómicos de la sociedad, reemplaza la idea de la construcción consciente de un espíritu individualizado por la de una "mentalidad siempre colectiva que regula, sin explicitarse, las representaciones y los juicios de los sujetos en sociedad.

Cercana a los sociólogos de tradición Durkheimiana, plantea una nueva relación entre pensamiento y conciencia, poniendo "el acento sobre los esquemas o

³⁰ Ibid. p. 20.

³¹ Ibid. p. 21.

³² Ibid. p. 22.

los contenidos del pensamiento que, aunque se enuncien en el modo individual, son en realidad los condicionamientos no conocidos e interiorizados que hacen que un grupo o una sociedad comparta, sin necesidad de que sea explícito, un sistema de representaciones y un sistema de valores" (Chartier, p. 23).

Como incluye no solo "lo que se concibe como lo que se siente", es decir el campo intelectual y el afectivo, surge la atención prestada a las categorías psicológicas (C. Braudel, H., Wallon R., Mandrou...) "que actúan en la construcción del tiempo y del espacio, en la producción de lo imaginario, en la percepción colectiva de las actividades humanas, situadas como centro de observación y captadas en aquello que tienen de diferente según las épocas históricas" (Chartier, p. 24).

En el Congreso Internacional de Ciencias Históricas en Estocolmo, 1960, A. Dupront propuso constituir la historia de la psicología colectiva como disciplina particular en el campo de las ciencias humanas que contenga. "Las ideas, captadas a través de la circulación de las palabras que les designan, situadas en sus raíces sociales, estudiadas tanto en su carga afectiva y emocional como en su contenido intelectual, se convierten, al igual que los mitos o las combinaciones de valores, en una de esas "fuerzas colectivas por las cuales los hombres viven su época" y, por lo tanto, uno de los componentes de la "psique colectiva" de una civilización" (Chartier, p. 24). Ideas fuerza y conceptos esenciales que habitan en lo "mental colectivo" (Dupront). Lo automático, lo repetitivo que puede y debe expresarse en números.

La historia cultural emerge en la década de 1960 como el campo más frecuentado e innovador de la historia, retomando las problemáticas y las metodologías cuantitativas que aseguraron el éxito de la historia socioeconómica.

Centró esta corriente su atención en los datos documentales masivos representativos socialmente, sin embargo, comparte con la historia social algunas de sus problemáticas: como la dificultad para establecer datos en tiempos de cambio; y frente a la dependencia de los datos culturales de la clasificación social que de antemano jerarquiza posiciones, fortunas y

funciones, se toma conciencia de que las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o de dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales.

La desigual repartición de las capacidades culturales (Leer, escribir), bienes (libros) y prácticas culturales (actitudes ante la vida, la muerte, el amor), se convirtió en el objeto central de múltiples investigaciones, realizadas con procedimientos cuantitativos y con el objetivo de dar un contenido distinto a la jerarquización social.

Se recurrió al análisis serial donde fórmulas testamentarias, motivos iconográficos y contenidos impresos, descripción de campos semánticos, análisis de enunciados, desplazaron interrogantes históricos ocupando lugar central en la escena intelectual.

Con Lucien Goldman aparece la primera crítica a la historia cuantitativa: "en una historia literaria por ejemplo debe privilegiarse el estudio de los grandes textos en cuya singularidad, se expresa de la manera más clara y completa las ideas compartidas. La contabilidad de palabras, títulos y motivos de las representaciones colectivas son insignificantes" cuando de explicar la complejidad de significados, conflictos y contradicciones de los pensamientos colectivos se trata; lo que importa, tanto o más que la idea, es la forma como encarna sus significados, el uso que hacemos de ella; la historia social de las ideas debe tomar como objeto su arraigo y su circulación.

Otro riesgo es estudiar las ideas cuando ya se han convertido en estructuras mentales, el rechazo al reduccionismo en un doble aspecto: uno sociológico que devuelve la significación de las ideas a su cualificación social: posición social de los individuos, los medios de producción de las ideas o por el campo social de su recepción.

La noción de visión del mundo permite articular sin sometimientos, la significación de un sistema ideológico, y las condiciones sociopolíticas que hacen que un grupo o una clase determinada, en un momento histórico dado, comparta más o menos conscientemente o no, este sistema ideológico.

La tarea de un historiador de las ideas consiste en "sustituir la búsqueda de una determinación por la de una función" que por otro lado no podrá aprehenderse si no se tiene en cuenta globalmente el sistema ideológico de la época considerada (Chartier, p. 30).

Otro reduccionismo que se le atribuye a la historia social de las ideas es el de confundir una idea o ideología con sus condiciones de producción o de recepción.

Las formas como un individuo o un grupo se apropia de un motivo intelectual o de una forma cultural son más importantes que la distribución estadística de ese motivo o de esa forma.

Los inventarios contables no dejan ver los lazos de dependencia recíproca que unen las representaciones del mundo, las tecnologías y el estado de desarrollo de los distintos conocimientos, ni las razones y modalidades del paso de un sistema a otro.

El espacio cultural hay que definirlo como un espacio con dos dimensiones: "En la producción intelectual o artística a la vez en la especificidad de la historia de su género o de su disciplina, en su relación con otras producciones culturales contemporáneas y en sus relaciones con distintos referentes situados en otros campos de la totalidad social (socioeconómica o política)".

El concepto de objeto intelectual no es un objeto natural que cambia su modalidad histórica de ser. Foucault llamó la atención sobre el hecho de que "detrás de la permanencia engañosa de un vocabulario, debemos reconocer no los objetos si no las objetivaciones que construyen cada vez una figura original" (Chartier, p. 42). Lo cual significa desentrañar la "gramática oculta" que



Marc Chagall (14)

da razón de las prácticas visibles o los discursos conscientes. Resulta inadmisibles la separación entre la estructura social y la estructura cultural y menos aún el postulado de la determinación del ámbito cultural por el económico (Althusser). De hecho, todas las relaciones "se organizan según lógicas que ponen en juego los esquemas de percepción y de apreciación de los distintos sujetos sociales" (Chartier, p. 43); de ahí el

concepto de cultura de Clifford Geertz, lejos de reducir su contenido a las producciones intelectuales o artísticas de una elite, la concibe como un conjunto de significaciones que se enuncian en los discursos o en las conductas menos culturales.

"El concepto de cultura... denota una norma de significados transmitidos históricamente, personificados en símbolos, un sistema de concepciones heredadas, expresadas en formas simbólicas por medio de las cuales los hombres se comunican, perpetúan y desarrollan su conocimientos de la vida y sus actitudes con respecto a esta".³³

En su obra *Rabelais* mostraba Febvre que cada época elabora su propia visión del mundo, que las maneras de sentir y pensar varían con el tiempo y que, por consiguiente, el historiador está obligado a defenderse en lo posible de las suyas bajo pena de no entender nada y el término que empleaba para designar esto era "mentalidades".

A mediados del siglo XIX encontramos este vocablo que deriva de la palabra "mental" para designar de manera vaga aquello que pasa en el espíritu; ciertas disposiciones psicológicas y morales a la hora de juzgar las cosas. Levy Bruhl: *La mentalité primitive* la consagró, hacia 1920 la adoptaron los sociólogos y en 1952 Gaston Bouthol la definió así: "Tras las

³³ GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona : Gedisa, 1987. p. 89.

diferencias y los matices individuales subsiste una especie de residuo psicológico estable, hecho de juicios, de conceptos y creencias a los que se adhieren en el fondo todos los individuos de una misma sociedad". Sin embargo, en una misma sociedad no existe un mismo residuo; al menos tales residuos no presentan la misma consistencia en los distintos estratos de los que se compone una formación social y de ninguna manera es estable.

El término no ha carecido nunca de vaguedad pero los usuarios conscientes de ello entendían la necesidad de explorar sus límites aún desconocidos; para todos fue común la insatisfacción que dejaba el énfasis y la reducción a factores materiales de todo lo que acontecía en la sociedad; "sentíamos la necesidad urgente de ir más allá, del lado de esas fuerzas cuya sede no está en las cosas sino en la idea que uno se hace y que en realidad gobierna imperiosamente la organización y el destino de los grupos humanos".³⁴

Y si Marx había señalado el camino al reconocer que "una clase no existe de manera eficaz hasta que los que la forman no toman conciencia de que forman parte de ella y de que ese sistema de "representaciones mentales más o menos claras a las que la gente se remite de modo más o menos consciente para conducirse en la vida es determinado en última instancia por las condiciones materiales".³⁵

No puede aislarse el estudio de este sistema de la materialidad. "Las mentalidades no tienen existencia sino encarnadas" (Chartier, p. 101).

Por mentalidades entiende Duby "el conjunto borroso de imágenes y de certezas no razonadas al cual se refieren todos los miembros de un mismo grupo... fondo común, núcleo por debajo de lo que cada uno podía imaginar y decidir." Ese magma confuso de presunciones heredadas a las que hace referencia en todo momento sin darse cuenta, sin desecharlo de su mente" (Chartier, p. 103).

En la ideología Alemana Marx define el modo de producción en términos que siguen siendo esenciales: "En todas las formas de sociedad, es una producción, determinada y las relaciones que ésta engendra las que asignan a todas las otras producciones y las relaciones engendradas por ellas su rango y su importancia; es como una iluminación general en la que existen todos los colores y cuyas modalidades particulares aquella modifica. Es como un éter particular que determina el peso específico de todas las formas de existencia que de él surgen".³⁶

En 1890 F. Engels en carta a Ernest Bloch: "Según la concepción materialista de la historia, el factor determinante es, en última instancia, la producción y la reproducción de la vida real. Ni Marx ni yo alguna vez hemos afirmado otra cosa. Si luego alguien retuerce esta proposición y le hace decir que el factor económico es el único determinante, la transforma en una frase vacía, abstracta, absurda..."³⁷

Preocupado por responder a las acusaciones de economicismo reduccionista a que pudiera prestarse la ideología alemana.

La representación que se hace el sentido común a partir de cierta práctica social del discurso de la ideología como formalización organizada y polarizada, en contrapunto con cierta sensatez en la que se reflejaría el clima de la época... ¿La mentalidad tal vez?

- El concepto está lejos de ser acogido universalmente. Hay que ver la dificultad con que los historiadores fuera de Francia han logrado, adapta la noción y aún traducir el término: el Alemán busca una palabra congruente mientras que los ingleses, siguiendo a los italianos, se resignan pragmáticamente a retomar la palabra francesa.

- Vovelle: En 30 años ha evolucionado (empobreciéndose) el uso del concepto: pasando de una historia de las mentalidades que en sus comienzos

³⁴ DUBY, Georges. La historia continúa. 1a ed. Madrid : Debate, abril 1992. p. 100.

³⁵ Ibid. p. 100.

³⁶ VOVELLE, Michel. Ideologías y mentalidades. Barcelona : Ariel, 1985. p. 9.

³⁷ Ibid. p. 9.

permanecía esencialmente en el nivel de la cultura, o del pensamiento claro (Fevre, Mandrou...) a una historia de las actitudes, de los comportamientos, y de las representaciones colectivas inconscientes que se expresan en actos, gestos o simplemente en sueños, reflejo inconsciente de representaciones arraigadas.

- Mentalidad e ideología provienen de dos herencias diferentes, el otro, voluntariamente empírico, con todos los riesgos que esto implica.

Ideología, concepto elaborado largamente madurado aunque evidentemente lejos de haberse dicho la última palabra.

Mentalidad, reflejo conceptualizado de una práctica o de un descubrimiento progresivo, aunque reciente, pero impreciso todavía y cargado de sucesivas acepciones. Encierra lo que no está formulado, aquello que permanece muy enterrado en el nivel de las motivaciones inconscientes.

Constituyen las "prisiones de larga duración" (**Longue durée de Braudel**), remiten de manera privilegiada al recuerdo, a la memoria o formas de resistencias o sea a lo que de forma trivial se define como "la fuerza de inercia de las estructuras mentales" intangibles y arraigadas; recuerdos que resisten el tesoro de una identidad preservada, la expresión más auténtica de los temperamentos colectivos.

Lo que subsiste de expresiones ideológicas arraigadas en una época pero que han dejado de estar en contacto directo con lo actual real para convertirse en estructuras formales transportables, y aún irrisorias.

Podría pensarse que la diferencia más visible aparentemente entre ideología y mentalidad es la autonomía de lo mental y su irreductibilidad a lo económico y lo social.

El inconsciente colectivo es una noción que quiere ser más empírica y remite a la autonomía de una aventura

mental colectiva que obedece a ritmos y causalidades propias. Actitudes colectivas sobre el amor, la muerte, el matrimonio, la autoridad, el trabajo, el progreso... ... se puede atestiguar que cada secuencia histórica abordó los problemas que con gran fuerza se imponían a ella.

"Al pasar de las estructuras sociales a las actitudes y representaciones colectivas, los historiadores asumieron, en el enfoque de la historia de las mentalidades, todo el problema de la mediaciones complejas entre la vida real de los hombres y la imagen -hasta las representaciones fantásticas- que se hacen de ella. Enfoques que desafían toda reducción mecánica, confrontándose con el entrelazamiento de los tiempos de la historia, según la expresión de Althusser, o sea con la difusión de las ideas-fuerza, como con la coexistencia, en planos estratificados, de modelos de comportamientos venidos de diferentes herencias".³⁸

Historia de las mentalidades es el estudio de las mediaciones y de la relación dialéctica entre las condiciones objetivas de la vida de los hombres y la manera en que la cuentan y aún en que la viven.

La prospección de las mentalidades, lejos de ser un camino mistificador, se convierte en una ampliación esencial del campo de la investigación como la prolongación natural y el punto final de toda historia social.

R. Mandrou fue uno de los primeros en ejemplificar los temas y materiales de esta nueva historia: "La "revolución cultural" que opera en algún lugar alrededor de 1660 en la opinión de los magistrados de las cortes de justicia con respecto a las brujas cuando deciden no quemarlas (Vovelle, p. 87).

La vaguedad de las formulaciones sobre las mentalidades se debió al insuficiente número de contactos interdisciplinarios que hizo que los historiadores desconfiaran o simplemente ignoraran los discursos de etnólogos, antropólogos, folcloristas, sociólogos y psicólogos, forjando aislada, empírica y

³⁸ Ibid. p. 18.

laboriosamente sus conceptos propios. Responsabilidad compartida en la época del triunfo de un estructuralismo que por su parte quería ser impermeable a la historia.

Las inercias mentales término cómodo para explicar las resistencias pero nada habla acerca de "porqué" lo mental tiene horror al cambio, como la naturaleza tenía horror al vacío (Vovelle, p. 89).

Tratamiento enriquecedor del campo de la investigación histórica.

Refleja la preocupación por una "zambullida en la historia de las masas anónimas": las que no han podido pagarse el lujo de una expresión, aunque fuera literaria ya se trate de la religión, actitudes de la mayoría frente a la vida, el amor o la muerte, ante lo cual "nos vemos enfrentados con la necesidad de trampear con los silencios, de sorprender por vía de confesión indirecta lo que no está formulado, ni aún sentido claramente". Recurre a fuentes no conformistas: la iconografía, la entrevista sobre la memoria colectiva, lo gestual de los ritos y prácticas, en fin, en signos en los que la fuente escrita pierde su supremacía, al igual fue las élites.

La historia actual de las actitudes y representaciones colectivas parte de la captación de un territorio nuevo y esencial: el del juego relativo que existe entre las condiciones de existencia de los géneros y la manera como reaccionan respecto de ellas. Es la fuerza con que pesa una historia cuyo secreto ignoran los mismos interesados.

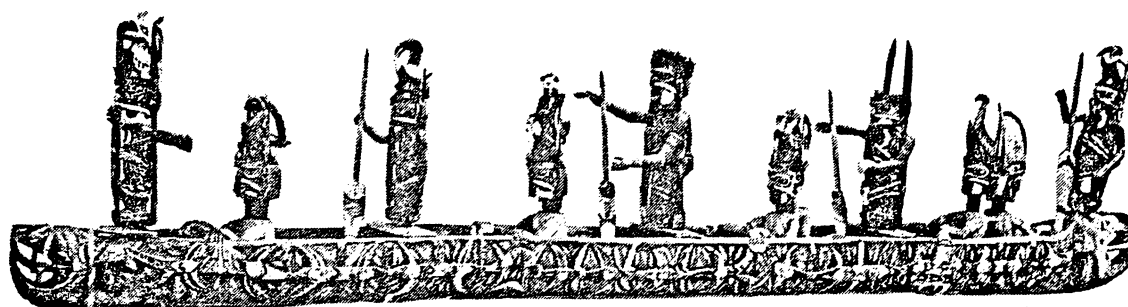
Más allá de una moda de los años 1960 a 1980, la historia de las mentalidades responde no solo a la curiosidad del momento, sino a una necesidad: abre un nuevo campo de investigación extremadamente fecundo que toma a los hombres en sus motivaciones conscientes o no, y en las actitudes que las prolongan.

Para funcionar, las instituciones tienen que figurar en las estructuras mentales a títulos de convicciones, susceptibles de provocar estados emocionales.

Al "pienso luego existo" cartesiano, cabe agregar "yo pienso, pero con una mentalidad determinada y en relación con ella".

CARACTERÍSTICAS DE LAS MENTALIDADES:

1. Es común a la mayoría de los miembros de una misma civilización. Una sociedad es, esencialmente un grupo de personas de mentalidad análoga. Pertener a una sociedad significa poseer su mentalidad. Cuando en el seno de un mismo grupo se constatan grandes divergencias, es posible inferir que se halle en vías de escisión. Está en crisis.
2. Es el lazo más resistente que une al individuo con el grupo, así se permanezca ausente por mucho tiempo.
3. Su extremada estabilidad. Es el elemento más resistente de nuestro yo. No puede cambiarse ni por voluntad ajena ni propia. No se nos puede imponer una creencia, puesto que la convicción es un hecho



(15) Una ceremonia de Malang, que combina la conmemoración de los muertos con la iniciación de hombres jóvenes, refleja la idea del viaje póstumo. En este rito se emplean imágenes de madera tallada de canoas con figurillas de espíritus ancestrales vestidos a modo de tótems.

involuntario. Por la fuerza se puede vencer pero jamás convencer.

4. Se interpone entre en universo y nosotros mismos. Como un prisma es la forma a priori de nuestro conocimiento (Kant) determina convicciones, clasificaciones e influye sobre las elaboraciones consecutivas, toda percepción entraña relación: captamos solo las cosas que nos interesan y en tanto nos sentimos afectados por ellas.

5. Hay una relación estrecha entre nuestra mentalidad y nuestro organismo físico: creencias y gustos suscitan reflejos condicionados y reacciones viscerales. Los actos que nuestra mentalidad reprueba provocan inhibiciones orgánicas. Existe algo así como una encarnación de las mentalidades. Formar parte de una sociedad es compartir sus angustias, sus entusiasmos y sus repulsiones.

En las mentalidades, la mitología nacida de un acontecimiento a menudo prevalece sobre el acontecimiento mismo. Poco importa si mayo del 68 fue tan "imaginativo" como se recuerda, la nostalgia amplifica el simbolismo con el que fue recargada la imaginación.

Con una dosis de inercia las representaciones simbólicas pesan en las metalidades y en los comportamientos de quienes quedan aprisionados por aquéllas.

Muy a menudo las conductas sociales se dirigen no tanto a las cosas mismas como a los símbolos de las cosas.

BIBLIOGRAFÍA

BACZKO, Bronislaw. Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas. Buenos Aires : Ediciones Nueva Visión, 1979.

BERGER, Peter L. y LUCKMAN, Thomas. La Construcción social de la realidad. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1983.

BOUTHOU, Gastón. Las mentalidades ¿qué sais-je? Barcelona.

CASTORIADIS, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. En: El imaginario social. Eduardo Colombo, compilador. 3ª ed. Montevideo : Altamira, 1993.

CHARTIER, Roger. El mundo como representación - Historia cultural, entre práctica y representación. 2ª ed. Barcelona: Gedisa, 1995.

DUBY, Georges. La historia continúa. 1ª ed. Madrid: Debate, abril 1992.

GEERTZ, Clifford. La interpretación de las culturas. Barcelona: Gedisa, 1987.

LEFEVRE, Henri. La presencia y la ausencia. Contribución a la teoría de la representación. Fondo de Cultura Económica. México, 1983.

MARX, K.; ENGELS, F. La ideología alemana. 4ª ed. E.P.M. Barcelona: Ediciones Grijalbo, 1974.

NORTHROP, Frye. Anatomie de la critique. Traducción de G. Durand, NRF, p. 128. Citado por Pierre Guiraud en "La semiología". 13ª ed. en español México: Siglo XXI, 1986.

PARSONS, Talcott. El sistema social.

RAVAGLIOLI, Fabrizio. "Perfil de la Teoría Moderna de la Educación". México: Grijalbo, 1984.

RICOEUR, Paul. Ciencia e Ideología. En: Ideas y Valores, Nos. 42-45, 1973-75. Departamento de Filosofía, Universidad Nacional de Colombia.

VOVELLE, Michel. Ideologías y mentalidades. Barcelona: Ariel, 1985.

